UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Gilmara Cruz de Araújo

Práticas mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII

Versão corrigida

SÃO PAULO
2025

GILMARA CRUZ DE ARAÚJO

Práticas mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em História.

Área de concentração: História Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro Puntoni

SÃO PAULO
2025

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Araújo, Gilmara
p Práticas mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII / Gilmara Araújo; orientador Pedro Puntoni - São Paulo, 2025.
270 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. História Indígena. 2. Práticas mágicas na América Portuguesa. 3. Feitiçaria indígena. 4. Brasil Colônia. I. Puntoni, Pedro, orient. II. Título.

ARAÚJO, Gilmara Cruz de**. Práticas mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII**. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025, 271 p.

Janus

Universidade de São Paulo

ATA DE DEFESA

Ata de defesa de Tese do(a) Senhor(a) Gilmara Cruz de Araújo no Programa de História Social do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 29 dias do mês de janeiro de 2025, no(a) sala virtual, realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Gilmara Cruz de Araújo, apresentada para a obtenção do título de Doutora intitulada:

"Práticas mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Pedro Luis Puntoni	Presidente	FFLCH - USP	Não Votante
Federico Navarrete Linares	Titular	UNAM(FFLCH)	Aprovado
Elisangela Oliveira Ferreira	Titular	UNEB - Externo	Aprovado
Aline Dias da Silveira	Titular	UFSC - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca aprovou a tese de forma unânime, destacando a importância da temática estudada e da revisão bibliográfica de alguns dos temas já estudados pela historiografia; também destacou o esforço teórico e metodológico em revisitar a documentação; bem como a qualidade da escrita e a estruturação bem elaborada do trabalho. Feitas as alterações indicadas pela banca, sugere-se a publicação do trabalho.

Eu, Beatriz Pereira Ungari _____ , lavrei a presente ata , que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 29 dias do mês de janeiro de 2025.

Federico Navarrete Linares

Elisangela Oliveira Ferreira

Aline Dias da Silveira

Pedro Luis Puntoni
Presidente da Comissão Julgadora

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 29/01/2025 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutora em Ciências obtido no Programa História Social.

_____
Presidente da Comissão de Pós-Graduação

Assinatura: Beatriz Pereira Ungari
Beatriz Pereira Ungari (31 de janeiro de 2025 13:09 GMT-3)

Email: beatrizungari@usp.br

Assinatura:

Email: elousada@usp.br

Assinatura:

Email: puntoni@usp.br

Assinatura: Aline Dias da Silveira

Email: aline.d.s@ufsc.br

Assinatura: Elisangela Oliveira Ferreira
Elisangela Oliveira Ferreira (31 de janeiro de 2025 15:40 GMT-3)

Email: eoferreira@uneb.br

Assinatura:

Email: fnl@unam.mx

Para todos os vivos que me acompanham;
Para os que me acompanham do outro lado;
Para todas as mulheres praticantes de magia;
Para os perseguidos, excluídos e marginalizados;
Para as almas sombrias.

AGRADECIMENTOS

"*É preciso navegar na tempestade com sabedoria*", frase dita pelo meu antigo orientador Marcos Silva durante o Mestrado na Universidade Federal de Sergipe, e que carrego comigo para todo o sempre. Ela realmente descreve o processo acadêmico, e neste caso, o de cursar um Doutorado em pleno período pandêmico, pois foram muitas encruzilhadas e tempestades que enfrentei para que esta Tese hoje esteja em suas mãos. Entretanto, ainda que o processo tenha sido bastante solitário e complexo, nunca estive sozinha, muitas almas estiveram, em algum nível e grau, presentes nesse processo e ajudaram a alimentar o impulso ígneo e a força necessária para que esta pesquisa fosse gestada, nutrida e ganhasse vida.

Em primeiríssimo lugar, gostaria de registrar meus sinceros agradecimentos ao meu companheiro, amigo, esposo, amante e amado, Agostinho Gugoni, a quem sou eternamente grata pela parceria, compreensão, carinho, amor, gentileza, atenção, respeito e incentivo. Com toda certeza, o processo foi menos difícil estando ao seu lado.

Agradeço também, à torcida da minha família, principalmente minha madrinha Gildete e alguns familiares. Às primas Luma e Ana Lúcia, à minha mãe Maria, ao meu pai Gilson e ao meu avô Alexandre (*in memoriam*), que com a sabedoria de um grande mágico, adivinho e curandeiro, foi grande inspiração para mim quando criança, plantando essa sementinha da curiosidade de desvendar os mistérios mais ocultos.

Ao meu maninho Uilton Oliveira, que além de um grande amigo, esteve sempre ao meu lado me apoiando em tudo, desde os meus processos acadêmicos até as jornadas artísticas com a dança. Um grande aliado e irmão que eu não tive de sangue.

À Erica Oliveira, minha amiga desde a 2ª Série. Nos conhecemos quando tínhamos apenas 8 anos e, desde então, nossa amizade permanece firme. Mesmo com a distância, sempre houve presença, apoio, incentivo e torcida.

Às queridas amigas e irmãs de rito Malu Kerst, Holle Carogne, Vesta Nox, Lucy Cages, Bruna Meyer, Ana Sitara, Lilith Ashtart e a todas minhas irmãs do *Coven All The Witches Dance*. Com certeza a amizade e o apoio de vocês foram cruciais. Agradeço às amigas que tive a oportunidade de conhecer e dialogar durante esta jornada: Rafaela Barbieri e Inês Barreto, que por meio das discussões acadêmicas e longas conversas contribuíram muito nessa trajetória. Agradeço demais o apoio de vocês.

À minha querida amiga Raisa Sagredo, um verdadeiro presente que os estudos bruxescos trouxeram para minha vida. Sua amizade e parceria foram essenciais ao longo

desta jornada, enriquecendo meu conhecimento por meio de longas conversas e compartilhamento de ideias. Além disso, agradeço pelo apoio constante, por ouvir meus desabafos e por me oferecer sempre uma sincera opinião, atitude que valorizo muito.

À Ivânia dos Santos Neves, Coordenadora do Gedai (Grupo de Estudo Mediações, Discursos e Sociedades Amazônicas) pela gentileza de responder as minhas mensagens, tirar algumas dúvidas e me sugerir leituras. Ao Karl Heinz Arenz, professor da Faculdade de História da UFPA, que com muita generosidade me enviou alguns trabalhos acadêmicos para meu conhecimento.

À Banca de Qualificação composta pelas Dra. Lana Lage e Dra. Suzana Severs, que apontaram questões significativas para que eu pudesse desenvolver esta pesquisa melhor. Suzana, que com muita gentileza e generosidade, sempre me acompanhou, incentivando-me a continuar e a ter forças no processo. Lana, com suas indicações de leitura e críticas, contribuiu para o crescimento desta pesquisa. Agradeço também, à Banca de Defesa composta por Dra. Elisangela Ferreira, minha ex-orientadora da Graduação, que me deu ótimas dicas para compor o projeto; Dra. Aline Dias, profissional que admiro muito; e Dr. Federico Navarrete, cujas aulas e teoria fizeram esta pesquisa ser o que ela é.

Ao meu orientador Dr. Pedro Puntoni, por aceitar a orientação, pela atenção, pela generosidade, pelas leituras criteriosas e pelos apontamentos de detalhes significativos e, também, por ter consultado para mim um documento que estava oculto aos meus olhos na Torre do Tombo em Lisboa, Portugal.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, por acolher o projeto e proporcionar a realização da pesquisa. À CAPES pela bolsa de estudo, indispensável no processo de dedicação exclusiva à pesquisa, pois esta Tese foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), Código de Financiamento 88887.601063/2021-00. Ao Arquivo de Belém, pela atenção e gentileza de me enviar alguns documentos, em especial à equipe e ao diretor Leonardo Torii.

Agradeço ao grupo de pesquisa da USP, História e Antropologia Indígena, cujas discussões aprofundaram minhas reflexões sobre a História Indígena. Também agradeço aos grupos da UFSC, Meridianum e GEFEM, coordenados pela professora Dra. Aline Dias, onde pude traçar diálogos sobre magia e bruxaria, além de estabelecer vínculos com pessoas muito especiais, como Amanda Maia, Jana Zdebskyi e Cauana Harz.

Ao professor Dr. Oliver Tolle (USP) e à Andrea Sechini (USP), por juntos realizarmos a Jornada de Filosofias Ocultas: Bruxaria como Cultura, Ciência e Política na USP, evento acadêmico que tenho a honra de fazer parte da organização e proporcionar o encontro de pesquisadores de temas afins para, além dos ricos debates, nos manifestarmos contra a intolerância religiosa. Muito grata pela parceria e vida longa ao nosso evento.

Por fim, estendo minha gratidão às forças invisíveis presentes em meu caminho.

Às Deusas e Deuses sombrios, e aos espíritos.

RESUMO

ARAÚJO, Gilmara Cruz de. **Práticas mágicas e o universo religioso indígena:** Mairi Belém no século XVIII. 2025. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

Esta Tese de doutoramento objetivou analisar, refletir, problematizar e esmiuçar as práticas mágicas e o universo religioso indígena, que foram entendidos como feitiçaria pelo olhar cristão, aparecendo nos documentos inquisitoriais relativos à cidade de Mairi Belém, durante o século XVIII. Algumas práticas foram levadas à Mesa Inquisitorial por meio de confissões, denunciações e cartas, trazendo à tona diversos casos de operações de magia. Foi sobre esses documentos e atos mágicos que esta Tese se debruçou, oferecendo uma análise mais profunda, reflexiva e um olhar distinto para a formação plural de atitudes ritualísticas. Objetivou-se também analisar a vida e o cotidiano de quem esteve do outro lado da Mesa Inquisitorial, ou seja, dos sujeitos acusados de práticas diabólicas. Os sujeitos dessas histórias são Sabina e Ludovina Ferreira (e seus acompanhantes), que foram alvos de acusações acolhidas pela Inquisição. Temas como feitiçaria, xamanismo, pajelança, Diabo, sabá das bruxas, hibridismo cultural, entre outros, são problematizados e discutidos. Para tal realização, utilizamos o método do paradigma indiciário do historiador italiano Carlo Ginzburg, que visa uma análise minuciosa e detalhista dos documentos e chama a atenção para os indícios negligenciados. Também utilizamos o método comparativo para analisar os estudos de casos, evocando suas analogias e seus contrastes. Referente à teoria, esta pesquisa tomou fôlego a partir do conceito de cosmohistória do historiador mexicano Navarrete Linares, que problematizou a suposta verdade única da monohistória e ofereceu uma nova forma de analisar o universo indígena, propondo uma investigação que reconheça a diversidade de diferentes sujeitos históricos que produzem seus discursos particulares e suas próprias historicidades, baseadas em sua forma de ver o mundo e em suas negociações históricas para se integrar e sobreviver em um mundo marcado pelo contexto colonial.

Palavras-chave: Cosmohistória. Feitiçaria. Magia Pajé. Mairi Belém. Práticas mágicas.

ABSTRACT

ARAÚJO, Gilmara Cruz de. **Magical practices and the indigenous religious universe:** Mairi Belém in the 18th century. 2025. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.

This doctoral thesis aimed to analyze, reflect on, problematize and scrutinize the magical practices and the indigenous religious universe then understood as witchcraft by the Christian gaze. Concerning the inquisitorial documents of the town of Mairi, Belém, from 18th century Brazil, some practices were brought to the inquisitorial table through confessions, denunciations and letters, bringing to light several cases of magical operations. It was on these documents and its descriptions of magical acts that this dissertation focused, offering a deeper, more reflective analysis and a different look at the plural formation of ritualistic attitudes. It also aimed to analyze the lives and daily routines of those on the other side of the inquisitorial table, in other words, the subjects who allegedly had diabolical practices. The subjects of these stories are Sabina and Ludovina Ferreira (as well as their companions), who were the targets of accusations accepted by the Inquisition. Topics such as witchcraft, shamanism, pajelança, the Devil, the witches' sabbath, cultural hybridity, among others, were problematized and discussed. In order to do so, Italian historian Carlo Ginzburg's Paradigm of Indictment method was used, which seeks for a thorough and detailed analysis of documents and searches for overlooked clues. The comparative method was also used to analyze the case studies, evoking their analogies and contrasts. As far as theory is concerned, this research took shape from the concept of cosmohistory by the Mexican historian Navarrete Linares, who problematized the single truth of monohistory and offered a new way of analysing the indigenous universes, proposing an investigation that recognizes the diversity of different historical subjects who produce their own discourses and historicities, based on their particular way of seeing the world and their historical negotiations to integrate and survive in a colonial context.

Keywords: Cosmohistory. Pajé magic. Mairi Belém. Magical practices. Sorcery.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
1 MAIRI BELÉM NO SÉCULO XVIII 29
1.1 Conhecendo a região 30
1.2 Influência europeia em Mairi Belém: uma colonização tardia 37
1.3 A Visitação do "Santo" Ofício 48
1.4 O cenário mágico em Mairi Belém 56
2 LUDOVINA FERREIRA 81
2.1 Uma "Insigne Feiticeira"? 82
2.2 Analisando a documentação 86
2.3 Esmiuçando as práticas 112
2.4 O "sabá" Mairi-belenense? 120
2.5 Danças, in-corporações e espíritos 125
3 SABINA 130
3.1 Uma fina "bruxa" e "feiticeira" 130
3.2 Análise da documentação pré-Visitação 135
3.3 Homens brancos e cristãos reúnem-se para julgar Sabina 138
3.4 A Visitação da Inquisição e as denúncias sobre Sabina 142
3.5 As curas, seus elementos e significados 155
4 A EXPORTAÇÃO DO DIABO: ECOS DA DEMONOLOGIA EURO-CRISTÃ 164
4.1 O Diabo, a bruxa e a demonologia 165
4.2 Os ecos do Diabo e da bruxaria no Brasil do Período Colonial 183
4.3 A diabolização dos ritos indígenas em Mairi Belém: uma herança ibérica 188
5 OS ESTUDOS DE CASOS E SUAS PROBLEMATIZAÇÕES 199
5.1 Feitiçaria, xamanismo ou pajelança? 200
5.2 Pluralidades culturais 212
5.3 Uma Mairi Belém plural no Período Colonial 231
CONSIDERAÇÕES FINAIS 238
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 241
ANEXOS 256

INTRODUÇÃO

"Escutar os mortos com os olhos" (Quevedo).

No início da obra clássica o *Mediterrâneo*, Fernand Braudel (1949), conjugou o verbo amar, querendo deixar claro que para pesquisar e escrever uma excelente obra, era preciso ter amor pelo tema. Sua expressão concerne bastante com a essência desta pesquisa, que não surgiu apenas de uma curiosidade pessoal, mas de um amor e envolvimento com as práticas mágicas. O amor e a vontade envolvidos nessa relação já existiam mesmo antes da Universidade e têm nos acompanhado desde então, influenciando a nossa reflexão e problematização do tema. Esse amor não nos cega, em contraste, ele é a chave ígnea que impulsiona todo o estudo. Além disso, a própria investigação do passado por meio de documentos escritos por pessoas que já estão mortas, que configura essa investigação, também possui um caráter necromântico pois visa acessar um universo enigmático por meio de resquício deixados pelos mortos do passado, para ter um vislumbre do oculto envolvido nas cosmopercepções[1] e nas operações mágicas.

A magia é um universo tão maravilhoso e enigmático que nos fez percorrer toda nossa jornada acadêmica em busca de entendê-la melhor. A possibilidade de aprofundar os estudos sobre o universo das práticas mágicas e compreender os diferentes universos místico-religiosos surgiu no curso de Graduação em História, no qual defendemos uma monografia intitulada *O feminino demonizado: práticas mágicas e feitiçaria na Bahia quinhentista.* Nesta pesquisa, debruçamo-nos sobre as representações demonizadas das feiticeiras e analisamos um grupo de mulheres que haviam sido denunciadas na Mesa Inquisitorial. Posteriormente, no Mestrado, buscamos compreender o universo mágico e suas práticas por meio da própria feiticeira, e não sobre as representações que eram lançadas sobre elas. Para isso, elegemos Maria Gonçalves Cajada, uma mulher

[1] O termo cosmopercepção busca descrever as diferentes percepções e concepções do mundo presentes nas mais variadas culturas, valorizando os diversos sentidos além do visual, diferentemente do termo cosmovisão. Essa abordagem pretende dar voz às distintas cosmopercepções de existências plurais, rompendo com o silêncio que as cerca. Segundo a socióloga nigeriana, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, "o termo 'cosmovisão', que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo 'cosmopercepção' é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais" (2021, p. 29). Ele foi traduzido por Wanderson Flores do Nascimento, tradutor da obra de Oyěwùmí, a partir da palavra *world-sense*, na contraposição com o *worldview* (visão de mundo, ou cosmovisão), "por entender que a palavra *sense* sinaliza tanto os sentidos físicos quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento", Cf. nota do tradutor, p. 267.

transgressora para a sua época, que tinha muita fama e era muito requisitada para serviços mágicos, investigando o seu processo inquisitorial. Buscamos compreender a sua visão de mundo, seus sentimentos, suas motivações e sua religiosidade e, assim, construímos uma Dissertação intitulada *Artes Mágicas na Bahia quinhentista: o caso de Maria Gonçalves Cajada.* Esses estudos resultaram na publicação do livro *Práticas de feitiçaria: o caso de Maria Gonçalves Cajada*, publicado em 2017. Em ambas as pesquisas trabalhamos com estudo de caso de mulheres acusadas na Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia.

Dando continuidade a essas investigações, apresentamos-lhe esta Tese de Doutorado, que também contribui para os estudos sobre magia praticada por mulheres, mas desta vez, devido ao fato de os números de homens serem maior do que o de mulheres nos documentos analisados, incluímo-los nas análises, mesmo ainda tendo como foco central o caso de duas mulheres. Além disso, buscamos oferecer ao leitor interessado no tema, uma linguagem acessível, buscando eliminar as barreiras entre acadêmicos e a comunidade geral. Nosso trabalho oferece uma leitura com informações e diversas reflexões para se pensar o universo cosmológico das práticas mágicas indígenas, suas variadas cosmopercepções e várias problematizações de conceitos históricos que surgiram a partir das análises dos casos. Deixamos claro que não trazemos verdades, pois não acreditamos em verdades absolutas, mas sim hipóteses e novas possibilidades de interpretação, que visam contribuir para os estudos do Brasil no Período Colonial, para a Nova História Indígena e para a História da magia.

Acreditamos que cada pesquisador aborda a história a partir de seu contexto, trazendo questões do tempo presente para questionar e investigar o passado. É com base nas indagações do nosso tempo, espaço e percepção de mundo, que proporcionamos a você, leitor (a) interessado (a) nesta história, um momento de aprendizado e elucubração. Vale registrar que esta pesquisa foi desenvolvida durante o período da pandemia e enfrentou todos os obstáculos que o momento e o contexto nos impuseram, afetando a produção da mesma. Com certeza, em tempos saudáveis, este trabalho teria sido diferente. Porém, como afirmado, tudo é fruto de seu tempo e é importante olhar para esse resultado levando em consideração o contexto em que ele foi gerado.

Dito isso, afirmamos que a presente Tese investigou as práticas de magia (Pajé) indígena, na região do Mairi Belém, no século XVIII, visando compreender as diferentes cosmologias existentes, as práticas, os conhecimentos mágicos e os ritos associados ao universo da feitiçaria pelo olhar inquisitorial, e as relações sociais que as ações mágicas

implicaram naquele contexto. Além disso, buscamos também trazer reflexões historiográficas acerca do tema, que surgiram durante as análises e que podem contribuir para as investigações acadêmicas futuras sobre esse universo.

No que tange aos nossos sujeitos de pesquisa, priorizamos investigar os casos de Ludovina Ferreira e Sabina, as quais dedicamos capítulos inteiros, pois ambas viveram no mesmo espaço e tempo e foram acusadas de feitiçaria; isso nos possibilitou um quadro comparativo rico para se pensar as práticas daquela região e período. Mas, para além delas, analisamos também os indígenas envolvidos no caso de Ludovina, Gregório, Antônio e outros vários praticantes citados no primeiro capítulo, que nos ajudaram a compreender o contexto mágico da região. Para essa investigação, utilizamos os processos inquisitoriais, ou documentos reunidos como processos[2], cadernos do promotor[3], algumas cartas, denúncias e confissões, todos arquivados no Arquivo da Torre do Tombo em Lisboa, Portugal. A documentação utilizada foi especificamente os Cadernos do Promotor 30, Livro 324; 93, Livro 286 e 120, Livro 312; os Processos 16946, 13325, 16748, 16743, 16747,16825, 13331, 17771 e 15969 e o Cadernos do Promotor 108, Livro 300, Caderno 109, Livro 301, Caderno 121, Livro 313 e Caderno 125, Livro 315, que são compostos por denúncias, à exceção dos Ofícios dos Comissários enviados aos inquisidores em Lisboa.

Ao analisarmos a documentação, foi perceptível que o discurso colonial utilizou argumentações para reafirmar a sua superioridade e que os relatos sobre os sujeitos colonizados foram feitos de forma superficial. Logo, enquanto pesquisadores, precisamos nos ater a tal fato, pois há um perigo neste discurso, não somente por representar aqueles sujeitos colonizados de forma errônea, mas por esse argumento do colonizador justificar a posição do sujeito subjugado. Quando essas representações chegam até nós por meio das fontes, é necessário questioná-las e compreender o que está por trás dessas expressões.

Uma problematização pertinente, que ilustra bem nosso discurso, é a de José Saraiva, que exemplificou que um réu pode declarar ter praticado jejuns judaicos, mas isso não prova que ele praticou, pois ele pode ter dito isso por vários motivos, como evitar a condenação da morte ou fazer uma declaração mais completa. O autor afirma que nesse caso e, em muitos outros, nós teremos um documento autêntico que não é verdadeiro

[2] Os documentos estão reunidos no arquivo como processos, mas se trata de uma documentação dispersa composta por fólios.
[3] Os Cadernos do Promotor são compostos por manuscritos avulsos, registro de denúncias e confissões, sumário de testemunhas, cartas, devassas, entre outros.

(Saraiva, 1994, p. 13). Portanto, consideramos que o ato de desconfiar desses documentos deve ser indispensável ao ofício de historiador.

Para isso, propomos, por meio dos documentos inquisitoriais, um olhar distinto, levando em consideração o universo cosmológico indígena que coexistiu paralelamente ao universo cristão dos invasores. Em outras palavras, foi possível notar que práticas indígenas (mescladas ao cristianismo ou não) coexistiram de forma paralela e foi necessário ir além do que estava escrito nos documentos, que de certa forma estavam limitados à visão cristã de mundo. Infelizmente, não foi possível encontrar outros documentos, sobretudo indígenas, para esta análise. No entanto, cuidados foram tomados ao utilizar a documentação portuguesa, repletas da visão de mundo euro-cristã. Trabalhar com registros deixados pelos europeus é sempre desafiador – ainda que tais documentos tenham participação indireta de indígenas. A forma de lidar com esse tipo de fonte vem se modificando com o tempo, pois antes havia uma tendência a entendê-los como verdades absolutas com relação ao que estava sendo dito na documentação. Por exemplo, um autor que acreditou nos documentos e contribuiu para uma negativação dos indígenas foi João Francisco Lisboa, que recorreu, no século XIX, às obras dos cronistas europeus Hans Staden, Claude d'Abbeville, entre outros, e chegou à conclusão, por meio "dos fatos atestados" pelos autores autorizados, que os povos selvagens seriam povos sanguinários, cruéis, indolentes, corrompidos, cheios de vícios e torpezas (Faria, 2004, p. 104).

O autor, certamente, não levou em consideração as incompreensões dos cronistas, o filtro pelo qual esses europeus analisavam o mundo e nem as intenções de deixar certos registros. Com um senso crítico mais aguçados, alguns pesquisadores começaram a desconfiar das "verdades" registradas nos documentos e uma nova revisão técnica e metodológica recaiu sobre a historiografia, oferecendo um novo olhar para as fontes. Apoiados nisso, buscamos uma investigação baseada em indícios e sem leituras "ao pé da letra"[4], pois consideramos que os escritos da Inquisição, além de inibir detalhes culturais daqueles que estavam do outro lado da Mesa Inquisitorial, descreveram tais sujeitos por meio do filtro cristão, geralmente demonizando-os.

[4] Apesar de ser um aprendizado básico do historiador, ainda encontramos muitos trabalhos acadêmicos que fazem leituras "ao pé da letra". Com a expressão "ao pé da letra" queremos dizer, por exemplo, que se no documento é afirmado que uma indígena era feiticeira diabólica, temos que relativizar essa afirmação, pois sabemos que o conceito de feitiçaria diabólica como crime de fé não existia na cultura indígena. Portanto, é bem possível que a indígena dita feiticeira pela Inquisição não fosse realmente uma feiticeira, mas sim uma praticante de magia indígena, tendo sido denominada feiticeira a partir da demonização do olhar cristão sobre ela. Por tal motivo, tentamos não considerar uma análise da documentação "ao pé da letra".

Sabemos, contudo, que muito da História Indígena, no Período Colonial, foi contada pelos europeus por meio desses filtros culturais. Quase não conseguimos alcançar a sua cosmopercepção de mundo por esta ter sido sempre retratada e descrita por europeus alheios a esse universo; e mais gravemente, europeus que não compreendiam esse Outro, julgando-o e construindo essa alteridade das piores formas possíveis. Por isso, surgiu a necessidade de um olhar que buscasse enxergar além do que está registrado na forma escrita e que pudesse oferecer formas outras de interpretação dessas culturas, que são riquíssimas e múltiplas, levando em consideração suas historicidades. Identificados esses pontos, e tendo como foco os sujeitos de pesquisa e suas cosmopercepções, nossa problemática de pesquisa é: como eram as práticas mágicas indígenas que foram demonizadas e entendidas pelos colonizadores como feitiçaria diabólica? Partindo desse problema central, outras indagações surgiram: como essas práticas modificaram o contexto e as relações sociais? Qual o perfil e a história dos sujeitos acusados? Quem seriam esses sujeitos se tirássemos o véu imposto sobre eles? Quais motivos e sentimentos os levaram a realizar tais ações mágicas? Como era o cotidiano desses sujeitos? Quais elementos compuseram suas práticas? Quais seriam os significados dos elementos utilizados em suas operações mágicas? Mesmo utilizando os documentos europeus inquisitoriais, com relatos indiretos dos indígenas, estivemos dispostos a tentar encontrar os ecos das vozes desses sujeitos que foram subalternizados.

No que tange ao espaço e tempo, nosso recorte cronológico perpassou quase[5] todo o século XVIII, na região de Mairi Belém, já que analisamos as histórias de Ludovina e de Sabina desde as suas primeiras acusações encontradas no Acervo Inquisitorial na década de 1730. O limite temporal de nossa análise compreende até 1774, ano em que foi promulgado um Regimento da Inquisição, descartando a possibilidade de existência de bruxas e suas bruxarias, assim como do pacto com o Diabo, todos sendo entendidos como charlatanismo, loucura ou histeria[6], também coincidindo com o período em que o Visitador do Santo Ofício deixou a cidade. Vale lembrar que o Regimento de 1640, do Inquisidor Geral D. Francisco de Castro, estava em vigor na época e decretava pena a quem cometesse os crimes de feitiçaria, adivinhação, invocação demoníaca, pacto com o Diabo e sortilégio.

[5] Por "quase todo o século" em questão queremos dizer que, além de termos iniciado as análises no ano de 1714, ano do caso mais antigo até então encontrado, os relatos, muitas vezes, referem-se há 30 anos ou 20 anos, fazendo com que um período maior do que o período da documentação fosse estudado.

[6] Ver *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal.* Lisboa, na *Officina* de Miguel Manescal da Costa, 1774, Tit. XI e Regimento D. Francisco de Castro de 1640.

Em relação à teoria e à metodologia, dentro do programa de História Social da USP – Universidade de São Paulo –, nossa Tese se insere na Linha de Pesquisa de História da Cultura, que busca compreender os fenômenos das representações, práticas e processos de circulação cultural, através dos estudos interdisciplinares que valorizam as relações entre História e Antropologia. A combinação dessas duas disciplinas, cujos objetivos favoreceram o aprofundamento do estudo da cultura indígena, foi crucial para o desenvolvimento desta pesquisa. Ao mesmo tempo, esta Tese também se insere na Nova História Indígena, cujo intuito é pensar os indígenas como protagonistas da História. Ou seja, esse campo, que aqui vamos denominar de uma *Nova História Antropológica Indígena*, influenciou todo o percurso e as reflexões que esta pesquisa oferece.

Recuando no tempo, os estudos sobre os indígenas desenvolvidos no século XIX e no início do século XX tendiam a afirmar que os indígenas não tinham história e que muitas vezes teriam sido passivos e, consequentemente, exterminados pela colonização. Era o que se escrevia, em maior ou menor grau, na historiografia nacional. No entanto, a partir de meados do século XX, e também a partir da própria participação indígena na política, esse quadro se transformou. A relação da História com a Antropologia ofereceu significativas contribuições para os estudos étnicos-culturais. Os diversos debates sobre cultura e etnia, surgidos na década de 1970, deram um novo formato para se pensar e investigar esse campo, mas desta vez entendendo os indígenas como atores ativos e sujeitos da História.

A noção de cultura foi expandida e novos atores sociais e pessoas comuns passaram a ser incluídos nos estudos. A partir de então, mulheres, feiticeiros, indígenas, negros, bruxas, curandeiros, entre outros, passaram a ser investigados, tendo a valorização de suas formas particulares de entender e vivenciar o mundo; grupos que antes eram marginalizados da História e que, quando analisados, sempre eram descritos com algum grau de preconceito. Essa noção de cultura abriu campo, também, para as análises do contato, incluindo os encontros dos períodos coloniais e suas diversas negociações, agora entendendo que os colonizados também articularam estratégias para a sua sobrevivência. Essa nova forma de pensar afastou a possibilidade de entender outras culturas e práticas por meio do filtro do colonizador, incluindo a importância de buscar o ponto de vista dos sujeitos.

Longe de entender a história indígena como uma categoria genérica, mas compreendendo-a como rica em diversidade étnico-cultural e com participação ativa na

História, a Nova História Indígena[7] surgiu da aproximação entre a Antropologia e a História e suas renovações teórico-metodológicas, que expandiram os horizontes de estudos e investigações. A cultura analisada pela Antropologia e a valorização das análises das experiências das pessoas comuns pela historiografia, deram valiosos impulsos para novas reflexões.

No Brasil, essas novas reflexões surgidas na década de 1970 impulsionaram o debate e, consequentemente, a inclusão significativa dos Direitos indígenas na constituição de 1988. A partir da década de 1980, já nos fins da Ditadura Militar, ganharam destaque a História Indígena e o Indigenismo, principalmente dentro dos estudos arqueológicos e antropológicos. Na política, tivemos movimentos impulsionados pelos indígenas, como também vimos sua participação na Assembleia Nacional Constituinte. No quesito acadêmico, em 1989, tivemos um dossiê sobre História Indígena na Revista de Antropologia da USP e o Departamento de Antropologia da USP, liderado por Manuela Carneiro da Cunha, fundou em 1990 o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. A partir de então, tivemos obras muito importantes para pensar a História dos indígenas no Brasil como: a obra de Nádia Farage, de 1991, intitulada *As muralhas dos sertões*; a obra de Manuela Carneiro da Cunha, de 1992, intitulada *História dos índios no Brasil*; a obra de John Monteiro, de 1994, intitulada *Negros da terra*; a obra do Ronaldo Vainfas, de 1995, intitulada *A heresia dos índios*; entre muitas outras que surgiram a partir desse marco.

Essa tríplice configuração (Antropologia/História/Nova História Indígena), possibilitou-nos pensar uma investigação que tivesse os indígenas como ponto central da História, e não apenas isso, como também, tentar uma aproximação com o seu universo pela perspectiva do seu próprio olhar. Para isso, elegemos a cosmohistória como um aporte teórico para compreender que esses protagonistas também tinham suas próprias historicidades, que coexistiram paralelamente com a História contada como oficial. O conceito de cosmohistória foi criado pelo pesquisador, historiador e antropólogo, Federico Navarrete Linares (2015) e trata-se de um novo modo de pensar a História

[7] O historiador John Manuel Monteiro, em 1993, publicou um artigo em que novas considerações a respeito da ausência dos indígenas na historiografia brasileira foram traçadas. Primeiro, ele afirmou que a historiografia, nas últimas décadas, estava tentando incorporar novos grupos sociais, mas dando pouca atenção para os povos indígenas. O autor ainda assegurou que o que estava prevalecendo obedecia a uma sentença propagada pelo historiador Francisco Adolfo de Varnhagen, em 1850: a de que "para os índios, não há história, há apenas etnografia" (Varnhagen *apud* Monteiro, 2004, p. 221). Destacamos também que o termo "Nova História Indígena" foi cunhado e popularizado por um grupo de historiadores influenciados pelo trabalho do Monteiro.

Indígena. Este aporte utiliza a cosmopolítica como meio para interpretar contextos históricos que não chegaram até nós de forma direta, e tem como um dos principais pressupostos investigar as complexas negociações feitas pelos sujeitos subalternizados e superar as abordagens tradicionais dos testemunhos ou fontes históricas, que buscavam acontecimentos "reais" do ponto de vista do colonizador. Em contraste com a abordagem eurocentrada e colonialista da produção de conhecimento, a cosmohistória surge para buscar as diferentes formas de realidades, os diferentes cronotopos, que não são aqueles impostos pelo eurocentrismo, mas aquelas historicidades, produzidas pelos indígenas, que (re)existiram paralelamente. Talvez, se os indígenas tivessem registrado a sua forma de entender e viver o mundo através da mesma linguagem que os colonizadores, outras "verdades históricas" teriam coexistido com as "verdades históricas oficiais" produzidas pelos europeus e, certamente, elas não seriam iguais. Vale lembrar que a abordagem da cosmohistória não ignora a violência e a dominação cultural em que as diversas negociações foram realizadas.

Os estudos da Micro-história também deram significativas contribuições para esta pesquisa. Essa tendência de análise também veio à tona na década de 1970 entre historiadores italianos, principalmente através dos autores Carlo Ginzburg e Giovanni Levi.[8] Suas motivações residiam no problema das generalizações e abordagens macroestruturais, que excluíam muitos detalhes e alimentavam uma abstração. Diante disso, alguns historiadores sentiram a necessidade de mudar a escala de análise, ou seja, de reduzir ou recortar o estudo para poderem examinar melhor seus objetos. Essa nova forma de lidar com a investigação histórica proporcionou o estudo dos indivíduos e suas relações que, ao serem analisadas, enriquecia as abordagens em grande escala e, sobretudo, valorizava as experiências e vivências de cada indivíduo, que também é múltiplo. Em outras palavras, a microanálise proposta valorizava a análise microscópica do sujeito ou objeto e propunha um estudo intensivo do documento, não os subordinando a generalizações que não dão conta das multifacetas individuais e sociais. É com base nessa forma de investigar, que nós viemos desde a graduação fazendo estudos de casos, destacando as particularidades que compõem cada cenário, partindo do micro para a compreensão do macro.

Levando em consideração que a documentação utilizada para os estudos de caso tem as suas problemáticas, já citadas nesta introdução, optamos por utilizar o método do

[8] Ambos autores publicaram na Itália uma coleção chamada *Microstorie*, pela Editora Einaud, entre os anos de 1981 e 1988.

paradigma indiciário do historiador Carlo Ginzburg. Esse método é baseado em análises minuciosas que se debruçam sobre detalhes, indícios e pistas, muitas vezes negligenciados. Como afirmou Ginzburg: “para demonstrar a relevância de fenômenos aparentemente negligenciáveis, era indispensável recorrer a instrumentos de observação e escalas de investigação diferentes das usuais”. Nesse caso, a proposta inclui novas possibilidades cognitivas de narração e apuração, que aumenta as chances de novas interpretações, de informações e aproveitamento das fontes. Isso fortalece a ideia de que não existem verdades absolutas para nós investigadores, e enriquece as distintas formas de viver, construir e pensar a História. O autor também deixou claro que:

> não é minha intenção afirmar que estes documentos são neutros ou transmitem informação objetiva. Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para decifrá-las, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, que aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos (Ginzburg, 2007, p. 209).

Esse método é fundamentado em princípios e procedimentos que priorizam a minuciosidade, os elementos periféricos, os vestígios e os sinais que podem revelar muito mais do que o testemunho tomado como dado ou verdade absoluta. Trata-se do que não foi explicitamente dito, mas ficou subentendido, ou do que não se pretendia dizer, mas em algum grau ficou perceptível ou, ainda, aquilo que não tem expressão consciente. Em resumo, o método valoriza as especificidades, reconhece o caráter indireto do conhecimento e promove um senso crítico aguçado no investigador, que levantará novas questões e problemas, tendo liberdade interdisciplinar para realizar suas observações e trazer à tona novas problemáticas. Ginzburg, para criar esse método de investigação, apoiou-se no método científico utilizado por Freud na Psicanálise; por Morelli na Arte; e por Arthur Conan Doyle em seu personagem Sherlock Holmes da literatura inglesa.

No que diz respeito aos estudos sobre magia, feitiçaria e bruxaria, os primeiros teóricos que exploraram o universo da magia datam do século XV e estavam ligados às preocupações, interesses e/ou curiosidades da igreja. Durante esse período, começou-se a distinguir a magia natural da magia diabólica. Autores como Norman Cohn (1975) e Alain Boureau (2004), por exemplo, acreditam que as raízes dessa diferenciação que demoniza partes da magia, surgiram no século XIII. A partir de então, além de diversas bulas e

documentos, surgem grimórios e reescritas/cópias de práticas mágicas antigas. Até esse ponto, o clero e alguns praticantes cristãos estudavam e escreviam sobre esse universo, frequentemente sob uma perspectiva demonizada (com raras exceções como Agrippa, por exemplo), uma visão que perdurou até o século XVIII, com a chegada do Iluminismo.

No final do século XVIII e início do século XIX, ao mesmo tempo em que o iluminismo estava circulando, houve um renascer da magia com os intelectuais e escritores do Ocultismo, que escreveram diversas obras sobre o tema, a exemplo: Eliphas Levi e seu livro *Dogma e Ritual da Alta Magia* (1854), Helena Blavatsky ao escrever *Ísis sem véu* (1877) e Papus com seu livro o *Ocultismo contemporâneo* (1887), entre outros, que contribuíram para a literatura sobre magia e o oculto, e favoreceram a importância da práticas mágicas em pleno século XIX. Segundo Laura de Mello e Souza (1987), é a partir do século XIX que novas interpretações sobre o tema surgem.

Além dos escritores que enalteceram a importância da magia, temos as abordagens contrárias, do ponto de vista teológico, que favoreceram os discursos de católicos fervorosos, como os alemães Karl Ernst Jarcke e Franz Joseph Monet. O primeiro, em 1828, escreveu um tratado sobre bruxaria, enquanto Franz Joseph Monet, em 1839 propagava a bruxaria como reminiscência pagã. Tanto Jarcke quanto Monet atuavam como porta vozes do cristianismo, publicando em jornais, espalhando ideias hostis a respeito do tema da bruxaria. Além deles, citamos o Lamothe-Langon, que em 1829 publicou uma coletânea chamada *História da Inquisição na França;* e Walter Scott, que em 1830 publicou as *Cartas de Demonologia e Bruxaria*. Ambos contribuíram para uma visão demonizada das práticas de bruxaria, e para a ideia de que a bruxaria era um resquício do paganismo, que deveria ser combatido. Além disso, contribuíram, também, para a necessidade de discussão a respeito do tema no período.

Ainda no século XIX temos abordagens com influência dos estudos, principalmente, folclóricos. Destacamos cinco autores que consideramos importantes nesse período: o folclorista Jacob Grimm e sua obra *Mitologia alemã* (1835); o historiador Jules Michelet e sua obra *A feiticeira* (1862); o historiador Henry Charles Lea e sua obra *História da Inquisição da Idade Média* (1888); o antropólogo James Frazer e a sua obra *O ramo dourado* (1890); e o folclorista Charles Leland e sua obra *Aradia: o Evangelho das bruxas* (1899).

Sem citar os ocultistas e as bruxas praticantes que estavam escrevendo sobre magia, no início do século XX, muitas pesquisas sobre magia e bruxaria surgiram no campo acadêmico, como a da egiptóloga e folclorista Margaret Murray, que escreveu *O*

culto das Bruxas na Europa Ocidental (1921); o historiador Montage Summers, que escreveu *História da bruxaria e demonologia* (1926); o antropólogo Evans-Pritchard, que escreveu *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* em 1927, publicado em 1937, e o antropólogo Arno Runeberg, que escreveu *Bruxaria, demônios e magia da fertilidade* (1947).

Apesar dessas obras, os estudos tomaram força a partir da década de 1960 com autores como: o antropólogo e historiador Caro Baroja e sua obra *As bruxas e o seu mundo* (1961), o historiador Carlos Ginzburg e sua obra *Os andarilhos do bem* (1966), o historiador Robert Mandrou e sua obra *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII* (1968), o médico Alfred Maury e sua obra *Magia e Astrologia* (1970), o antropólogo e historiador Alan MacFarlane e sua obra *Bruxaria em Inglaterra Tudor e Stuart* (1970), o historiador Keith Thomas e sua obra *Religião e o declínio da magia* (1971), o historiador Norman Cohn e sua obra *Os Demônios Internos da Europa* (1975), o historiador Jean Delumeau e sua obra *A história do medo no Ocidente* (1978), o historiador Jeffrey Russel e sua obra *História da Bruxaria: feiticeiras, hereges e pagãs* (1980), o historiador Francisco Bethencourt e sua obra *O imaginário da magia* (1987), a historiadora Laura de Mello e Souza e sua obra *A feitiçaria na Europa Moderna* (1987), o historiador Brian Levack e sua obra *A caça às bruxas na Europa moderna* (1987), o historiador Carlos Roberto F. Nogueira e sua obra *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão* (1991), o historiador José Pedro Paiva e sua obra *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774* (1997), entre outros. A maioria dessas obras citadas estavam dedicadas a entender o fenômeno da bruxaria, em sua grande maioria relativo à Europa cristã ocidental, com exceção do Evans-Pritchard, que pesquisou o fenômeno na região do Sudão anglo-egípcio.

Todos os autores citados contribuíram para a abertura e aprofundamento de um campo de investigação, paralelo aos escritos de praticantes, que juntos inauguraram no século XX, o retorno à magia e à bruxaria, cujos estudos do passado foram possíveis devido a disponibilidade de fontes referentes sobre o tema, incluindo bulas, manuais, tratados e documentos inquisitoriais. O século em questão foi marcado por diversos movimentos de praticantes ocultistas e bruxas, de feministas e, também, de pesquisadores, que buscaram compreender o fenômeno de forma acadêmica. No que concerne ao âmbito acadêmico, as abordagens são múltiplas. Laura de Mello e Souza em seu livro *A feitiçaria na Europa Moderna*, de 1987, apresentou três correntes as quais muitos dos autores citados acima foram enquadrados: as primeiras duas correntes surgidas no século XIX abordam,

segundo a autora, a credulidade e o ceticismo: (1) o *romântico*, que entende a bruxaria como algo concreto e tem o Michelet (1862) como grande expoente, que contribuiu com os alemães que acreditavam na bruxaria como resquício pagão; (2) o *racionalista*, que acredita na bruxaria como uma construção mental e a considera como uma ilusão. Temos Mandrou (1968) como grande expoente dessa corrente. No século XX, com o florescimento antropológico sobre o tema, surge a corrente *antropológica*, que segundo a autora, tem o Evans-Pritchard como representante. Essa corrente tende a analisar a bruxaria como uma manifestação da visão coletiva.

Já os autores Russell e Alexander (202, p. 67-71) destacaram quatro correntes de interpretação do fenômeno da bruxaria na Europa. A primeira é a *liberal*, que não acredita na existência da bruxaria e a compreende apenas como um fenômeno repressivo imposto pela igreja para afirmar o seu poder; a segunda é a *folclórica*, que segundo os autores tem raiz nos estudos da Margaret Murray e do James Frazer e na sua afirmação de que a bruxaria é a sobrevivência de uma antiga religião; a terceira é a *História Social da Bruxaria*, que também acredita na inexistência da bruxaria (ao contrário da feitiçaria) e em uma superstição difundida socialmente; e por fim, a *História das ideias* que acredita na reunião de diversas ideias ao longo dos séculos que desembocaram no conceito de bruxaria.

Apresentado essas diferentes correntes de análise, ressaltamos que a nossa pesquisa inaugura uma nova forma de investigar as práticas mágicas entendidas como feitiçaria ou bruxaria, tendo a fusão da corrente romântico-antropológica, apresentadas pela autora Laura de Mello, como a base e somada a perspectiva cosmohistórica. As correntes apresentadas pelos autores Russel e Alexander, não se aproximam do nosso modo de entender e analisar a bruxaria/feitiçaria.

Temos alguns pontos a ressaltar: (1) acreditamos na existência da prática de magia e da bruxaria e ainda que digam que nossa crença não importa, afirmamos que a crença dos sujeitos que analisamos é o que importa para nós e para eles a magia existia; (2) a bruxaria e a feitiçaria, no âmbito de suas similaridades, são reuniões de práticas mágicas antigas, sobreviventes e modificadas ao longo do tempo. O problema é que o caráter diabólico dessas práticas era, geralmente, decretado pela igreja e não pelos praticantes. Assim sendo, muito do que analisamos não se enquadraria nos conceitos elaborados pela cristandade, que tentou sistematizar algo multifacetado, já que tentamos analisar o sujeito a partir da visão dele próprio, ainda que indiretamente; (3) de acordo com a nossa própria pesquisa, o que foi considerado feitiçaria e bruxaria pela inquisição e pelo olhar europeu

e cristão na região delimitada, nada mais foi do que as práticas "folclóricas" ou "pagãs" antigas dos indígenas, o que corrobora em parte com a afirmação da corrente romântica. Vale deixar claro que reconhecemos os problemas que envolvem essa corrente e não estamos de acordo com a sua totalidade[9].

Um dos autores herdeiros da corrente romântica e que influenciou a nossa pesquisa foi o italiano Carlo Ginzburg, que além de nos emprestar a metodologia que utilizamos nesta pesquisa, também nos influenciou com as suas obras sobre o universo da bruxaria e da feitiçaria, utilizando como fontes os documentos inquisitoriais. Em sua obra *Os andarilhos do Bem* (1966) o autor abordou uma prática rural de fertilidade na região do Friul, na Itália, no século XVI. Nessa pesquisa ele se debruçou sobre a feitiçaria e os cultos agrários dos povos chamados de Benandanti, povos subalternos, e identificou que existe um certo substrato xamânico antigo sobrevivente. O mesmo aconteceu em *História noturna* (1989), onde o autor investigou o sabá das bruxas e comparou-o aos cultos antigos do tipo xamânico de diferentes regiões da Europa e da Ásia, que tinham como característica central a capacidade de abandonar o corpo, realizar operações mágicas e ter contato com os espíritos. Em outras palavras, o autor mostrou que há vestígios culturais resultantes de interações ancestrais entre diversas populações da Eurásia. Esses vestígios culminaram nas crenças populares sobre magia e feitiçaria na Europa entre os séculos XVI e XVIII, que foram sistematizadas pela Igreja Católica e reinterpretadas como bruxaria, seus pactos diabólicos e suas reuniões noturnas.

O mesmo esquema de resquícios de tradições antigas encontradas sob a alcunha de bruxaria ou feitiçaria diabólica acontece também em Mairi Belém colonial. Ao analisarmos as práticas que foram incriminadas como feitiçaria diabólica, nos casos de Ludovina e Sabina, percebemos que as práticas nada mais eram do que as ações antigas do universo indígena que existiram paralelamente ao cristianismo recém-chegado na região. Ou seja, os rituais tradicionais dos povos considerados indígenas que coexistiram são os que vão compor a feitiçaria, a bruxaria, suas reuniões noturnas e seus pactos diabólicos dentro da visão cristã. Sobre isso discutiremos durante o trabalho.

[9] Não queremos dizer que a bruxaria é uma religião sistematizada e antiga que sobreviveu à perseguição da igreja, pois temos consciência de que todas as práticas mágicas em algum grau eram associadas a bruxaria diabólica e elas são múltiplas e diversas. Desse modo, as diferentes práticas "folclóricas" indígenas encontradas no Brasil também foram julgadas e denominadas como bruxaria ou feitiçaria diabólica pelo olhar cristão. O problema dessa corrente está na generalização e também na afirmação, muitas vezes, da existência de algo sistematizado. Adiante, voltaremos a discutir sobre esse tema.

Retornando aos estudos acadêmicos, no que diz respeito aos autores brasileiros sobre os estudos mágicos, temos as primeiras pesquisas sobre o tema na década de 1980, tendo os historiadores Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas como os pioneiros. Ambos utilizaram os documentos inquisitoriais como fontes de pesquisa e, assim, abriu-se um campo de estudo sobre as práticas mágicas no Brasil, que influenciou diversos outros pesquisadores. A magia e o pensamento sobre as religiosidades também estiveram presentes em obras brasileiras que fizeram uso de outros tipos de fontes no início do século XX. Sobre a temática no Brasil do Período Colonial temos, por exemplo, a obra do sociólogo Gilberto Freire, *Casa Grande & Senzala* (1933), que apesar de seu foco estar voltado para a formação da sociedade brasileira, o autor deu certa atenção aos aspectos da cultura e religiosidade, afirmando que durante o contato, houve troca religiosa entre europeus, africanos e indígenas, o que ele denominou de "corrente mística" (Freire, 2006, p. 409). A obra do Freire é a pioneira em abordar, ainda que de passagem, esse aspecto. Os conceitos de magia, feitiçaria e bruxaria, aparecem entrelaçados em suas obras para se referir a qualquer contato e manipulação com o sobrenatural. Além disso, ficou evidente na obra do autor, que foi no quesito amoroso que residiu a maior parte dos rituais de magia.

Temos também a obra do historiador e sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, intitulada *Visão do Paraíso* (1959), que o abordou o imaginário religioso, como os mitos edênicos que estavam inseridos no imaginário do Período Colonial no Brasil e que foram heranças da visão de mundo e mentalidade ibérica. Essa obra foi fundamental para as pesquisas dos autores Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas. Ambos publicaram obras na década de 1980 tendo como referência a obra de Holanda. Souza publicou *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial* (1986) e Vainfas publicou *Trópicos do Pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil* (1989). Essas obras foram muito significativas para dar impulso aos estudos sobre as religiosidades e práticas mágicas no Brasil Colonial, utilizando fontes inquisitoriais.

Laura de Mello e Souza em sua obra citada, em contraste com a ideia de paraíso de Holanda, afirmou que a dualidade estava muito presente no imaginário, dando ênfase também ao inferno. Os conceitos de bruxaria e feitiçaria também foram utilizados de forma sinônima em seu trabalho, assim como eram encontrados na documentação inquisitorial. Souza não realizou microanálises, mas buscou analisar as práticas mágicas e a religiosidade popular no Brasil Colonial e apresentou diversos casos, desde o século

XVI até o século XVIII, partindo dos estudos das mentalidades. Além disso, a autora foi a pioneira em analisar os documentos inquisitoriais da Visitação ao Grão-Pará.

Ronaldo Vainfas, por sua vez, apesar de se debruçar sobre os casos referentes a sexualidade e a moral na colônia, na obra citada, utilizou os documentos inquisitoriais e citou alguns casos de magia amorosa, que segundo ele, era uma das práticas mais utilizadas para questões eróticas, afetuosas e matrimoniais. Em *Heresia dos índios* (1995), Vainfas apresentou o cruzamento entre o universo indígena tupi e o universo do colonizador, apontando para as práticas de santidade de Jaguaripe como hereges, assim como indica o título da obra. Apesar do espaço investigado pelo autor ser a Bahia, no século XVI, essa obra foi de fundamental importância para pensar o contato entre colonizador e indígenas. Dois anos depois, em *Confissões da Bahia* (1997) o autor contribuiu ao problematizar as análises dos relatos feitos ao "pé da letra", já que o autor é um dos primeiros a questionar e refletir sobre os filtros culturais dos depoentes e do Santo Ofício ao ressaltar o medo das pessoas perante o visitador e a ignorância dele diante dos costumes indígenas (VAINFAS, 1997: 27).

Outros autores também se destacaram, principalmente pelas pesquisas realizadas sobre o norte do país, como Sônia Siqueira, que se dedicou ao Pará e Luiz Mott, que se debruçou sobre o Maranhão, ambos no Período Colonial. Sônia Siqueira, que publicou outras obras sobre a Inquisição, em seu texto *Inquisição e marginalidades: o caso do Pará*, de 1996, apresentou as discrepâncias entre o centro e as margens, o centro sendo o lugar com mais valores, mentalidades e instituições referentes ao ocidente e as margens sendo o novo lugar, ou Novo Mundo, que se separava do centro em questões geográficas e culturais. A colonização, segundo a autora, seria a responsável pela articulação e diálogo centro-margens, tendo grandes esforços na integração cultural consciente e inconsciente. Além disso, Siqueira afirmou que na busca por compreender as margens, a partir da "visão dos que estão em baixo", foi proposto o problema dos mestiços e de suas marginalidades (1996, p. 113 -115). A autora tratou do Pará, no século XVIII, como as margens da colonização, comparado ao nordeste, que era o centro. Afirmou também que foi tardiamente incluído no processo colonizatório e indicou para o século XVII o número de cinco pessoas processadas e para o século XVIII o número de 46 pessoas processadas (Siqueira, 1996, p. 37). Mott, em *A Inquisição no Maranhão*, de 1994, focou seus estudos nos casos sobre sexualidade, trazendo à luz da historiografia personagens marginalizados, excluídos da história e punidos por suas práticas distintas das impostas pela moralidade cristã. Além disso, o autor fez um apanhado sobre os "crimes" registrados no tribunal

nessa região e afirmou que dentre os desvios de fé o mais comumente encontrado foi a feitiçaria.

Dos escritos mais recentes, ou seja, dos últimos 20 anos, destacamos a obra *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, de 2008, da autora Daniela Calainho, focada nos processos híbridos entre as práticas mágicas africanas e católicas, tanto no Brasil quanto em Portugal. Além dela, destacamos também o trabalho do Yllan de Mattos, *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)* publicado em 2012, porém, este estudo não era centrado nas práticas de magia, mas consistia em um estudo abrangente sobre a Visitação do Grão-Pará. Do mesmo autor, diretamente sobre o que nos interessa nesta pesquisa – as práticas mágicas –, o artigo *Inquisição e sociedade no ultramar: religiosidade e práticas culturais ao tempo da Visitação do Grão-Pará (1763-1769)*, publicado em 2006, ofereceu-nos uma ênfase na religiosidade.

A região do Grão-Pará e as práticas mágicas encontradas por meio dos documentos inquisitoriais, são relativamente bem estudadas. A maioria dos estudos sobre a região do Grão-Pará focou a atenção no período da Visitação do Santo Ofício tendo como base o livro da Visitação transcrito e publicado pelo Amaral Lapa em 1978. Em síntese, essas pesquisas apontam, em sua grande maioria, para a atuação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará, desde 1763 até 1769. Grande parte dos autores afirmam que o Tribunal nesse período já estava declinando e as Visitações já quase não existiam mais, sendo a região delimitada uma exceção. Os estudos também apontam para os "crimes" identificados no período da Visitação, de maioria no âmbito da religiosidade, como as práticas mágicas que envolvem a prática de curar, os pactos demoníacos, as magias para amor, para adivinhações, entre outras. A pioneira nesse estudo, Laura de Mello e Souza, ao investigar essa região, registrou que num total de 47 casos, 21 eram de feitiçarias e 9 de práticas mágicas (Souza, 1986, p. 16). Além disso, essas pesquisas valorizaram os indígenas como atores sociais, sendo agentes dos processos de transformações que foram necessárias nesse período.

Em nosso mapeamento sobre os últimos estudos das práticas mágicas na área delimitada, que geraram Monografias, Dissertações ou Teses acadêmicas, a partir de documentos inquisitoriais, nos últimos 30 anos, encontramos 12 pesquisas de autores historiadores: Pedro Marcelo Pasche Campos (1995), Evandro Domingues (2001), Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), Carlos Henrique Alves Cruz (2013), Rodrigo Rocha da Cunha (2013), Daniele Baptista Martins Ribeiro (2014), Sarah dos Santos Araújo (2015),

Thiago Gomes Bezerra (2015), Lidiane Vicentina dos Santos (2016), Virgínia Goudinho de Souza Silva (2016), Amanda Martins Olegário e Kalil Campos Casseb (2019) e Mayara Aparecida de Moraes (2019).

A Dissertação de Mestrado, datada de 1995, construída pelo historiador Pedro Marcelo Pasche de Campos, intitulada *Inquisição, magia e sociedade: Belém, 1763-1769*, analisou as relações entre magia e sociedade, na região do Grão-Pará, por meio do Livro da Visitação do Santo Ofício. O autor analisou a Inquisição, entre questões religiosas e o Estado, as reformas, a política pombalina e sua relação com a Inquisição, os jesuítas, a Visitação e, por fim, as artes mágicas da região entre conjuros, feitiçarias e pactos demoníacos.

Em 2001, veio à tona Dissertação de Mestrado do autor Evandro Domingues, intitulada *Pedagogia da Desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre às práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*, que analisou a desconfiança da Inquisição sobre as práticas e o intuito em civilizar e cessar com os "desvios" daquela sociedade. O autor se debruçou sobre os Editos de Fé, que apontavam os desvios e as heresias, abordou a presença do inquisidor e sua influência nos conflitos e preconceitos, analisou o papel dos confessores que fortaleciam o estigma da heresia e, por fim, abordou questões relacionadas aos elementos da religião.

Realizada pelo pesquisador Almir Diniz Carvalho Júnior, datada de 2005, em formato de Tese de Doutorado, temos o trabalho intitulado *Índios cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769).* Nele, o autor abordou o modo como os indígenas inseridos no espaço colonial passaram a incorporar características novas influenciados pelo processo de evangelização. O autor posicionou seu olhar sobre metade do século XVII até segunda metade do século XVIII, observando como os sujeitos articularam questões religiosas e morais coloniais cristãs com o universo cosmológico tupi para construir seus espaços naquele mundo novo.

A Dissertação de Mestrado do pesquisador Carlos Henrique Alves Cruz, foi publicada em 2013, com o título *Inquéritos Nativos: os pajés frente à Inquisição.* Nessa Dissertação, o autor estudou as práticas que ele denominou de pajelanças, contidas nas descrições de viajantes dos séculos XVI e XVII, e as práticas encontradas nas denúncias inquisitoriais do século XVIII. Analisando como os Pajés transformaram suas tradições por meio do contato colonial e interétnico, o autor destacou a influência dos missionários e da catequização como responsáveis pelas mudanças simbólicas, nas quais os Pajés atuavam para ampliar sua clientela, incluindo os cristãos.

No mesmo ano de 2013, tivemos a quinta pesquisa realizada por Rodrigo Rocha da Cunha, uma Dissertação denominada *Entre moléstias e feitiços: o cotidiano e a repressão religiosa contra os curandeiros na Capitania do Grão-Pará (1750 – 1800).* O autor se debruçou sobre os casos de curandeirismo de povos negros, brancos e indígenas, para afirmar que esses curandeiros foram inseridos na ordem colonial por meio de suas práticas e, para isso, rearticularam suas religiosidades com as práticas de cura dos outros grupos presentes, com o intuito de se inserir no processo colonial.

A Dissertação da pesquisadora Daniele Baptista Martins Ribeiro, datada de 2014, foi intitulada *Pelo Santo Poder da Cruz: as acusadas pela Terceira Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão no século XVIII.* O trabalho da autora teve foco em analisar a relação entre o poder punitivo da Visitação do Santo Ofício e as ações mágicas como benzimento e cura realizados por mulheres curandeiras, afirmando que essas práticas se transformaram em crimes com a instalação da Visitação por possuírem posição de destaque naquela sociedade.

A pesquisadora Sarah dos Santos Araújo, publicou em formato de Monografia, disponibilizada em 2015, o trabalho denominado *À espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773).* A autora buscou analisar, por meio dos documentos inquisitoriais – denúncias e processos –, os sentimentos e as representações do medo para entender a realidade e o cotidiano da população colonial. Vale mencionar que esse trabalho foi desenvolvido sob orientação do Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior, já citado neste levantamento.

Em 2015, também, o pesquisador Thiago Gomes Bezerra, lançou seu trabalho intitulado *Inquisição e poder: um comissário do Santo Ofício na "Amazônia" portuguesa (1745-1763).* Nessa Dissertação de Mestrado, o autor abordou a trajetória do padre Caetano Eleutério de Bastos, que chegou ao Grão-Pará em 1720 e se tornou Comissário da Inquisição em 1745. Além de analisar as táticas do padre para ascender socialmente, o estudo também examinou o contexto social que influenciou a formação de diversos funcionários da Inquisição durante o século XVIII e analisou os crimes e a produção das "verdades" no discurso inquisitorial.

A pesquisa de Lidiane Vicentina dos Santos foi a nona investigação sobre o tema na região. Uma Dissertação de Mestrado, disponibilizada em 2016, intitulada *"Terra Inficcionada": as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia portuguesa setecentista.* Nela, a autora se debruçou sobre as práticas mágico-religiosas dos indígenas e seus descendentes, em meados do século XVIII até o final da Visitação

do Santo Ofício. Ela buscou entender como os "índios coloniais" se articularam social e culturalmente ao serem inseridos no mundo colonial, destacou a circulação de saberes e as operações mágicas utilizadas pelos "feiticeiros" índios para sobreviverem naquele contexto, levando em consideração a relação entre os indígenas e o Santo Ofício e as experiências compartilhadas.

Virgínia Goudinho de Souza Silva, por sua vez, realizou a décima pesquisa sobre o tema, intitulada *O último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII*, disponibilizada em 2016. Nessa Dissertação, a autora investigou as condições sociais dos curandeiros feiticeiros na região do Grão-Pará durante a colonização, objetivando também compreender se a atuação do Santo Ofício nessa região diferiu das visitações anteriores a outras regiões do Brasil Colonial. Goudinho de Sousa Silva também analisou a troca cultural dos encontros de imaginários, crenças e tradições que, segundo ela, resultaram em novos conhecimentos e práticas.

Encontramos também a Monografia dos autores Amanda Martins Olegário e Kalil Campos Casseb, apresentada em 2019, que aborda as práticas mágicas indígenas como resistência ao modelo colonial imposto. O trabalho, intitulado *O poder da feitiçaria: a utilização das práticas mágico-religiosas como forma de resistência ao modelo colonial durante a Visitação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)***,** buscou compreender relações de gênero e raça a partir dos documentos inquisitoriais no Grão-Pará e Maranhão na metade do século XVIII.

Por fim, a última pesquisa encontrada foi a da Mayara Aparecida de Moraes, que apresentou sua Dissertação de Mestrado, também no ano de 2019, intitulada: "*Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos": curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-1773).* A autora objetivou analisar os casos de magia, abordando as práticas de curandeirismo em paralelo com os tratados médicos do período, mostrando assim as influências mútuas entre eles. Além disso, ela analisou o hibridismo cultural existente nessas práticas.

Todas essas pesquisas foram de fundamental importância para a nossa investigação, principalmente para compreender o contexto, as fontes, as relações, as práticas e a forma de interpretação de cada autor. Todas elas deram contribuições significativas para o estudo da história desses sujeitos e do espaço colonial delimitado. Ao analisá-las, pudemos identificar diversas contribuições, mas também algumas lacunas – talvez por não terem sido o foco de certos autores. Percebemos que algumas dessas pesquisas, mesmo se propondo a investigar as práticas mágicas, debruçaram-se muito

mais sobre o funcionamento do Tribunal do Santo Ofício e suas relações sociais, do que sobre as práticas em si e seus praticantes. Outro ponto que identificamos, de forma geral com esse levantamento, é que algumas pesquisas também não problematizaram certos conceitos, tampouco as formas eurocêntricas de entender, analisar e escrever a História. Tais lacunas, entre outras, pretendem ser preenchidas com o desenvolvimento desta pesquisa, com o intuito de oferecer novas possibilidades de interpretação e novas discussões para enriquecer ainda mais os estudos sobre o tema.

No que tange aos conceitos que foram abordados nesta Tese a respeito do termo *magia, feitiçaria e bruxaria*, muito foi discutido dentro dos próprios capítulos, mas para uma compreensão prévia do leitor, gostaríamos de registrar que este trabalho foi ancorado em conceitos de magia que, por sua vez, distanciam-se da ideia demonizada da prática mágica. Sabemos que o conceito demonizado do ato mágico partiu de uma perspectiva dos inquisidores, da visão eurocêntrica do mundo alheio e dos discursos institucionais da igreja; e além disso, tal abordagem foi ainda reproduzida por alguns pesquisadores do tema. Com o cuidado para não incorrer no mesmo equívoco, tentamos analisar as práticas e interpretá-las com uma maior proximidade possível do sujeito praticante. Tomamos como significado do termo magia o mesmo que Francisco Bethencourt (2004) designou em sua pesquisa: dos praticantes de magia enquanto interlocutores entre os mundos natural e sobrenatural; dessa forma, a magia seria a capacidade de agir e transformar a realidade. Esse conceito de magia é quase um consenso entre praticantes como Papus[10] e Aleister Crowley[11], por exemplo, mas difere destes na sua forma de ser executada, pois o modo como as operações são sistematizadas varia conforme cultura, local, grupo, tradição, povos, espaço e tempo. Os atos mágicos estiveram presentes em quase todas as culturas pelo mundo, resistiram ao tempo, perpassadas por continuidades e rupturas, mas a sua persistência indica alguma eficácia para os praticantes. A nomenclatura *magia*, descende da palavra grega *mageia*, que foi concebida a partir da palavra *magus*, como eram chamados os sacerdotes persas. De tempos remotos à contemporaneidade, a magia, sua crença e práticas atravessaram o tempo e o espaço, sendo ainda um tema muito

[10] Papus foi um escritor, ocultista e médico francês, fundador do Martinismo Moderno. Nascido em 13 de julho de 1865 e falecido em 25 de outubro de 1916, Papus foi membro da Irmandade Hermética da Luz e da Ordem Hermética do templo da Aurora Dourada, e além disso, cofundador da Ordem Cabalística da Rosa-Cruz.

[11] Aleister Crowley foi um escritor, mago e ocultista britânico, nascido em 12 de outubro de 1875 e falecido em 1 de dezembro de 1947. Foi membro da Ordem Hermética da Aurora Dourada e da *Ordo Templi Orientis*. Além disso, foi influente ocultista, também responsável pela criação da doutrina conhecida como Thelema e da ordem *Astrum Argentum*.

questionado e pesquisado por autores contemporâneos, o que indica algum grau de permanência ao pensarmos em uma longa duração.

Quanto às noções de *feitiçaria*, frisamos que, dentro do espaço, tempo e da documentação utilizada para esta investigação, o termo foi cunhado para negativar e criminalizar as práticas de magia; ou seja, ele demonizou as atividades mágicas. Por isso, no decorrer deste trabalho, optamos por problematizar o termo, recusando-nos a utilizá-lo para denominar as práticas indígenas desse período. O mesmo ocorre com o termo *bruxaria*, que também é entendido como um delito pelo corpo inquisitorial e consequentemente pela população sob a sua influência. Certamente, as mulheres praticantes nesse recorte temporal não se intitulavam assim, pois estariam confessando um crime. Deixamos claro que essa reflexão se aplica somente ao tempo investigado, ou seja, queremos dizer que na contemporaneidade, o termo tomou significados menos pejorativos, o que possibilita o seu uso.

Outro termo que consideramos importante comentar é a palavra *índio*, que para o propósito deste trabalho, foi substituído pelo termo *indígena*. O termo *índio ou índia* só aparecerá nesta pesquisa quando for referente à alguma descrição de relato em fonte primária – a fim de respeitar a hermenêutica da própria fonte – ou quando citarmos alguém que utilize o termo. Isso porque, como se sabe, a reflexão em torno desse vocabulário não existia no século XVIII, então, em algumas ocasiões, nós preservamos a forma original da época para ser fiel às narrativas. Também salientamos que palavras como *Diabo*, *Demônios* e *Pajé* são frequentemente escritas com letras maiúsculas, da mesma forma que *Deus*. Essa prática reflete o reconhecimento de que essas entidades/forças/espíritos/divindades possuem significados importantes em diferentes culturas e crenças, e que, por isso, devem ser grifadas de forma equivalente.

Referente aos resultados, às problemáticas e às contribuições desta pesquisa, gostaríamos de ressaltar que focar no sujeito, nas suas práticas e em suas simbologias, foi uma forma de resolver a problemática do estudo da magia ter sido feita, na maioria esmagadora dos casos, por meio de um olhar alheio e, geralmente, preconceituoso. É claro que sabemos os limites, perigos e obstáculos dessa forma de tentar analisar as ações mágicas pelo olhar dos praticantes, se não temos o registro direto. No entanto, consideramos mais pertinente buscar esse olhar nas entrelinhas dos documentos, do que repetir as descrições inquisitoriais sobre elas. Além disso, tentamos nos diferenciar da maioria das análises que se debruçaram sobre as práticas, que mantiveram o foco maior sobre o Tribunal do que sobre os acusados; ou seja, se a proposta é analisar as práticas

mágicas, não encontramos sentido em analisar a instituição responsável por sua criminalização de forma a ocupar a maior parte das páginas da pesquisa. Assim, esta proposta busca corrigir o problema do silenciamento dos acusados ou dos desvios de suas falas em Mesa Inquisitorial e, também, da visão eurocentrada sobre o assunto. Seria como tentar elaborar uma História de quem não teve a oportunidade de contá-la, ou oferecer novas interpretações para as Histórias que foram contadas por meio de filtros opressores.

Também foi pertinente refletir sobre a importância de buscar conceitos que partem da história dos sujeitos, dando voz a eles. Muitos conceitos foram arrancados de territórios europeus e foram transpostos para outros lugares, o que pode ser um equívoco, pois suplanta noções alheias da cosmovisão da região estudada, tendo em vista que a categoria indígena é multifacetada e, portanto, encerra diversas cosmovisões dentro de si mesma; logo, isso precisa ser levado em consideração nas investigações.

Também buscamos uma abordagem mais específica, distanciando-nos de afirmações genéricas. Por exemplo, o não uso de expressões como "América ou Amazônia portuguesas", é uma escolha que advém da consciência de que tais conceitos asseguram o poder e a dominação do território pelos portugueses, sem levar em consideração que o contexto permaneceu com suas pluralidades mesmo em meio à colonização. Essas delimitações territoriais e consequentemente seus títulos eurocentrados não faziam sentido algum para a mentalidade indígena. Estamos nos referindo, então, a um espaço que tinha a maioria da população indígena; logo, como esse espaço poderia ser chamado de português e aderir a nomenclaturas alheias aos nativos? Essas e outras questões estão disponíveis nos capítulos da Tese. Além disso, gostaríamos de comentar que a Visitação do Santo Ofício na região do Grão-Pará teve a maioria dos códices referentes às práticas de magia com o número maior de homens do que de mulheres. Igualmente interessante é a informação de que quase não houve casos de cristãos-novos nesse recorte, o que difere de outras Visitações no Brasil, o que faz com que esta Tese colabore com as teorias já traçadas a esse respeito por outros autores.

No desdobramento e na construção da Tese, tecemos novas reflexões que contribuem para o debate historiográfico. Foi possível depreender, com a análise da historiografia sobre a região, que a história da cidade de Belém é, em grande medida, uma história eurocêntrica, e que essa realidade ainda é pouco modificada. A história da região, por exemplo, começa a ser contada a partir da chegada dos portugueses, excluindo totalmente sua história pré-colonial. Por isso, nosso trabalho contribui para problematizar o olhar eurocêntrico dado às fontes e à história da cidade, buscando valorizar as diversas

tradições históricas que conviveram naquele espaço de forma paralela, e desconstruindo ideias eurocentradas – como a de que Castelo Branco[12] teria sido o "descobridor" da região, por exemplo, algo recorrente nos livros de História sobre Belém.

Foi possível refletir também sobre o fato de a região ter tido uma colonização tardia, e que a penetração da estrutura colonial só se deu, de forma mais evidente, apenas a partir de meados do século XVIII, o que contribuiu para pensar que a conversão cristã não foi generalizada e que as negociações também tiveram participação indígena. Ademais, inferimos que houve resistência de práticas mágicas que nem sempre eram híbridas com o catolicismo, ou seja, não houve um hibridismo cultural generalizado. Inferimos também que não havia presença significativa de funcionários do Tribunal do Santo Ofício no início do século XVIII, pois apesar de existirem funcionários do Tribunal na região, eles não exerciam tanto poder, como veremos no decorrer desta Tese.

A partir desta pesquisa foi possível inferir, ademais, que não houve um declínio significativo da magia no século XVIII[13], visto que, além da Europa, temos no Brasil os diversos casos e práticas sendo tratadas durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará no século em questão. Aquele século foi marcado por um movimento intelectual conhecido como Iluminismo, período caracterizado como da razão e da luz, que exaltava o conhecimento racional em detrimento da fé, das crenças e subjetividades. Esse movimento incentivou o ceticismo em relação à magia, principalmente entre as pessoas intelectualizadas. É sobre esse período que alguns autores como Robert Mandrou (1979), Keith Thomas (1991), Brian Levack (1988), entre outros, afirmaram que houve um crescente descrédito na figura do Diabo e da bruxa, minimizando a crença em práticas de magia, bruxaria e, também, em assuntos sobrenaturais, relacionando-os às superstições. Porém, no nosso ponto de vista, essa ideia não pode ser generalizada, pois não atende a todos os espaços nesse período em questão, como veremos adiante.

O historiador Mandrou analisou, em seu livro *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*, a consciência jurídica, em uma investigação de Psicologia Coletiva dos magistrados e parlamentares, observando a transformação do crime de feitiçaria em crime de charlatanismo como uma crise de consciência, afirmando também que Lúcifer e a feitiçaria morreram no século XVIII. Para o autor, a mentalidade satânica entrou em crise

[12] Francisco Caldeira Castelo Branco foi um capitão-mor português, nascido em Portugal em 1566 e falecido em 1619. Ele foi o fundador da cidade de Belém do Grão-Pará em 1616.

[13] Os casos de perseguições diminuíram, mas não houve um declínio da magia em si, visto que temos diversos casos de perseguição no século em questão e que, também, não houve significativa mudança na mentalidade ou nas práticas da população em geral.

a partir dos processos sensacionalistas sobre exorcismo, e tal fato teria influenciado o descrédito da bruxaria aos olhos da elite (Mandrou, 1991, p. 253).

Thomas, historiador inglês, em seu livro *Religião e Declínio da magia* (1991), afirmou que o pensamento mágico se tornou obsoleto a partir das primeiras mudanças intelectuais que constituíram a revolução científica e cultural no século XVII na Inglaterra, impulsionada também por outros motivos. Ele afirma que o conceito cartesiano de matéria relegou as crenças mágicas ao mundo puramente mental, onde percebe-se o triunfo da filosofia mecanicista influenciando o fim da concepção animista do universo – que até então era a base para o pensamento mágico. Segundo ele, essas mudanças influenciaram o modo de pensar da elite intelectual e, com o tempo, o próprio pensamento das pessoas em geral. O século XVIII foi, como demonstrou, palco de importantes esforços por meio de manuais, enciclopédias e obras literárias, de divulgação da visão hostil para com as velhas crenças na magia (Thomas, 1991, p. 522-544). Como resultado dessas reflexões intelectuais, o Parlamento Inglês revogou, em 1736, a Lei da Bruxaria[14] (Thomas, 1991, p. 37).

Ainda sobre a natureza dessas mudanças, segundo o historiador Brian Levack, o ceticismo do século XVIII reduziu a magia ao universo dos contos infantis (Levack, 1988, p. 37) e provocou o declínio da bruxaria, que mesmo não sendo um fenômeno simultâneo, foi observável em toda a Europa. O fenômeno do declínio da magia pressupõe um ceticismo em relação à realidade da bruxaria, que teve como importante impulso as mudanças nos sistemas judiciais, a mentalidade dos eruditos (teólogos, filósofos e cientistas) e as condições de vida do povo (Levack, 1988, p. 227-233).

Foi também durante esse século que dois livros italianos sobre feitiçaria foram traduzidos para o português, em Portugal, sob influência da política de Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal[15]: *A defeza de Cecília Farajó* de Giuseppe Raffaelli (o original é de 1769 e a tradução publicada em 1775) e a *Arte Mágica aniquilada* de Scipionne Maffei (o original é de 1754 e a tradução de 1783). Ambas as obras tentaram combater a crença na existência da feitiçaria na Itália e as suas traduções para o português demonstram uma tentativa de expandir essa visão, ampliando o debate científico sobre a magia, num contexto iluminista católico português. Em resumo, o texto

[14] A lei penalizava pessoas que fossem suspeitas ou fingidas de comungar com espíritos malignos, sofrendo penas de multa e prisão.
[15] Sabemos que Sebastião José de Carvalho e Melo só se tornou o Marquês de Pombal em 1777, no entanto é comum as pesquisas se referirem a ele com o título de Marquês, mesmo antes do período indicado. Portanto, decidimos fazer referência a ele como Marquês de Pombal durante este trabalho.

de Raffaelli tenta construir uma base jurídica sólida contra processos de feitiçaria, enquanto o de Maffei define a arte mágica enquanto superstição.[16]

No entanto, ao mesmo tempo em que esses debates científicos aconteciam no campo erudito, as práticas mágicas, a crença e o combate à feitiçaria continuaram existindo. É importante não generalizar o racionalismo iluminista, pois essa visão era relativa aos estudos eruditos da época na Europa em regiões específicas, e alguns casos de acusações de bruxaria e de feitiçaria, em determinadas localidades, fogem dessa generalização, como é o caso dos feiticeiros de Lyon (que entre 1742 e 1745 foram processados e condenados a diversos tipos de torturas, castigos e morte)[17]; das mestiças Joana Pereira de Abreu e Custódia de Abreu (que assumiram, em uma confissão a um padre jesuíta, participar de um congresso noturno mediado por pactos diabólicos em Piauí no século XVIII e suas confissões foram enviadas aos inquisidores em Portugal)[18]; e de Ludovina Ferreira e algumas indígenas em Belém no século em questão. O caso de Ludovina foi levado aos inquisidores em Portugal antes mesmo da Visitação do Santo Ofício chegar em Belém. A Visitação será abordada adiante, enquanto o caso de Ludovina será trabalhado no segundo capítulo.

Mesmo havendo um esforço por parte de Pombal para levar para Portugal um debate científico contra as crenças na feitiçaria, a Visitação do Santo Ofício à região do Grão-Pará no Brasil, que foi um ato político pombalino, teve em seu rol de documentação os maiores casos de confissões e denúncias relativos às práticas mágicas de feitiçaria. Apenas no final do século XVIII, com o Regimento da Inquisição de 1774, é que passamos a ver reflexos de uma mudança na perseguição às práticas de magia[19], pois as práticas de heresias passaram a ser despenalizadas e o Marquês de Pombal nem sempre

---

[16] *Cf*. RAFFAELLI, Giuseppe. *Traducção da defeza de Cecilia Faragó, accusada do crime de feitiçaria: obra útil para desabusar as pesoas preoccupadas da arte magica, e os seus pretendidos effeitos*. Tradução de, José Dias Pereira. Lisboa: Off. Manuel Coelho Amado, 1775; MAFFEI, Scipionne. *A arte magica anniquilada do marques Francisco Scipaõ Maffeo, traduzida da lingua italiana na Portugueza.* Tradução de José Dias Pereira. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1783.

[17] O caso dos feiticeiros de Lyon aconteceu em pleno século XVIII e tratou de um grupo secreto que invocava um anjo chamado Uriel para conseguir encontrar tesouros escondidos. A posse de literatura considerada satânica (neste caso as *Clavículas de Salomão*) convenceu a justiça secular de Lyon a condenar o grupo. Cf. BEAUME, Henri. *Les sorciers de Lyon: Épisode judiciaire du XVIII e siècle*. Dijon: Imprimerie de J.-E. Rabutot, 1868.

[18] O caso das confissões das mestiças não gerou processo e ele foi arquivado, mas o padre jesuíta Manuel da Silva encaminhou as confissões para a Inquisição de Lisboa em 1758, o que pode atestar que a crença nos sabás e nas bruxas ainda existiam e que havia, por parte da igreja, uma vontade de castigá-las ou corrigi-las. Este caso foi estudado pela historiadora Carolina Rocha no livro *O sabá do sertão: feiticeiros, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758).* Paco editorial: 2015.

[19] Brian Levack (1988) comenta que, na Alemanha, a última execução de bruxaria ocorreu em Kempten, no ano de 1775.

era de acordo com a prática da tortura. No entanto, isso não atesta que a população tenha mudado a sua mentalidade em torno da magia e tenha deixado de praticar ou de demonizar os praticantes; não assegura tampouco que não houve perseguição e nem punição por parte dos tribunais.

Por fim, acreditamos que a nossa pesquisa contribuiu para os estudos da História da bruxaria, especificamente o século XVIII, que foi entendido por muitos pesquisadores como o "Século da luz" em que se colocavam em xeque as crenças na bruxaria. Além disso, há significativa contribuição para a Nova História Indígena, trazendo um novo olhar e novas possibilidades para pensar, também, a História do Brasil no período colonial. Todos os resultados, problemáticas e contribuições aqui levantados serão discutidos mais profundamente nos próximos capítulos.

Para abordar essas e outras questões, a presente Tese dividiu-se em cinco capítulos. O primeiro capítulo intitulado *Mairi Belém no século XVIII* pretendeu analisar o contexto da região para dar visibilidade ao cenário onde viveram nossos sujeitos de pesquisa. Então, no primeiro tópico buscamos conhecer a região, levando em consideração os indígenas que lá estavam antes da chegada dos portugueses; no segundo tópico apresentamos a influência europeia e a colonização tardia com o objetivo de apresentar ao leitor as transformações ocorridas a partir de então, com suas rupturas e suas continuidades; no terceiro buscamos apresentar um resumido relato sobre a Visitação do Santo Ofício na região com o mesmo objetivo e, por fim, no quarto tópico relatamos o cenário mágico na região, apresentando alguns casos para melhor entendimento das práticas que ali circulavam, incluindo discussões a respeito de conceitos como magia e feitiçaria.

Investigando o caso específico de uma mulher praticante de Magia *Pajé*, no segundo capítulo intitulado *Ludovina Ferreira*, apresentamos uma análise sobre sua história e suas práticas. No primeiro tópico, buscamos contar sua história e como sua imagem feminina estava sendo representada; em seguida, no tópico seguinte, analisamos toda a documentação que tivemos acesso que versava sobre ela ou que a citava de alguma forma. No terceiro tópico esmiuçamos as práticas de Ludovina, buscando apresentar sua resiliência e suas continuidades. Este tópico objetivou conhecer o universo simbólico da praticante, buscando os significados de cada gesto, objeto e palavras usadas nos rituais e as motivações do uso desses procedimentos. Analisamos também, em seguida, os elementos rituais e problematizamos a associação ao sabá europeu, existente na documentação. Por fim, no quinto tópico, incluímos uma análise sobre a presença da

dança, da in-corporação e dos espíritos nos rituais de Ludovina, buscando a valorização e a compreensão de sua cosmopercepção. Gostaríamos de ressaltar que o nosso discurso neste capítulo não visou abordar um "purismo"[20] de práticas mágicas, e que, no caso de Ludovina, a própria documentação dela exprime certa "fidelidade" ao seu universo indígena. Por isso, buscamos descrever a documentação o mais fiel possível, deixando até, de certa forma, esse conjunto "sistematizado", para que o leitor pudesse ter acesso quase diretamente às fontes.

Ainda dedicado aos estudos de caso, desta vez, o terceiro capítulo intitulado *Sabina* analisou sua história e suas práticas de magia *Pajé* híbridas e suas constantes negociações, o que difere bastante do caso de Ludovina. No primeiro tópico apresentamos a sua história; no segundo e terceiro, analisamos toda a documentação encontrada sobre ela; no quarto abordamos as denúncias sobre Sabina no período da Visitação e, por fim, no quinto tópico apresentamos um exame sobre a prática de curandeirismo, visando trazer os elementos de seus rituais e seus significados e, além disso, buscamos compreender como ela foi incorporando, com o tempo, elementos da ritualística cristã em suas práticas.

O quarto capítulo intitulado *A exportação do Diabo: ecos da demonologia euro-cristã* valida a teoria já estabelecida por outros pesquisadores de que houve uma transferência do imaginário e da mentalidade sobre a bruxaria da Europa, especialmente dos países ibéricos, para o Brasil, por meio do pensamento demonológico. Autores como Vainfas, Mello de Souza, Carlos Nogueira, entre outros, já exploraram de maneira convincente essa questão. No entanto, o capítulo vai além dessa transposição, destacando a problemática dessa transferência para a cultura indígena. Os rituais, conforme descritos nos documentos, assumiram uma conotação demonológica, indicando que essa mentalidade também afetou os indígenas e suas práticas. O capítulo, portanto, examina essa dinâmica e problematiza essa influência, que, em certa medida, alterou as práticas, contribuindo para diversos conflitos e negociações, como será apresentado. Ademais, inicia uma discussão sobre a realidade do hibridismo, seja de forma espontânea, necessária para a sobrevivência, ou ainda imposta e compreensível. No tópico um, apresentamos um apanhado geral sobre o Diabo, a Bruxa e a demonologia na Europa e, principalmente na região ibérica para compreensão dessas raízes; no segundo tópico abordamos os ecos do Diabo e da bruxaria no Brasil do Período Colonial; e no último tópico apresentamos a diabolização dos ritos indígenas como uma herança ibérica.

[20] Não acreditamos em purismos, a questão nesta análise envolve a não mistura das práticas indígenas com elementos católicos nos rituais descritos na documentação.

Finalmente, o capítulo quinto intitulado *Os estudos de casos e suas problematizações* oferece reflexões sobre as problemáticas que surgiram durante as análises. No primeiro tópico buscamos discutir a respeito dos conceitos de feitiçaria, xamanismo e pajelança com o intuito de problematizar esses termos e seu uso para descrever as práticas de magia realizadas pelas duas mulheres estudadas nesta pesquisa; no tópico dois discutimos os conceitos que envolvem o hibridismo cultural e as pluralidades culturais encontradas nas práticas analisadas em busca de um melhor conceito para descrever as trocas e saberes das praticantes e, por fim, o último tópico discute a problemática dos conceitos genéricos e fechados que geralmente são utilizados para representar os casos e a região estudada, apresentando a possibilidade do uso de uma Mairi Belém plural no período da colonização.

Para concluir esta Introdução, gostaríamos de relembrar que não trouxemos verdades absolutas e que o intuito geral desta pesquisa, além de investigar e trazer à tona as práticas mágicas das mulheres citadas, também objetivou trazer novas reflexões e discussões para a historiografia sobre o tema e, por fim, oferecer novas formas de interpretar o período e os casos, sem esgotá-los. Levando em consideração que a História é viva e está sempre em construção, acrescentamos que questionar teorias e ideias já expostas por outros historiadores, muitas vezes clássicos, faz parte do nosso ofício. É importante ressaltar que a História não avança ao simplesmente repetir o que foi afirmado por eles, mas sim ao questioná-los. Se esse senso crítico não pudesse existir, a historiografia estaria condenada à estagnação e nossa profissão perderia seu propósito vital. É fundamental, portanto, revisitar, ampliar e enriquecer o conhecimento histórico através de novas perspectivas, metodologias, questionamentos e descobertas, garantindo que a História continue sendo uma disciplina dinâmica e relevante para compreendermos e problematizarmos o passado e o presente de maneira mais profunda e diversa.

1 MAIRI BELÉM NO SÉCULO XVIII

"A minha provocação sobre adiar o fim do mundo
é exatamente sempre poder contar mais uma história.
Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim"
(Ailton Krenak)

Este capítulo, de forma geral, objetivou apresentar o contexto em que os nossos sujeitos de pesquisa estavam inseridos. Além disso, também objetivamos demonstrar como esse cenário foi se modificando com a presença do Santo Ofício e os impactos que o campo da magia foi sofrendo. Por fim, buscamos analisar as práticas mágicas existentes na região para oferecer um panorama geral sobre a localidade.

Para tal, fomos além dos documentos-chave para este trabalho[1] e, também, da bibliografia, que trata sobre a região dentro do recorte temporal. Para o mapeamento da região e do contexto, utilizamos, além das cartas enviadas à Lisboa, obras raras, disponíveis no acervo da Fundação Cultural do Pará, tais como os *"Annaes históricos de Berredo"* escrito em 1748 pelo ex-governador do Estado do Maranhão - que narra acontecimentos políticos e militares desde a chegada e "conquista" dos portugueses na região do Maranhão e Grão-Pará até à segunda década do século XVIII; as *"Noções de História do Pará",* de 1937,organizada de acordo ao programa de ensino e adotada oficialmente no Curso Primário do Estado - que conta a História desde a colonização; e *"Noções de Chorographia do estado do Pará"* de 1919, de Theodoro Braga - que nos ajudou a mapear a divisão territorial do estado e das cidades e sua história; entre outros. Todos esses livros nos ajudaram a compreender a história contada sobre a região. Para mapear o cenário mágico, incluindo o projeto de colonização e a Visitação, utilizamos como fonte o Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, transcrito e publicado por Amaral Lapa em 1978, além de autores como Ernesto Cruz, Arthur Vianna, Silvio Nascimento, Jorge Hurley, Theodoro Braga, Nádia Farage, David Sweet, Ciro Flammarion Cardoso, entre outros.

Por fim, neste capítulo, conhecemos a região em questão, sua sociedade, vivências culturais, religiosas, mágicas e a influência da colonização, juntamente com a chegada da Visitação da Inquisição, já que, como veremos adiante, o projeto da Visitação estava intimamente ligado à política pombalina e a influência da Coroa na região e isso afetou o

[1] Os documentos-chave para este trabalho foram a documentação sobre Ludovina e Sabina.

contexto mágico. Esse cenário irá compor o século XVIII (até o ano de 1774)[2] e trará a paisagem onde se situaram as diversas práticas de magias indígenas – e não indígena no singular – e sua demonização por parte dos portugueses, algumas delas analisadas minuciosamente nesta pesquisa.

1.1 Conhecendo a região

Muito do que se sabe sobre a história da cidade de Belém do Pará é fruto de um movimento de intelectuais do século XX, que escreveram obras educacionais contando a História paraense. Vários deles estavam envolvidos com o Programa de Ensino de História da região e objetivavam registrar a memória oficial da cidade e do Estado, baseada no protagonismo europeu do "descobrimento" e da "conquista". Assim, a História da cidade foi contada a partir da chegada dos europeus à região. Alguns dos autores foram Arthur Vianna, Ernesto Cruz, Silvio Nascimento, Jorge Hurley, Theodoro Braga, entre outros.

Temos, no século XVIII, a obra chamada *Os Annaes históricos de Berredo,* escrita por Bernardo Pereira de Berredo em 1748, a qual aborda uma História que começa a partir do seu "descobrimento". No próprio subtítulo da obra "*...em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718*", fica clara a consideração de que a região do Maranhão e Grão-Pará foi "descoberta" com a chegada dos portugueses e, então, a História da região se iniciou a partir desse marco. Essa obra influenciou outros estudos posteriores.

Já no século XX, temos um autor importante para a consolidação dessa História, que é Arthur Vianna, com sua primeira obra, de 1900, chamada *Pontos de História do Brasil e do Pará.* Esta obra narra o início da história do Pará por meio das anotações de viagens de navegadores europeus. Dezenove anos mais tarde, o autor publicou a segunda edição com o título *Pontos de História do Pará,* seguindo o programa oficial do Estado para o Ensino Primário.

Outra obra significativa foi escrita por Theodoro Braga, *Noções de Chorographia do Estado do Pará,* lançada em 1919, em que o autor comenta que o Estado do Pará está situado no litoral nordeste da parte setentrional do Brasil, América do Sul, sob a linha

[2] O inquisidor Geraldo de Abranches permaneceu nas terras de Belém até o ano de 1773/1774 (as pesquisas não chegaram a um consenso). Ele exerceu influência sobre a região, interferindo em algumas confissões e denunciações. Por tal motivo, esse é o ano limite da nossa pesquisa.

equinocial e banhado pelo Oceano Atlântico, e que a cidade de Belém foi assim denominada no momento da fundação do núcleo populoso pelo seu descobridor, o Capitão-mor Francisco Caldeira de Castello Branco, em janeiro de 1616. A região foi primeiramente chamada de "Feliz Luzitania". O município fica situado à margem do rio Pará ou Baía de Marajó, próximo 138 quilômetros do Oceano Atlântico e sua história constitui a História do Estado. A fundação de Belém foi o último marco do domínio da Coroa Portuguesa no Brasil, o que garantiu domínio sobre o Rio Amazonas (Braga, 1919, p. 320-326). Braga também havia escrito, em 1915, *Apostillas de História do Pará*, material voltado para escolas públicas e com um elevado patriotismo.

Na obra *Noções de História do Pará*, publicada em 1937 pelo historiador Ernesto Cruz, a História da região também foi contada a partir da "conquista" e da colonização, a pedido do Governo do Estado, com base no programa de ensino, consolidando uma memória oficial da cidade construída enquanto um projeto de Estado, fruto de uma história da formação da nação que buscou legitimar o passado. Essa narrativa faz parte da construção da História do Pará, desde os fins do século XIX, e buscava uma perspectiva eurocêntrica da História[3]. Ernesto Cruz não só contribuiu para o ensino de História em escolas, como também passou a ser professor do curso de História do Pará na Faculdade de Filosofia da Universidade do Pará, em meados do século XX.

Além dessas obras, temos os autores: Silvio Nascimento, que publicou *Noções de História Pátria* em 1920 e Jorge Hurley, que publicou em 1938 *Noções de História do Brasil e do Pará.* Ambos os autores, juntos com os demais citados contribuíram para a construção da memória histórica da região.

Embora saibamos que a maioria dos autores citados acima escreveram a História nos moldes do seu tempo, a História que nos contam em suas obras é perceptivelmente portuguesa, geralmente dando ênfase à construção da cidade de Belém a partir da chegada do invasor, descrito como "descobridor" Castello Branco. No entanto, a história do território no qual foi construída a cidade de Belém não começa quando os portugueses e estrangeiros chegaram à região com suas tentativas de dominação. Isso é o que conta a monohistória[4] do local, escrita do ponto de vista do colonizador e repetida por muitos

[3] Entendemos a perspectiva eurocêntrica da História, como uma história que foca somente - ou em maior parte - na história dos portugueses. Afirmar que esses autores possuíam uma visão eurocêntrica da história não é uma condenação e sim uma constatação, pois pouco se fala nos indígenas nessas obras e quando eles são citados, geralmente é de forma secundária e/ou pejorativa. Essa forma de escrever a História vem sendo problematizada pelos estudos mais atuais.

[4] História contada apenas de um ponto de vista e autorizada como História universal, única e inquestionável.

pesquisadores e historiadores. Consideramos que existe uma História Pré-Literária[5] dessa localidade, sobre os diversos povos que ali viveram, mas que é muito difícil de investigar por conta da escassez das fontes, mas que é digna de nota.

Tivemos muitas dificuldades para analisar as entrelinhas dos documentos e livros sobre a história da região, pois estes contavam uma história quase exclusivamente portuguesa, citando nomes importantes no processo da colonização e generalizando a categoria indígena – que quase não é citada nos livros de História sobre a cidade. Reconhecemos, no entanto, a dificuldade de estudar a história anterior à colonização e a História Indígena durante o processo colonizatório, devido à falta de fontes. As fontes que temos acesso são exclusivamente europeias e não encontramos fontes indígenas, infelizmente. Mas, gostaríamos de citar o trabalho do arqueólogo Eduardo Neves, que tem ido além dos estreitos limites das fontes historiográficas escritas, oferecendo para nós uma pesquisa em que ele catalogou materiais de até oito mil anos atrás, na região da Amazônia, que estima que cerca de 10 milhões de pessoas viviam na região com diferentes línguas, culturas e formas de se relacionar com a natureza. Ou seja, havia muitos indígenas antes dos europeus chegarem à região e, consequentemente, outras histórias. O autor acrescentou, em entrevista dada à Edusp, que a conclusão de que o Brasil foi "descoberto" e de que os povos originários não sabiam trabalhar, é uma visão colonialista e errônea.[6]

Portanto, consideramos crucial em um trabalho como este, problematizar essa questão e deixar claro que a História é composta por diversas tradições históricas, algumas delas silenciadas, apagadas, esquecidas e não relatadas. Este é o caso deste recorte temporal e espacial, onde apenas temos registros do colonizador, e de historiadores que os seguiram "ao pé da letra", para mapear e conhecer essa história, principalmente a história da magia. Contudo, fizemos o esforço de ultrapassar esses registros apresentando outras possibilidades de interpretação das histórias (no plural) que só podemos prever por meio das entrelinhas da documentação e possíveis análises de fragmentos do passado, muitas vezes negligenciados, nos cenários do contato, do

[5] A História Pré-Literária é o período que compreende desde o surgimento do ser humano até o surgimento da escrita.
[6] Sobre o tema, ver: NEVES, Eduardo Góes. Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500 DC). Tese para concurso de Título de Livre-Docente. Universidade de São Paulo, USP: 2012; e também https://www.edusp.com.br/mais/lancamento-mostra-como-acao/ visitado em 04/02/2023.

convívio e do diálogo, mas que concebem o devir, a agência histórica e as complexas negociações.

Ressaltamos que o recorte temporal e espacial desta pesquisa será aqui designado por meio da divisão definida pela visão colonizadora, que é o recorte que prevaleceu; ou seja, a região ficou conhecida como a cidade de Belém no século XVIII, especificamente até 1774, como citado anteriormente. Embora essas definições de território e tempo nem sempre fizessem sentido para os indígenas nativos da região, consideramos importante delimitar o espaço em que viveram os sujeitos investigados por nós, local no qual vários tipos de relações entre colonos e nativos aconteceram. Nosso intuito é de apresentar e localizar melhor o espaço estudado, caracterizando-o de forma geral, mas considerando que o território pode ser entendido como o lugar de diferentes vivências – não apenas a vivência europeia. E para tentar sanar parte do problema da nomenclatura, decidimos denominar a região de Mairi Belém.

Essa região era composta, em sua grande maioria, por populações indígenas, formadas por diversos povos, todos ligadas à natureza local, provedora do sustento, sendo também o pano de fundo que contribuía para a suas cosmopercepções e suas cosmologias. Um território composto por florestas, rios, mares e montanhas, propício para rituais e práticas mágicas e composto, também, por suas histórias e tradições orais, com crenças e práticas que logo viriam a ser demonizadas pelo olhar português cristão.

O "Paraíso na Terra", assim descrito por Domingos Rodrigues (1756) era, para ele, uma região de fertilidade e bondade da terra, situada no Grão-Pará, que apresentava um clima ardente, árvores frutíferas, diversos animais, pedras brilhantes e riquezas. Uma paisagem que, a partir da colonização, não pôde se configurar como memória oficial, tendo que dar lugar, ao longo do tempo, à memória oficial das paisagens europeias com suas arquiteturas grandiosas de igrejas e escolas construídas, muitas vezes, em cima de territórios sagrados e/ou de sobrevivência indígena, como é o caso do Forte do Presépio de Belém, construído sobre um povoado tupinambá – sem falar da expropriação de terras e roças.[7] E essa imposição de uma paisagem sobre a outra acabou por silenciar, pelo menos em parte, a pluralidade cultural da região; pois foi possível identificar, ainda que citados de forma superficial nos documentos, cartas e na bibliografia consultada, diversos povos como: tupinambá, caripuna, curumariá, baré ou abaré, peua, juruna, carajá, chipaia,

[7] A expropriação de terras indígenas, a escravização e o regime de trabalho foram assuntos muito presentes nas correspondências entre autoridades locais e o reino.

mundurucú, camutá, arara, aruan, cayapó, uaboy, nhamundã, nhengahiba, tapuyussu, maruanazes, engaiba, mapuas, periquas, ariquras, jacoanis, managages, entre outros.

Tendo isso em vista, acreditamos em uma história plural, com diferentes historicidades e com diversas narrativas sobre o espaço que foi denominado Belém pelos portugueses. Uma delas é a possível versão de que a cidade de Belém foi construída no lugar onde era Mairi. Segundo Ivânia dos Santos Neves, a cidade de Belém teve origem no século XVII na região indígena de Mairi, onde viviam povos tupinambá e tupi.[8] Segundo a autora, Maíra era uma das significativas ancestrais tupinambá que ensinava os segredos das plantas e da floresta, cujos filhos habitavam a região do Mairi e sua cosmologia resistiu até a atualidade entre os povos tembé, guajajara, waiãpi guajá, kaapor e ava-canoeiro (Neves, 2022, p. 178 -205). A autora se baseou, além de pesquisas da atualidade, nos registros do frade André Thevet, um francês viajante do século XVI que abordou suas experiências no Brasil, lançando na França as obras *La cosmographie universelle* (1577) e *Les singularitez de la France Antarctique* (1578). Uma edição feita em português em 2009, no Brasil, intitulada *A cosmografia universal de André Thevet* conferiu o acesso às experiências do frade com os tupinambá no Rio de Janeiro, abordando suas cosmologias, nas quais a autora viu importantes similaridades com relatos atuais de povos indígenas da região de Belém.

Ainda segundo a autora, grande parte dos tupinambá que viviam na região – que se tornou a cidade de Belém, ou seja, em Mairi – morreram no século XVII ao entrar em contato com os europeus. Alguns deles fugiram para as florestas onde criaram novos grupos ou se integraram a grupos já existentes; já outros foram integrados à cidade de Belém – isso é possível atestar, em parte, através da documentação da Visitação do Santo Ofício à Belém, em que aparece um caso sobre escravas tupi na cidade, assunto que será retomado no capítulo sobre a indígena Sabina. Neves assegura que a cidade de Belém foi fundada por aproximadamente apenas 140 homens que vieram sem as suas esposas. Ou seja, havia poucos portugueses e europeus na região e foram as mulheres indígenas locais que deram origem à população da cidade colonial, posteriormente junto com as mulheres e homens africanos trazidos para o trabalho escravo pelos colonizadores (Neves, 2022, p.

[8] Segundo Neves (2022), até hoje não se sabe se tupi foi uma nomenclatura autodenominada ou se os europeus nomearam como uma redução da palavra tupinambá.

24). Em 1752[9], chegaram do reino mais 430 pessoas, número que, mesmo somados aos brancos que já estavam na região, não ultrapassava a quantidade populacional indígena.

Outra versão similar, elaborada por Pereira e Almeida (2020), aponta para Belém como uma herança tupinambá, que foi transferida da região Marajó, onde havia o Cacicado Marajoara desde o século V, que possivelmente, segundo os autores, por questões climáticas, foi transferido para a região que antecede Belém, chamada de Meiry. Utilizando escritos do padre francês Ives D'Evreux[10] (por volta de 1613), os autores concluíram a possibilidade da região de Mairi ter sido comandada pelo cacique Guaimiaba e habitada por muitos indígenas tupinambá. Além disso, os autores afirmaram que no século XVIII um dicionário foi escrito chamado: *Diccionario da Língua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares, e aldeas deste vastíssimo Estado* (1771), na Cidade do Pará, de autoria anônima que, ainda segundo os autores, foi manuscrito em Belém, composto por 7.600 verbetes, resultado de um levantamento da fala de povos da região do Marajó e Belém (Pereira & Almeida, 2020), língua nativa que foi proibida em 1758 pelo governo pombalino.

Se utilizarmos os relatos dos franceses sobre a região e os testemunhos orais indígenas, é possível fazer grandes alusões a essas versões acima citadas. E se ampliarmos o leque de testemunhos num caminho interdisciplinar, é possível ir além. Aldrin Figueiredo defende a ideia de que a História, por tradição do ofício, foi se cercando da oficialidade de documentos, deixando de lado a oralidade e testemunhos sobre a memória e a tradição de referências indígenas, que acabaram ficando à margem da História.[11]

Figueiredo, um dos organizadores da obra *O imenso Portugal: estudos lusos-amazônicos,* publicado pelo Selo UFPA em 2019, aponta para uma Mairi Tupinambá sendo "espelho inverso e oculto na produção histórica da Amazônia". Ele também publicou, nessa obra, o capítulo "*Mairi dos Tupinambás e Belém dos portugueses: encontro e confronto de memórias*" (2019, p. 22) no qual abordou, entre outros assuntos, a presença da região de Mairi e dos tupinambá nos compêndios e vocabulários amazônicos e, também, nos relatos do geógrafo Eidorfe Moreira e do antropólogo Nunes

[9] Entre os anos de 1750 e 1777, a economia da região era baseada não apenas no açúcar e no tabaco, mas também no cacau, arroz, café, algodão, farinha, entre outros, o que interessava aos portugueses.
[10] O padre D'Evreux era o escriba da expedição invasora de *La Ravardiere*, cujo objetivo era conquistar a região norte do país para a formação da França Equinocial e em sua viagem do Forte de São Luíz para a região das Amazonas, passaram por Mairi, região de posse portuguesa.
[11] O prof. Doutor Aldrin Figueiredo defendeu essa ideia em um evento intitulado *De Mairi a Belém: 405 anos*, transmitido pelo Youtube em 12 de janeiro de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KWvtGA2B59M&t=4127s. Acesso em 12 jan. 2021.

Pereira. Moreira traçou a geografia de Belém, numa geografia humanística, apresentando-a como a cidade tupinambá, referindo-se a esse local como Mairi e, além disso, afirmando que não foi "o padrão cultural do colonizador, mas do nativo, que prevaleceu nessa fase inicial da conquista" (Moreira *apud* Figueiredo, 2019, p. 23). Pereira (1892 – 1985), em seu *Moronguetá: decameron indígena*, também trouxe relatos sobre uma Mairi indígena. Ele registrou em seu compêndio de narrativas, as memórias indígenas sobre a região de Mairi desde tempos coloniais. Figueiredo também chamou atenção para as anotações do Conde italiano Ermano Stradelli (1852-1926), um folclorista e fotógrafo que em viagens pela Amazônia, baseado nos relatos míticos dos povos indígenas, registrou o termo "Mairi" na Língua Nheengatu como sendo "cidade". E além dele, o médico Alfredo Augusto da Matta (1870-1954) em seu *Vocabulário Amazonense*, também registrou o termo significando "velha" (Figueiredo, 2019, p. 19 - 41), ou seja, Mairi seria a "cidade velha".

Vemos então que existem vários relatos, testemunhos e registros que apontam para uma história indígena da região chamada Mairi, que mais tarde foi denominada pelos portugueses de Belém, e que existiu e resistiu paralelamente, porém infelizmente a abordagem ainda é pouco estudada na historiografia. Uma cidade construída com a participação efetiva dos indígenas e também, através de conflitos com os tupinambá (como por exemplo, o Levante Tupinambá entre 1617-1621), atesta a presença deles e de outros povos na construção da história da região.

Para não ampliarmos muito essa discussão, a qual este capítulo não se destina, gostaríamos de concluir que estivemos trazendo a reflexão sobre o surgimento da cidade de Belém e toda a sua história pré-colonial e colonial, que engloba historicidades particulares e diversas, que coexistiram no tempo e no espaço, e que não podem ser reduzidas a uma única realidade, como uma História universal inquestionável. Pelo contrário, é necessário questionar as narrativas hegemônicas, no intuito de fortalecer as histórias plurais sobre o mesmo recorte espacial e temporal, enfatizando o caráter multipolar e interconectado do devir humano, dando voz às historicidades distintas que foram silenciadas ou não tiveram a oportunidade de serem registradas e que são fundamentais na História da região. Assim, busca-se contribuir com essas novas abordagens da História Indígena no Brasil.

Mairi, uma região natural, habitat de vários povos indígenas – principalmente tupinambá – que se transformou, com a participação indígena e outras historicidades paralelas, em Belém, uma cidade portuguesa, urbana, pronta para defender os interesses

dos povos invasores que não incluíam os nativos com devida importância nos seus projetos e no desenvolvimento da região e nem em seus registros históricos. Uma alteração que demorou séculos, num processo gradual que resultou em uma colonização tardia, mas que não falhou, como veremos a seguir.

1.2 Influência europeia em Mairi Belém: uma colonização tardia

O território em questão recebeu visitas de franceses, holandeses, ingleses e portugueses desde o século XVII, momento em que alguns acordos entre europeus e indígenas aconteceram para a realização de objetivos de ambas as partes. Isso não nega o fato de vários conflitos terem se desenrolado naquele contexto. Pelo contrário, temos de um lado a influência europeia e acordos com indígenas e, de outro, indígenas que resistiram e/ou se rebelaram. Ou seja, a influência europeia e a colonização tardia portuguesa não se deram pelo sufocamento dos povos nativos e nem pela passividade deles, mas sim por meio de negociações e conflitos. Os indígenas permaneceram ali, ativos, alguns integrados ao sistema colonial, outros não, vivendo paralelamente e produzindo as suas historicidades particulares, geralmente não registradas.

No século XVII, o francês Ravardiére iniciou uma exploração pela localidade, momento em que holandeses também chegaram à região, e isso impulsionou Portugal a tentar expandir o seu domínio. Então, o governador-geral do Brasil mudou-se para Pernambuco, a fim de estar mais próximo do local e resolver a "conquista" do Maranhão e do Grão-Pará, que nesse momento abarcava toda a região amazônica. Ele criou bases comerciais e militares, montando uma frota com três embarcações de nomes *Santa Maria de Candelária, Santa Maria da Graça e Assunção* (Cruz, 1973, p. 13). Francisco Caldeira de Castelo Branco foi nomeado por Alexandre de Mouro, comandante da expedição, capitão-mor da conquista com o título de "Descobridor e Primeiro Conquistador do Amazonas", como afirmou Ernesto Cruz (1973) em sua empreitada de escrever uma história portuguesa da região, baseada em uma leitura "ao pé da letra" da documentação.

Quando essa jornada começou em 1615, a preocupação portuguesa inicial era expulsar os estrangeiros da região e, após a expulsão dos franceses do Maranhão, iniciou-se a "conquista" do Pará (Braga, 1919). Além de outros povos europeus na região, o Norte carecia de presença portuguesa. Foi a partir do Tratado de Madri que passou a ser necessário ocupar o território. Segundo Braga "os portugueses preocuparam-se mais com a região meridional que era a mais preferida dos aventureiros estrangeiros mais audazes,

deixando a região septentrional abandonada" (1919, p. 132). O mesmo autor informou que antes da "conquista" do Pará, holandeses, franceses e ingleses já visitavam a região e negociavam com os indígenas, o que inflamava uma certa urgência na colonização e domínio português. Os holandeses possuíam engenhos de açúcar na região e o rei da Inglaterra ordenou que os ingleses se juntassem a eles, penetrando pelo Oiapoque e criando bases para a colônia (Cruz, 1973, p. 15). Com certeza, esse fato também influenciou o início do processo da colonização portuguesa no local.

É importante ressaltar que essa colonização não se deu de forma rápida e entender que os portugueses enfrentaram várias dificuldades no processo. Em uma carta para o Conselheiro do Conselho da Fazenda, Luís de Sousa, de 1616, D. Filipe II ordenou que o governador-geral do Estado do Brasil enviasse socorro necessário ao forte do Governador da Capitania do Pará, Francisco Caldeira de Castelo Branco. Nessa carta fica claro que o processo estava se dando de forma lenta e de que era preciso socorro, provimento e munição para enfrentar os inimigos.[12] É necessário reconhecer que um número reduzido de portugueses tinha de dominar aquela região, já povoada por holandeses, franceses, ingleses e indígenas – que eram a maioria. Na carta, o rei autorizava o governador-geral do Brasil a socorrer Castelo Branco, enviando reforços para ajudar na "conquista". Ou seja, esse título de "descobridor" e "primeiro conquistador" dado ao Castelo Branco, e que vemos nos livros de História, aparentemente, não condiz com a realidade.

Havia, também, a presença dos batavos e dos franceses na Amazônia, que segundo Jean de Haete e Raleiger (citados nas obras de Artur Vianna e Ernesto Cruz) chegaram na região no final do século XVI e realizavam comércio com os nativos. Esse comércio e a produção de açúcar, também contribuíram para o interesse dos portugueses investirem na colonização da região. Além disso, outros motivos estavam presentes, como o universo religioso, que veremos mais adiante.

Belém teve seu ponto de partida na Baía do Guajará e do rio Guamá, onde passou a se desenvolver com dificuldades pelos obstáculos naturais como as áreas de várzeas e os cursos da água. Como consta na obra da pesquisadora Nádia Farage, o livro *As muralhas dos Sertões,* o Estado do Grão-Pará e Maranhão foi fundado em 1621 pela

[12] CARTA RÉGIA DE D. FILIPE II PARA O CONSELHEIRO DO CONSELHO DA FAZENDA. Conselho Ultramarino Brasil-Pará, 18 set. 1616. *Arquivo Histórico Ultramarino*. Projeto Resgate-Pará. Disponível em: https://resgate.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=013_PA&pagfis=1. Acesso em: 20 fev. 2025.

Coroa portuguesa. Essa região foi instituída como unidade administrativa separada do Estado do Brasil e englobava toda a Amazônia, Ceará e Piauí até meados do século XVIII. Apenas neste século é que a unidade administrativa passou a ser Belém, e o Pará se constituiu como o centro desse Estado (Farage, 1991).

A região aqui estudada, que era independente administrativa e politicamente do Estado do Brasil desde 1621[13] – fazendo parte, mais tarde, do que os historiadores se convenceram em chamar de América Portuguesa[14] –, sofreu um processo de expansão econômica e territorial somente a partir do final do século XVII, com o declínio do Tratado de Tordesilhas, de forma lenta, tendo o seu ápice no século XVIII com a política pombalina. Embora saibamos da presença portuguesa na região desde o início do século XVII, é perceptível, através da documentação e cartas enviadas à Lisboa, que o processo de colonização foi tardio, vagaroso e pungente. Foram várias as tentativas fracassadas, incluindo naufrágios e conflitos das Coroas Portuguesa e Espanhola para povoar a região. Além disso, houve dificuldades territoriais e outras envolvendo a resistência indígena.

Algumas expedições haviam tentado submeter a região do Grão-Pará e Maranhão à Coroa portuguesa. Uma delas, no ano de 1603, saindo da Paraíba e liderada por Pero Coelho de Souza, ordenada pelo Governador-geral Diogo Botelho, não teve sucesso. Houve, também, a tentativa, ordenada pelo governador-geral, em que confiou aos jesuítas Luís Figueira e Francisco Pinto, junto a indígenas capturados, uma nova tentativa, saindo de Pernambuco; esta, ao chegar à Serra de Ibiapaba, sofreu ataques indígenas, levando o padre Francisco à morte.

Os tupinambá, durante o século XVII, reagiram à invasão portuguesa e, segundo Theodoro Braga, estavam presentes cerca de vinte mil. Ou seja, havia uma população numerosa de indígenas na região, em detrimento da quantidade de portugueses, o que dificultou o estabelecimento português na região. Como a povoação foi um dos problemas, a Coroa Portuguesa foi impulsionada a incentivar a vinda dos açorianos, dando dois mil cruzados num contrato com Jorge Bittencourt para o transporte dos

[13] Criado por Carta Régia em 21 de fevereiro de 1620, momento em que Portugal estava sob domínio da Espanha, o Estado do Grão-Pará, separado do Estado do Brasil, estava subordinado à Lisboa e pretendia garantir a posse portuguesa dos territórios ao norte. A Carta Régia de 13 de junho de 1621 confirmou a criação do Estado do Grão-Pará e Maranhão com sede em São Luís, o que mais tarde foi transferida para Belém (Cruz, 1973, p. 55).

[14] Conceito que será discutido na Tese, particularmente no quinto capítulo, visto que nem sempre o Estado do Pará fez parte do Estado do Brasil, e como a sua colonização foi tardia, é discutível a nomenclatura América Portuguesa para referir-se à região paraense.

mesmos. Em 1676 chegaram em Belém algumas famílias açorianas, cerca de 234 pessoas, segundo Ernesto Cruz (1973, p. 41) para trabalhar e ocupar a região.

Segundo Bessa Freire (2004, p. 54), no Grão-Pará de 1616, a população portuguesa era reduzida, em torno de 150 pessoas, sendo a maioria soldados que chegaram junto com Castelo Branco. No ano de 1650, registrado nos escritos do Padre Antônio Vieira, a população somava 80 almas sem contar os nativos, os religiosos e os soldados (Cruz, 1973, p. 39). Um século depois, o número aumentou para mil, permanecendo a maioria da população indígena. Em 1720 os indígenas escravos e livres totalizavam cerca de 75 mil, sem contar os indígenas autônomos. De acordo com Ernesto Cruz (1973, p. 182) em 1720 a população total era de 6.574.

A cidade de Belém surgiu no século XVII com o intuito de garantir o domínio português e atender às suas demandas. O Forte do Presépio, construído por Castelo Branco em 1615, em homenagem ao Natal, foi o ponto de partida da tentativa de colonização. O universo religioso estava atrelado à "conquista", como uma das justificativas e, nesse projeto colonial, cerca de oito igrejas, capelas ou conventos foram erguidos no século XVII.

Os primeiros religiosos que chegaram em Belém foram homens pertencentes à ordem da Província de Santo Antônio em Portugal, em 22 de julho de 1617. Segundo Ernesto Cruz (1973, p. 55), foram quatro capuchos enviados para celebrar a "conquista" espiritual, mas a população da região ainda desconhecia a tal espiritualidade. Para resolver o problema, eles construíram um hospício no lugar da aldeia Una, distante do centro português, que passou a ser a primeira casa religiosa do Pará. Acreditamos que a grande casa religiosa para os indígenas era a própria natureza, mas infelizmente sobre esse universo religioso, quase nada é citado na bibliografia e, quando a menção é feita, geralmente é pelo viés da demonização.

Numa carta de 1618 do Capitão Manuel de Souza de Eça para o rei, é descrita a necessidade de mais clérigos para ajudar os padres capuchos na catequização dos indígenas. Em 1625, chegou à região do Una o frei Cristóvão Lisboa, nomeado custódio dos capuchos de Santo Antônio, comissário do Santo Ofício e visitador eclesiástico para ajudar na "conquista" espiritual, que segundo Ernesto Cruz, teve "grandes trabalhos e imensas dificuldades" (1973, p. 58). O autor conta que os religiosos também ajudaram a expulsar os holandeses, e que junto a alguns indígenas, cumpriam missões espirituais, como foi o caso dos tapuia do Tocantins, situação onde levantaram três cruzes nas praças

e depois levantaram uma igreja e, nas palavras do Ernesto Cruz, "batizaram os pagãos" (1973, p. 59).

Umas das estratégias usadas pelos religiosos foi a educação. Quando a Companhia de Jesus chegou à região em 1657, já encontrou o trabalho educacional focado no ensino religioso com os religiosos de Santo Antônio e do Carmo, que criavam aulas para os filhos dos moradores, posteriormente incluindo os indígenas. Em 1652, escreveu o rei aos oficiais da câmara do Pará, o seguinte:

> Ordenei aos religiosos da companhia da província do Brasil, por serviço de Deus, e meu, tornassem a esse Estado e fundassem nele igrejas necessárias com o intento de doutrinar e encaminhar ao gentio dele a abraçar a nossa santa fé, principal obrigação minha nas conquistas (Barata, 1921, p. 145 *apud* Cruz, 1919, p. 213-214).

Disso resultou as residências para o ensino da doutrina e do latim pelos religiosos. Eles, contudo, não foram bem aceitos ou bem-vistos por todos os nativos da região. Pois tiveram que lutar contra, nas palavras de Lúcio Azevedo "a malquerença geral", que até pedras arremessavam contra eles. Em 1732, segundo Cardoso, em *Evolução da escola primária no Pará* (1915, p. 218), ergueu-se um colégio da Mãe de Deus para o Ensino Primário de Filosofia, Letras, latim, Moral e materiais eclesiástico, mas as escolas não eram bem frequentadas.

Os jesuítas também ensinavam aos indígenas a arte da pintura e da escultura[15], com o intuito de que eles os ajudassem a erguer suas artes sacras cristãs, fato que pode ser interpretado enquanto uma violência simbólica através da arte. Alguns exemplos são o caso da obra de arte da Igreja de Santo Alexandre, das esculturas dos anjos tocheiros do colégio dos padres da Companhia e os púlpitos da mesma igreja, todos construídos com ajuda dos indígenas.

Não obstante a catequese e toda influência religiosa dos missionários já estivesse sendo praticada desde o século XVII, ela nunca abarcou toda a população indígena. Uma prova disso eram as constantes queixas do Governador Mendonça e de alguns colonos, já num período posterior, em que acusavam a catequese de ser isolada e segregacionista (Campos, 1995, p. 106). Essa questão somava-se aos descontentamentos do governador,

[15] Ernesto Cruz falou sobre a produção de cerâmica e sua riqueza arqueológica, afirmando que os oleiros marajoara com seu uso do caraipé, construíam louças resistentes ao fogo e que os índios marajó fabricavam vasos, ídolos, tangas, ofertórios, igaçabas (vasos funerários) e enfeites nas cores brancas, vermelhas, pretas e cinzas. Cf. Cruz, Vol. 1, p. 224-226. A nosso ver, essa é a maior contribuição do autor para o universo indígena.

expostos em cartas enviadas a Pombal, onde ele alegava que os indígenas estavam sem conversão. Além disso, nesse Período Colonial os missionários consideravam dificultoso catequisar os indígenas mais velhos, pois eles insistiam em manter os seus ritos ancestrais. Por isso, os missionários preferiram catequisar os indígenas mais jovens, pois além do aprendizado e a aceitação serem mais rápidos, as tradições ancestrais ainda não estavam tão sólidas neles (Almeida, 2019 *apud* Cavalcanti, 2024, p. 12).

É importante, portanto, citar que a conversão dos indígenas ao catolicismo, além de não ter sido generalizada, nem sempre foi de forma passiva, pois muitos resistiram. Encontramos o caso dos padres Frei Joseph e Frei Martinho da Conceição que foram trucidados pelos indígenas aruá (Cruz, 1973, p. 60), por tentarem a conversão. Foram cerca de 10 religiosos mortos na região marajoara em 1645. Em cartas do ano de 1618 de Manuel Soares de Almeida e do frei Antônio de Merciana para o rei, também são descritas as guerras contra os indígenas, principalmente tupinambá.[16]

À doutrina executada pelos religiosos, misturavam-se a objetivos econômicos e políticos. Muito era negociado nesse processo, porém nem sempre os indígenas estavam dispostos a flexibilizar suas ações, e temos alguns casos de resistências indígenas de variadas formas. Além das revoltas, a própria continuação de suas práticas religiosas, seja mesclando práticas ou mantendo-as originalmente, podem ser entendidas como formas de resistência, tema abordado no segundo e terceiro capítulo deste trabalho.

Os capuchos foram transferidos para o convento próximo ao Forte do Presépio e, um século depois, estavam doutrinando indígenas como os caripuna, aracajú, aruá, tucujú, e canhoão, aldeados na missão dos amaquaze (Cruz, 1973, p. 60). A partir disso, a cidade portuguesa começou a se expandir e a casa construída para residência e orações dos capuchos exerceu influência religiosa na região. Restou-nos investigar se essa doutrinação era completa, passiva ou impositiva.

Ernesto Cruz assegurou que os missionários que iniciaram esse processo "souberam fazer trabalho útil e construtivo" para a catequese, para a "conquista" e para o povoamento da região (1973, p. 60). Para o autor, foi grandioso o trabalho dos jesuítas, adentrando lugares inóspitos para converter os indígenas, transformando-os em colaboradores da "conquista" portuguesa (1973, p. 156). Essa é uma visão eurocêntrica de mundo, em que a civilização aparece como algo evolutivo, que exerce influências

[16] ALMEIDA, Manuel Soares de. CARTA AO REI. 1618. **Arquivo Histórico Ultramarino**. Ref. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1\Doc. 8 . Belém do Pará; MERCIANA, Frei Antônio de. CARTA AO REI. 1618. **Arquivo Histórico Ultramarino**. Ref. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1\Doc. 9. Pará.

sobre esse pensamento colonial, gerando justificativas para a invasão e para o processo da colonização. Pensamos que essa afirmação do autor, ao contar-nos a história da região, é generalizada e anula as historicidades particulares dos povos indígenas. Ela inferioriza a forma dos indígenas verem e compreenderem o mundo, demoniza a sua religiosidade, diminui a sua cultura e, concomitantemente, anula as resistências que muitos indígenas exerceram em defesa desse processo invasor e violento. Certamente, alguns indígenas aceitaram viver em harmonia com os colonizadores, a exemplo de alguns nheengai, que se interessaram por esse universo, porém, é importante refletir sobre os processos, que não foram, de forma alguma, homogêneos, e que várias historicidades resistiram paralelamente a uma História dita "universal". Cruz não só nos conta uma história portuguesa, como também elogia o trabalho evangelizador; nesses elogios, termos como "catequizar selvagens" aparecem em seu livro, mostrando uma visão preconceituosa do universo indígena. E, além disso, a colonização é descrita, por ele, como algo de caráter positivo.

Até o século XVII, a cidade de Belém tinha o presépio, o convento, a Igreja de Nossa Senhora do Carmo e a Igreja e Convento Nossa Senhora da Mercês (Cruz, 1973, p. 40), todos construídos sobre territórios indígenas. Alguns autores como Arthur Vianna e Ernesto Cruz apontam para uma certa "estagnação" do desenvolvimento da cidade, devido à preocupação com as perturbações dos indígenas e estrangeiros e as ambições por riqueza, fazendo com que o crescimento fosse lento até 1650. A essa altura, no Pará, a economia extrativista se desenvolvia com apoio da mão de obra indígena. A mão de obra negra[17] ficava custosa demais para a região, que de acordo com Ciro Flamarion Cardoso (1984, p. 116), não recebia investimentos necessários e, que conforme David Sweet (1974, p. 57-91), não se apresentava atraente, sua atividade não era rentável e ainda estava num isolamento geográfico desprivilegiado.

Segundo Theodoro Braga:

> Ainda no segundo quartel do século XVIII a situação material, política e econômica era a mesma do período anterior. No extenso território que ia dos últimos limites da Capitania do Ceará ao rio Pinson e, pelo Amazonas acima até as fronteiras de Castella, apenas nove povoações de brancos dignas desse nome, podiam-se contar, e dessas nove, três eram villa de

[17] Segundo Ernesto Cruz, baseado numa carta do rei, haviam reclamações sobre os navios com negros chegarem até o Maranhão, não chegando até Belém (1973, p. 195). Além disso, a presença dos escravos nessa região foi quase inexistente até o século XVII, quando, segundo Farage (1991, p. 25-26), em 1682 uma companhia monopolista com capital metropolitano liberou a entrada de escravos negros, mas que somente entre os anos de 1692 a 1721 foram introduzidos cerca de mil deles na região, que inclui Amazônia, Maranhão, Ceará e Piauí.

> donatários, Cumã, Caeté e Camutá. A coroa pertencia as cidades de Belém do Grão-Pará e São Luiz do Maranhão (Braga, 1919, p. 167).

Temos aqui um cenário desfavorecido, com uma tentativa lenta de colonização, que só foi se fortalecer no século XVIII, com os investimentos e a chegada do Marquês de Pombal. Primeiramente, a região não recebeu atenção durante o século XVI. Em segundo lugar, somente no século XVII é que começou a se investir no território, porém diversos problemas foram enfrentados, como vimos anteriormente. Em terceiro, somente com a política pombalina e a presença inquisitorial no local é que percebemos a influência maior e mais efetiva da colonização portuguesa, exercendo assim, maior controle em todos os âmbitos, desde a economia à religião.

A cidade de Mairi Belém, entre finais do século XVII e início do século XVIII contava com habitações modestas e ruas irregulares, que segundo Ernesto Cruz (1973, p. 149) se transformavam em pantanais em épocas chuvosas e invernais. Não havia pedra para o calçamento da cidade. As casas, antes da chegada de Pombal, eram pouco descritas, mas sabemos, por meio de Alexandre Rodrigues Ferreira (1784) e Ernesto Cruz (1973), que as casas eram térreas e com coberturas de palha, que só foram substituídas por telhas após 1750, período em que se inicia a colonização pombalina. Quando Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, chegou a Mairi Belém, em 1751, poucas casas existiam na cidade.

A extensão da cidade se deu a partir da instituição do patrimônio municipal pela Carta de Doação e sesmaria de uma légua de terras dadas à Câmara de Belém, no ano de 1627. Essa légua, segundo Ernesto Cruz (1973, p. 181) compreendia o engenho Utinga e constituiu o primeiro patrimônio da cidade, sendo alterado logo após 1750. Segundo Moreira (1966), existiram três fases da expansão da cidade de Belém: (1) a fase periférica e ribeirinha, que abarca o lugar da fundação da cidade até meados do século XVIII; (2) a fase de penetração, que foi de meados do século XVIII até o século XIX; (3) e a fase de continentalização, que foi do século XIX até 1970. A análise do autor, corrobora com a nossa visão de que o processo de desenvolvimento e da colonização foi lento, tendo impulso somente em meados do século XVIII, a partir da chegada de Pombal.

Se analisarmos bem, essa penetração colonial só se deu em meados do século XVIII, portanto, é razoável considerar que a influência dos religiosos não era tão eficaz; e a quantidade de portugueses na região não dava conta de influenciar um território

grande, desconhecido, com dificuldades naturais de penetração e com uma população nem sempre passiva, ou seja, mais uma vez, uma colonização tardia.

Como citado anteriormente, o Estado do Grão-Pará passou a receber mais atenção a partir do Tratado de Madri em 1750, por parte da política pombalina. Esse tratado possibilitava a Portugal ganhos territoriais ao norte, fazendo-se obrigatório alavancar a economia da região. Para isso, formou-se a Companhia Geral de Comércio do Maranhão e Grão-Pará e novas medidas foram tomadas. A cidade de Belém, desde 1751, passou a ser a residência do Governador e Capitão do Estado do Grão-Pará e Maranhão – Estados que só se separaram em 1772. Em 1755 um sistema de exploração mercantil foi criado e a expulsão dos Jesuítas, em 1759, afetou diretamente as estruturas sociais, econômicas, religiosas e políticas da região.

Foi nesse momento que se introduziu a mão de obra escrava africana, o que contribuiu para o fim da escravização dos indígenas (ao menos oficialmente), sendo também o período em que foi retirado o poder dos missionários sobre os aldeamentos indígenas. A autora Farage nos lembra que o Tratado de Madri foi a primeira tentativa após o longínquo Tordesilhas, que delimitava as terras luso-espanholas (1991, p. 41) e transformações se iniciaram nesse período.

Algumas mudanças foram apresentadas no Diretório[18], como a obrigação do pagamento do dízimo pela população indígena, para reconhecer a sua obrigação de vassalagem, a Língua Portuguesa passou a ser obrigatória, o que deveria substituir e proibir as línguas indígenas e o casamento entre indígenas e brancos foi incentivado. Com tudo isso, o objetivo, como disse Farage, era diluir os indígenas na sociedade colonial (1991, p. 43).

Muitas dessas medidas visavam o controle da população indígena após a sua liberdade oficializada. Como pudemos averiguar, em correspondências de Mendonça de Furtado, irmão do Marques de Pombal, enviada para Diogo de Mendonça Côrte Real em 30 de novembro de 1751, e citada por Farage, havia o perigo de dispersão dos indígenas, pois o controle da mão de obra indígena já era problemático e havia indígenas livres e alforriados que vagavam por Belém e outras povoações sem que o governo pudesse controlá-los (Farage, 1991, p. 44-45).

[18] O Diretório dos Índios foi uma lei promulgada 1755 por D. José I e implementada pelo Ministro Marquês de Pombal em 1757, e visava incorporar os indígenas na sociedade dos homens brancos para assegurar o povoamento e a defesa da região. Muitas mudanças políticas ocorreram, e tudo isso influenciou o campo religioso, como por exemplo, o poder espiritual foi passado para o clero secular.

Ou seja, a liberdade dos indígenas era, como denominou Farage (1991), uma "ficção política". No entanto, consideramos importante não generalizar a situação, pois como sabemos, o Diretório estava voltado aos indígenas colonizados, os que a autora chamou de "destribalizados" e, portanto, não se direcionava para toda a população indígena; sem contar aqueles que praticavam a desobediência.

Essas medidas estão inseridas nas mudanças que ocorreram durante o século XVIII e, acreditamos que não podem ser lidas separadamente desse contexto. O projeto de desenvolvimento colonial que se iniciou no período envolveu essas novas medidas, modificou o cenário político, econômico, cultural e religioso da região, gerando efeitos sobre a população colonizada.

Mesmo assim, alguns indígenas, no século XVIII, ainda estavam distantes das conjunturas coloniais, muitos mantendo seus hábitos – temos como exemplos os casos dos indígenas Gregório e Antônio, trabalhados no segundo capítulo, que além de viver como indígenas, realizavam práticas desse universo. Outros, estavam inseridos no projeto colonial através de negociações, às vezes comungando com as formas de ver o mundo do povo branco e, outras vezes, mesclando práticas que resultavam em um universo híbrido, característico desse processo do encontro de povos. Aos indígenas integrados nesse processo, a autora Maria Leônia Chaves de Resende chamou de *índios coloniais*[19] (Resende, 2003). Entretanto, mesmo com hábitos mesclados, muitos foram alvo de perseguições e repressões, como é o caso da indígena Sabina, que veremos no capítulo três.

A reflexão que surge a partir dessas informações, é que, aparentemente, povos indígenas mantiveram suas práticas culturais e religiosas paralelamente ao processo de colonização, pois, como vimos, a influência portuguesa na região não atingia todos durante o século XVII. A estruturação da igreja, por exemplo, iniciou somente com o bispado do Pará em 1719 e, neste ano, a região possuía apenas 11 paróquias onde existiam 70 aldeias indígenas (Rodrigues, 2012, p. 131). Não havia, também, uma presença significativa de funcionários do Santo Ofício, pois até 1720, existia apenas um familiar na Capitania (Calainho, 2006, p. 178) e, sobre os comissários, até 1730 nenhum havia assumido o posto (Rodrigues, 2012, p. 133). Apenas no século XVIII, é que observamos a presença maior dessa fiscalização. E, ainda assim, depois da influência mais ferrenha

[19] Na opinião da autora, esses índios integrados ao sistema colonial eram nativos que estariam passando pelo processo de interação colonial (Resende, 2003).

da política pombalina na região, encontramos indícios de práticas originárias na documentação.

Outro fato importante é que em 1730 o *Collegio* da Mãe de Deus foi fundado para o estudo do Latim, Moral, Letras e Filosofias, como já dito, e em 1745 o jesuíta Gabriel Malagrida fundou um seminário que logo acabou. Com a expulsão dos jesuítas, o ensino foi enfraquecido e sofreu abandono. Essa decadência registrada em Carta Régia de 1761, levou a metrópole a fundar um colégio novo em Belém (Braga, 1919, p. 199), mas atesta a dificuldade no processo colonizatório.

Além disso, as populações indígenas que viviam em áreas distantes tinham uma assistência precária. Segundo Amaral Lapa, as visitas pastorais eram esporádicas e objetivavam auxiliar na conversão dos nativos. O bispo viajava até algumas regiões para entregar o sacramento e fiscalizar os costumes de diversos povos (Lapa, 1978, p. 32). Essa informação, não obstante, contribui para a nossa consideração de que a fiscalização colonial não abarcava todos e era marcada por restrições e dificuldades, fortalecendo, assim, a possibilidade de fuga por parte dos indígenas, de reações e também de conservarem suas práticas e costumes. Ademais, podemos notar uma certa fraqueza no sistema colonizador por meio do que afirmou Bertino Miranda na Introdução dos *Annaes Histórico Berredo* de 1748, republicado em 1905 e já citado nesta Tese, que afirmou que no Conselho Ultramarino os partidos não estavam em total acordo entre si, pois as Cartas Régias revogavam uma às outras em um espaço de uma semana, não havendo, portanto, uma doutrina homogênea (1905, p. 8).

Essa influência anêmica portuguesa, não só aconteceu com os indígenas, mas também os próprios portugueses eram acusados de não viverem como cristãos e de, muitas vezes, levarem uma vida similar aos indígenas. Ou seja, não havia, na prática, uma ordem colonial como se esperava. Quando o bispo chegou ao território, teve que enfrentar diversos desvios cometidos por padres e colonos, que não seguiam as regras e dogmas cristãos e, por isso, ele foi designado para estabelecer a ordem, mas obviamente, não foi bem recebido.

O bispo João de São José Queiroz, recebeu a sua nomeação em 1759, chegando ao Pará em agosto de 1760. Ele costumava ler livros proibidos, como as obras de Voltaire e Goldoni, e sua convivência não foi harmoniosa com os jesuítas e colonos da região. Ele costumava censurar os costumes locais, o que fez com que acusações contra ele fossem remitidas à Lisboa. O bispo criticava os moradores da região, associando-os aos pecadores de Sodoma e Gomorra, por conta dos vícios de consumir aguardente (que tanto

indígenas como padres faziam uso), pelas práticas de bigamia, de traição e preguiça para o trabalho (Azevedo, 1978, p. 160). Mas o bispo, por fim, abusava dos indígenas e era a favor da prisão deles, desentendendo-se assim com o Marquês de Pombal, que defendia a Lei de Liberdade dos Indígenas que, vale lembrar, era relativa aos indígenas vassalos do rei. A colonização tomou novos rumos quando se instalou uma política pombalina na região. Um dos objetivos principais de Pombal era centralizar o poder real. Nesse contexto, Dom José I sobe ao poder e junto a ele desponta Sebastião José, conhecido futuramente como o Marquês de Pombal.

Pombal rejeitou os jesuítas e sua influência política, sua autonomia religiosa, educacional e a regalia econômica que a Companhia de Jesus possuía na região. Em uma carta enviada a Pombal por seu irmão Mendonça Furtado, comunicava-se que os jesuítas era senhores absolutos, colonizando terras e catequisando os indígenas, tornando-se, assim, concorrentes do Estado Lusitano e do projeto pombalino. Pombal, portanto, em 1759, retirou os jesuítas do norte do Brasil, cancelando os benefícios do comércio com indígenas e afetando economicamente a Companhia. Também bloqueou o comércio com os religiosos da Companhia, instituindo a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, efetivando e/ou fortalecendo a colonização. É de fato, nesse momento, que consideramos que a colonização da região tomou força. Assim, investindo esforços para acabar com o poder dos jesuítas e da igreja local – que era autônoma e exercia influência política –, e conter as desobediências e escândalos da região, que, nas palavras do inquisidor Giraldo Abranches, "a maior parte da gente que nele vive, principalmente nesta cidade aonde sem receio algum se ofende a Deus e reinam livremente os escândalos: e por esta razão se faz bem necessário a visita" (Abranches, 1766 *apud* Lapa, 1978, p. 58), logo Pombal aniquilou a Companhia de Jesus e submeteu a Visita do Tribunal do Santo Ofício ao Estado, tema que veremos a seguir.

1.3 A Visitação do "Santo"[20] Ofício

[20] A palavra "Santo" aparece entre aspas como uma crítica, pois consideramos que esse termo não condiz com a postura impositiva, invasiva e violenta do Tribunal.

Mairi Belém recebeu a Visitação do "Santo" Ofício[21] entre os anos de 1763 e 1769, sendo representada pelo inquisidor Giraldo José de Abranches, que chegou juntamente com o Governador D. Fernando da Costa Ataíde Teive. Segundo Lapa, a Visitação chegou à região em um momento em que se iniciava o declínio da Inquisição em Portugal e, a essa altura, já não se perseguiam o Judaísmo e nem se aplicavam penas fatais. Os objetivos da visita, ainda muito discutidos, apontam para interesses políticos, que se somam aos objetivos de sufocar as religiosidades e a cultura dos nativos, transformando o território em um domínio português.

Apesar de todas as mudanças que o Santo Ofício passou no século XVIII, é possível perceber que os "crimes" de feitiçaria, sortilégios, invocação do demônio, pacto com o Diabo, adivinhações, astrologia, entre outros, ainda eram passíveis de penalização, assim como registrado no *Regimento do Santo Ofício* de 1640, que foi vigente durante a Visitação do Grão-Pará, e que só se transformou no *Regimento* de 1774, quando previu-se a abolição de tormentos físicos, a humilhação dos autos de fé e das penas capitais, preferindo o degredo dos criminalizados. Se o réu fosse nobre poderia ser degredado para Angola e a quantidade de anos dependeria de seus crimes; caso o réu fosse plebeu, poderia ser açoitado publicamente e degredado para as galés.

A chegada da Visitação se deu no dia 25 de setembro de 1763, dando início a uma atmosfera de terror na cidade. Primeiro, houve a procissão solene, partindo da Igreja dos religiosos de Nossa Senhora das Mercês em direção à Igreja Catedral. A procissão era composta pelo vigário local, o clero, os párocos, o cônego, o governador, o ouvidor, o juiz de fora, a Câmara, as irmandades da cidade, o inquisidor e o exército militar, que "levavam suas insígnias e armas sob as vistas de grande massa popular" (Lapa, 1975, p.51). E, por fim, uma missa foi celebrada ao chegar na Catedral, composta por um sermão feito pelo padre Pedro Mendes, que incentivava os fiéis a se apresentarem diante da Mesa Inquisitorial para confessar as suas heresias, sob ameaça de castigos para os omissos e faltosos.

[21] O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição nunca foi instituído no Brasil. A fiscalização acontecia através da atuação dos comissários, dos bispos, dos familiares, da igreja e das visitas esporádicas. Essas Visitações representavam a Inquisição de Lisboa e eram autorizadas pelo Conselho Geral do Santo Ofício, tendo o Tribunal de Lisboa como responsável pelos casos ocorridos nas colônias. O Brasil recebeu quatro Visitações: a primeira na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, em 1591-1595; a segunda na Bahia e Recôncavo, em 1618-1621; a terceira no Rio de janeiro em 1627-1628, por fim, na região do Grão-Pará, em 1763-1769.

Durante a missa, o Edito da Fé foi lido, juntamente com o Monitório Geral e o Edito da Graça e Perdão, dando aos fiéis o prazo de 30 dias para apresentarem suas culpas e arrependimentos (Lapa, 1978, p. 52-53). Esse prazo era algo comum das Visitações e foi chamado de "Período da Graça", que era o período destinado à população para irem por "espontânea vontade" até a Mesa Inquisitorial. Havia as sanções religiosas e confiscos de bens expressos no alvará e isso servia como uma espécie de coação. Era necessário obedecer ao prazo para ter seus pecados perdoados e obter isenções de confiscos de bens. Finalmente, foram afixados nas portas das igrejas os Editos e alvarás, para que não restassem nenhuma dúvida sobre o que foi orientado durante a missa, sob pena de excomunhão para quem retirasse os Editais e alvarás do local. Estava tudo organizado para que a população fosse influenciada a ir até a Mesa Inquisitorial se confessar ou denunciar outras pessoas, mostrando serviço ou arrependimento. O povo prestou seu juramento. E todo esse cortejo e solenidade se configuravam como algo impositor e ameaçador, envolvendo toda a sociedade nas malhas inquisitoriais.[22]

Não obstante a Inquisição pombalina tenha abolido as práticas mortais – os açoites e degredos eram raros, pois Pombal condenava as torturas e só as autorizava em casos extremos –, a fama da Inquisição como um aparato violento percorria a região e gerava desconfortos. Os confiscos de bens e as prisões ainda aconteciam e faziam parte de uma "pedagogia do medo", que atemorizava a população. Essa pedagogia, de acordo Vauchez (1987, p. 141), envolvia a morte, o julgamento divino e a possibilidade de condenação com elementos de pressão psicológica e comportamental. Fortalecendo uma "pedagogia do medo" (Benassar, 1984, p. 74-182), estabelecia-se uma técnica de persuasão que influenciava a população a agir conforme orientação, resultando em um certo controle religioso e social.

Nesse momento, o Santo Ofício continuava a servir de instrumento de dominação a serviço do Ministro Pombal, o que confirma a vinculação deste com a política pombalina. O Marquês de Pombal, assim como sua família, já possuíam familiaridade com o Santo Ofício e, como vimos anteriormente, o seu irmão, Mendonça de Furtado, passou a governar a região de Belém, além do seu outro irmão Paulo de Carvalho e Mendonça, que era Inquisidor Geral. O pesquisador Yllan de Mattos defendeu a ideia de que a Visitação da Inquisição nessa região teve fins políticos e fazia parte do projeto de

[22] Esse *modus operandi* não foi específico da região, foi algo comum nas outras Visitações ao Brasil.

Pombal de “domesticação da Inquisição”, executada por meio das decisões do ministro (Mattos, 2012).

Para além da pressão religiosa, foi exatamente no momento da chegada inquisitorial que o cenário político em Portugal estava se transformando. Com o Marquês de Pombal no poder, várias reformas políticas, sociais e religiosas foram efetivadas – como vimos brevemente no item anterior, e além dos motivos citados, Pombal pretendia expulsar o bispo João de São José Queiroz, que estava causando conflitos na região. A Visitação servia, também, para objetivos pombalinos, como, por exemplo, a eliminação de inimigos; o caso do padre Gabriel Malagrida, que era um missionário jesuíta, ilustra bem essa afirmação. O padre lançou duras críticas à política portuguesa após o terremoto e havia publicado um sermão que desagradou ao Marquês de Pombal e ao seu irmão Mendonça Furtado[23]. Logo, o Marquês, ordenou o sequestro de seus bens, expulsou os jesuítas e ainda denunciou o Padre ao Santo Ofício, condenando-o a morte com pena de garrote e queima na fogueira em 1761 (Cruz,1973, p. 250).

O caso do padre Malagrida permite-nos um lampejo sobre as intenções que Pombal possuía ao decretar a Visitação do Santo Ofício na região, já tardiamente, no século XVIII, durante o declínio desta em Portugal. Apesar de que, como veremos adiante, os casos tratados pelo Tribunal, em sua grande maioria, giravam em torno de atos mágicos, não acreditamos que a chegada da Visitação tenha sido motivada por fatores religiosos e mágicos, pois nesse cenário político, em Portugal, a tradução de dois livros italianos que desconsideravam a crença na magia foi solicitada durante a política de Pombal, com o intuito de estabelecer em Portugal reflexões iluministas sobre o universo mágico. O que deixa razoável o pensamento de que Pombal, assim como outros eruditos da época, não acreditava na magia.

Lapa, em seu trabalho clássico e pioneiro sobre a Visitação em questão, apresentou alguns fatores que devem ser levados em consideração para pensarmos a vinda do Santo Ofício à Mairi Belém. Um deles é a busca de disciplina e submissão ao Estado e à igreja e os desvios morais dos costumes da sociedade local, como comentado anteriormente. Ele afirma que os desvios morais da sociedade paraense poderiam ser o

[23] O padre Malagrida em 1755 escreveu *O Juízo da verdadeira causa do terremoto que padeceo a côrte de Lisboa*, que indiretamente acusava a Corte Portuguesa pela tragédia. Então, em resposta, a Corte, representada pelo Marquês de Pombal, agrupou provas para incriminá-lo como falso profeta e herege. Assim, o padre foi condenado ao garrote e à fogueira no ano de 1761 em Lisboa. Ver: RODRIGUES, Matias. *Vida do padre Gabriel Malagrida.* Belém: Centro de Cultura e Formação Cristã da Arquidiocese de Belém, 2010, p. 582.

motivo da Visita e, além disso, assegura que a Visita também tinha a missão de mensurar a influência da Companhia de Jesus e o poderio econômico destes e, também, dos cristãos-novos (Lapa, 1978, p. 26-28). No entanto, sabemos que o ministro tinha boas relações com os cristãos-novos e não pretendia persegui-los. Pombal protegia a burguesia cristã-nova, tanto que, logo depois, ele proibiu a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos no ano de 1773.

Além de Lapa, temos os historiadores Campos (1995), Mattos (2009) e Domingues (2001), que contribuíram com suas reflexões a respeito. Campos confirmou a questão do desregramento moral e acrescentou o objetivo de substituir o catolicismo tridentino pelo regalista de Pombal (Pombal, 1995, p. 131-133). Por sua vez, Mattos, como comentado anteriormente, apontou para a reorganização da estrutura eclesiástica. Ambos comungam com a ideia de que a Visitação esteve atrelada ao projeto pombalino. Já Domingues, apontou para a Visitação como um instrumento de manipulação da fé e dos costumes, e se debruçou sobre o tema da perseguição às heresias.

Ainda há a pesquisadora Lidiane Santos (2016), que em sua Dissertação de Mestrado chegou à conclusão[24] de que o Santo Ofício já atuava na região desde a década de 1740, quando a autora pôde constatar a presença de servidores do Tribunal e, segundo ela, a quantidade de denúncias não são inferiores à quantidade referente sobre a Visitação da década de 1760. Essa conjuntura levou a autora a problematizar a questão e a pensar que a Visitação no Estado do Pará não pode ser compreendida apenas como um instrumento da política pombalina, pois as suas ações já atuavam anteriormente (2016, p. 53). Se Lidiane Santos estiver correta, é razoável pensar que a questão religiosa e os "maus" costumes tenham sido os grandes motivadores da presença dos servidores e da atuação do Santo Ofício na região, ou ainda, que Pombal se aproveitou da existência e da atuação do Santo Ofício no território, para usá-lo como instrumento de poder, a favor dos interesses de seu projeto, durante o período pombalino.

Sobre essa atuação do Santo Ofício na localidade, incluindo as décadas anteriores à Visitação, temos conhecimento do trabalho da historiadora Maria Leônia Chaves de

[24] A pesquisadora baseou-se nas pesquisas das autoras Maria Olindina Andrade de Oliveira e da Maria Lêonia Resende.

Resende[25], que realizou um levantamento das denúncias e processos contra indígenas e seus descendentes, registrados nos Cadernos do Promotor, durante todo o século XVIII. Segundo o quadro apresentado por ela, consta que de 1741 a 1750, 65 indígenas apareceram nas denúncias; e entre 1751 a 1760, o número aumentou para 69 indígenas. Tendo na década em que a Visitação esteve presente, 74 indígenas, sendo 56 oriundos do Pará (Resende, 2013, p. 347-373), ou seja, o número de indígenas denunciados nas décadas de 40 e 50 são, realmente, maiores do que a numeração registrada pela Visitação.

Acreditamos que diversos motivos influenciaram a Visitação – longe de querermos desvendar o enigma, tema sobre o qual este tópico não se destina – o maior deles sendo os interesses políticos de dominação do território, somados ao enriquecimento da metrópole e controle social e religioso, tendo a Visitação como elemento partícipe desse processo. Ou seja, as práticas mágicas compreendiam o maior número de casos da Visitação, consequências da mentalidade da região, muito influenciada pela igreja e pelos sermões, pois além da religião ser parte integrante do projeto colonial, a população – diferentemente dos eruditos portugueses da época – ainda acreditavam na magia e faziam uso dela, como veremos adiante.

A Visitação possuía um caráter fiscalizador e o visitador Giraldo José de Abranches ficou encarregado de ocupar a função de vigário capitular, antes exercida pelo bispo São José e Queiroz e, de visitador da Inquisição com o objetivo de controlar e bloquear as doutrinas consideradas falsas, ensinadas pelos jesuítas (Mattos, 2009). O visitador possuía amplos poderes de inquirir contra todas e quaisquer pessoas, independente do sexo, se vivas ou mortas[26], presentes ou ausentes, dentro da área territorial designada para a realização da Visitação. Além disso, o inquisidor visitador tinha o direito de exigir e tomar as denúncias e confissões, como também ordenar prisões e sentenciar os envolvidos (Lapa, 1978, p. 49).

Buscando fazer uma apuração das práticas religiosas dos nativos e também, objetivando arrancar deles aquilo que era considerado pecados e atos contra a fé, o Tribunal reprimiu crenças e costumes, dando a eles um julgamento de superstições, idolatrias e diabruras, muitas vezes utilizando castigos, prisões, repreensões e até

[25] Resende desenvolveu o projeto chamado: "Brasil, Brasis: os índios e a Inquisição na América Portuguesa", no Pós-Doutoramento concluído na Universidade Nova de Lisboa e publicado no Capítulo Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (Século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira e RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI - XVIII).* 2013, p. 347-373.

[26] Havia a possibilidade de rever o caso de uma pessoa que já estava morta.

humilhações. As práticas de magia eram entendidas pelos portugueses como algo relacionado ao mal e sua visão justificava a necessidade de uma fiscalização e repressão.

A fiscalização do Santo Ofício da Inquisição transformou-se numa cultura local de perseguição, dada também pela própria população, que foi influenciada pelos sermões e documentos afixados, instaurando um exercício de policiamento de si e do "Outro". Todos se vigiavam e estavam prontos para apontar quaisquer sinais de desvios comportamentais e heresias praticadas contra a fé católica. Destarte, surgiram as primeiras confissões e denúncias, a maioria sendo realizadas durante o Período da Graça.

Dessas confissões e denunciações, surgiram textos com relatos escritos, gerando documentos relativos aos "crimes" de feitiçaria e práticas mágicas de cura. Segundo Sônia Siqueira, no século XVIII, 46 pessoas foram processadas pela Inquisição na região (1996, p. 37), e durante os seis anos de atuação da Visitação, no que tange ao universo mágico, temos o envolvimento dos seguintes sujeitos descritos como: doze feiticeiros, cinco curandeiros, quatro curandeiras e nove feiticeiras (Lapa, 1978, p. 32). Isto é, desses 46 acusados, em torno de 30 eram do universo mágico. A partir disso, percebemos um número maior relativo a homens praticantes de magia, o que atesta uma diferença das outras Visitações anteriores, realizadas em outros locais do Brasil – nas quais, geralmente, o número de mulheres era maior.

Acreditamos que a predominância masculina se deu pelo fato de que o universo religioso da região era indígena e os conhecimentos mágicos estavam mais concentrados nas mãos dos Pajés; também temos conhecimento de que a população portuguesa era majoritariamente masculina. Ainda assim, isso não comprova que a maioria dos agentes fossem homens, e os números citados não abarcam todos os envolvidos com a magia e nem toda a população. Lapa afirmou que sua publicação não inclui nos quadros muitas pessoas que constam nos processos referentes à Visitação, que por algum motivo, ou diversos deles, não tiveram seus nomes registrados no livro de confissões e denunciações (Lapa, 1978, p. 11). Isso nos leva a problematizar os quadros quantitativos da Visitação, deixando claro que o mapeamento pode não ser exato, dada a dificuldade de investigação dos documentos inquisitoriais, que como sabemos não se encontram todos digitalizados e que ainda passam pelo problema de terem chegado até nós apenas os que resistiram aos desgastes do tempo. Para além disso, é possível existirem muitos casos que não foram levados à Mesa e, por conseguinte, não foram registrados.

O levantamento que foi possível aos pesquisadores, como o quadro elaborado por Pedro Marcelo (1995, p. 109-110), baseado no livro da Visitação do Santo Ofício, indica

que no ano de 1763, 22 pessoas compareceram à Mesa para se confessar ou denunciar. Temos em 1764, 14 pessoas; em 1766, seis pessoas; em 1767, o número de duas pessoas e em 1769, novamente apenas duas pessoas. Os anos em que não aparece nenhuma quantidade são os anos em que ninguém se apresentou para confessar ou denunciar. Esses números somados atingem o número de 46 pessoas, indicadas por Sônia Siqueira no parágrafo anterior.

Segundo Lapa, a Visitação atingiu, direta ou indiretamente, mortos e vivos, cerca de 485 pessoas, que foram citadas no livro da Visitação do Santo Ofício, não incluídas as testemunhas que foram ouvidas perante a Mesa e que só constam seus nomes nos processos. Havia 19 confissões e 27 denúncias e, nesses relatos, outras pessoas eram citadas. Desse total de pessoas, 353 eram brancos, 42 eram negros escravos, 17 eram mamelucos, 12 eram mulatos[27], seis eram cafuzos[28] e 55 eram indígenas. No momento da Visitação, a região devia contar com cerca de 9.000 a 10.000 habitantes (Lapa, 1978, p. 33-38).

A maioria dessas pessoas envolvidas na Visitação eram de origem humilde. Alguns eram pequenos funcionários, militares, escravizados e escravizadas, lavradores, costureiras, alfaiates, artesãos, fazendeiros, entre outros. A essa regra temos a exceção do Ouvidor-Geral Dr. Albuquerque, que participou das práticas de curandeirismo de um escravo seu, chamado José. Além dele, temos alguns senhores de engenho, alguns fazendeiros, o capitão do Regimento da Infantaria, dois governadores, dois padres, entre outros (Lapa, 1978, p. 33-34).

A Visitação em Mairi Belém possui muitas peculiaridades, sob diversos aspectos. Uma delas é a característica de ter sido tardia, realizada em um momento em que a Inquisição em Portugal já estava declinando. Outro fator, já citado, é a pouca atenção dada aos cristãos-novos, algo que era bem comum em outras Visitações, porém nesta, aparece um número mínimo, tendo apenas três denúncias contra cristãos-novos, cujas práticas recaíram sobre a magia. Além disso, a permanência do visitador durou mais do que era comum, geralmente dezoito meses (Bethencourt, 1986, p. 8). Essa Visitação durou seis anos, porém Maria Olindina A. Oliveira (2010, p. 51) afirmou que o visitador Giraldo Abranches permaneceu nas terras e exerceu suas funções de inquisidor até o ano de 1774, somando assim dez anos. Há ainda um fato peculiar atrelado a essa Visitação: a

[27] Mulato: mestiço de ascendência negra e branca.
[28] Cafuzo: mestiço de ascendência negra e indígena.

grande maioria dos registros era contra indígenas, marcando a Visitação ao Brasil que mais teve participação dos nativos.

Embora a estadia do visitador tenha sido demorada, o número de pessoas conduzidas à Mesa Inquisitorial, se comparado às outras Visitações, foi bem reduzido, apenas 46 pessoas se apresentando à Mesa Inquisitorial para confessar e denunciar os "crimes", durante um largo período de seis anos, como mencionado.

A Visitação do Santo Ofício à cidade de Mairi Belém gerou vários documentos passíveis de análise para mapear os casos de magia levados à Mesa Inquisitorial e para estudar esse passado mágico da História Indígena. É por meio dessa documentação que esta pesquisa se fez possível, objetivando adentrar, refletir e problematizar o cenário da magia na região.

1.4 O cenário mágico em Mairi Belém

Os primeiros casos de práticas mágicas indígenas começaram a ser denunciados durante o século XVIII, no ano de 1714 – ano do primeiro registro, que temos conhecimento. Esses documentos, e os demais que surgiram a partir de então, foram gerados pelo fato de já existir na cidade a presença de comissários e familiares do Santo Ofício, que em Mairi Belém já exerciam, em algum grau, influências religiosas, reprovando as práticas dos nativos e apontando os "crimes" de fé contra a "santa"[29] Igreja Católica. É, claro que, como vimos, a influência desses agentes não era algo generalizado, mas o suficiente para haver alguns registros, causar sofrimentos e conflitos na população.

Neste tópico analisamos alguns casos de práticas de magia que vieram à tona na documentação inquisitorial, antes e durante a Visitação do Santo Ofício e, além disso, fizemos uma discussão conceitual a respeito dos termos "magia", "feitiçaria" e "mágico-religioso" no universo indígena. Consideramos importante realizar essas problematizações conceituais porque estamos partindo de documentações com a visão eurocêntrica. Portanto, faz-se crucial buscarmos aproximações com aquilo que os indígenas pensavam, ou como conceituavam esse universo mágico, baseados em sua forma de ver o mundo. Queremos dizer que conceitos como "magia", "mágico-religioso", "feitiçaria" e afins (muito utilizados por outros autores), não faziam parte do vocabulário

[29] Consideramos colocar "santa" entre aspas para problematizar que uma igreja que perseguiu, incomodou e castigou diversas pessoas somente pelo fato deles fazerem práticas ou se comportarem de maneiras diferentes, a nosso ver, não condiz com a palavra que eles se autodenominavam.

original dos povos originários, pelo menos não até que o contato com os portugueses fosse estabelecido. Termos como esses, muitas vezes encontrados nas fontes que utilizamos, carregam uma formatação europeia e demonizada dos atos. Para os indígenas e seu universo, que chamamos de religioso prematuramente, o que denominamos de magia estava vinculado às suas práticas cotidianas, à sua relação com a natureza e com o mundo. Ou seja, o foco aqui foi buscar compreender e refletir se esses conceitos faziam sentido no universo dos indígenas e se houve algum tipo de apropriação desses termos pelos nativos para que se tornasse algo mais inteligível e integrado ao Novo Mundo.

Sabemos que o projeto de salvação cristã subjugou os deuses e as entidades da cultura indígena como "pagãos" e como produtos humanos sem realidade, ao mesmo tempo em que julgaram suas práticas mágicas como obras do Demônio. Eram os colonizadores quem autorizavam o conceito de realidade dentro de sua visão de mundo cristã, excluindo e demonizando o mundo religioso e mágico indígena, assim como, também, impondo seus conceitos.

Antes de apresentarmos a discussão sobre os conceitos, gostaríamos de expor o cenário mágico mairi-belenense, trazendo alguns casos para que, em seguida, possamos fazer o debate conceitual e suas problematizações, partindo dos próprios casos aqui estudados. Para isso, apresentamos alguns casos de práticas mágicas que apareceram na documentação inquisitorial para trazer algumas reflexões iniciais, assim como, também, ilustrar o cenário mágico onde estavam inseridos os nossos sujeitos do estudo. Partimos dos casos descritos no Caderno do Promotor (referente ao início do século), analisados por alguns autores e do Livro da Visitação do Santo Ofício transcrito por Amaral Lapa. Além disso, buscamos compreender como se deu o processo de integração dos universos religiosos indígenas ao contexto colonial cristão e como eram executadas essas práticas, suas motivações, suas simbologias e quais povos estavam envolvidos.

Segundo o banco de dados do projeto *Brasis Coloniales: a Inquisição dos índios no Brasil (XVIII)*, desenvolvido pela professora Maria Leônia Chaves Resende, 38 casos de práticas mágicas foram revelados em Belém entre os anos de 1700 e 1773. A maioria deles estava relacionada à busca de domínio sobre a vida e a morte, ao prestígio social e a temas como poderio, vinganças, curas, amores e sobrevivência. Essas eram, grosso modo, algumas das motivações que impulsionavam pessoas a se aventurarem pelo universo mágico. No entanto, é possível imaginar que o universo indígena – que se considerou mágico-religioso –, estava intrínseco ao seu cotidiano, como veremos a seguir.

Os casos de Angélico, Francisco da Silva, Luíz, Sabina, Ludovina, entre outros, chamaram-nos a atenção. São casos que aparecem no início do século XVIII e, alguns deles, voltam a aparecer nos documentos produzidos durante a Visitação do Santo Ofício à cidade, já nos anos de 1763-1769. Por hora, apresentamos alguns casos, como o de Luíz, Angélico, Francisco da Silva e Domingas. Os casos de Ludovina e Sabina, serão abordados, de forma específica, nos próximos capítulos.

O indígena Angélico apareceu nos documentos, em 1714, como "feiticeiro índio da terra"[30], que servia a Manuel Álvares Lima. O caso veio à tona quando o familiar do Santo Ofício, chamado Antônio Figueira dos Santos, procurou o padre comissário Tomás do Couto para relatar o que Maria da Silva havia lhe contado. Ela afirmou que a sua sobrinha Catarina Pinheira estava doente e para curar-se, mandou chamar o indígena Angélico, prometendo "boa paga" pelo serviço. O indígena, aceitando o chamado, orientou-a que o encontrasse numa casa afastada da cidade à noite, onde Catarina compareceu junto com Lucrécia.

No ritual foi necessário que Catarina se despisse, enquanto o indígena untava seu corpo com frutinhas mastigadas, chamadas *piripecibaca.* O indígena, descrito como "feiticeiro" nos documentos, entoou cânticos, descritos como chamamento de Diabos, que logo, com um grande estrondo, fez descer 12 ou 13 Diabos do teto e que, com varas de *manyba*, açoitaram a doente Catarina. Ela, com medo, deitou-se numa rede com Lucrécia e ouviu o indígena "feiticeiro" revelar que a doença foi causada por uma negra escrava chamada Vitória, que havia lhe dado um feitiço em algo de comer, mas que agora, devido ao ritual, ela estava curada.

Esse caso teve grande repercussão e segundo os testemunhos, toda a cidade estava sabendo do ocorrido. Logo, espalhou-se também a notícia de que Catarina havia procurado uma "negra feiticeira" para vingar-se de Vitória e, em posse do feitiço, Catarina o usava contra Vitória causando-lhe mal sempre que quisesse. Além disso, os relatos de testemunhos afirmam que Catarina disse ter usado gordura de gente no rosto para que este não envelhecesse.

Muitos desses relatos foram burburinhos que percorreram a cidade. É interessante relativizar essas "verdades", assim como, também, as nomenclaturas que aparecem. O termo "feiticeiro", "feitiço" e "Diabos" surgem, mas não sabemos se foi uma tradução do escrivão ou se essas palavras brotaram das próprias falas que relataram o caso. É

[30] ANTT/IL – Caderno do Promotor 83, Livro 276, fol. 166-172 *apud* Santos, 2016, p. 96.

importante problematizar essa questão, não seguindo a documentação de forma literal, pois sabemos que quem a escrevia transbordava a sua forma de entender o mundo. Mas, caso esses relatos tenham chegado até esses documentos já utilizando esses termos, é possível pensar que houve uma apropriação de conceitos, por vários motivos, entre eles o de tornar os feitos mais inteligíveis e mais graves aos olhos do Santo Ofício.

Observem que Maria da Silva denunciou a própria sobrinha e, pela descrição, ela não estava presente no ritual. Ou seja, o que ela relata não foi testemunhado por ela e sim pela Lucrécia, que aparentemente foi quem contou o caso a Maria, que contou o caso ao familiar, que relatou ao comissário. Outra observação é que o ritual tem elementos indígenas e não faria sentido o "chamamento" de Diabos, sendo estes advindo de outro universo religioso. Nesse caso, acreditamos que entidades do universo indígena podem ter sido associadas aos Diabos, como foi o caso de Jurupari no ritual do indígena Alberto Monteyro, sobre o qual apresentamos mais adiante.

Outro caso interessante foi o de um pacto com o Demônio, realizado por um homem de nome Luíz e que veio à tona na documentação no ano de 1716. O comissário padre Manuel de Brito notificou o Santo Ofício o caso de Luíz, recém-chegado à cidade, filho de um homem branco com uma indígena (o que era comum, visto que a presença de brancos na região era quase majoritariamente masculina), e servia ao capitão-mor da praça, o Tenente e Coronel Velho de Azevedo. Através de burburinhos, o comissário soube que Luíz, perdendo um jogo, foi para sua casa e retornou. Depois disso, passou a ganhar tudo que havia perdido, ganhando ainda mais. O homem que jogava com Luíz ficou desconfiado e acusou-o de possuir uma bolsa de mandinga, tendo sido encontrado com ele, além da bolsa, uma carta com vários desenhos de Demônios.[31]

É difícil saber se os desenhos eram mesmo de Demônios ou de qualquer outro universo religioso, visto que ele carregava uma bolsa de mandinga, objeto ritualístico da cultura africana. Neste caso, ou seria uma amálgama de simbologias, utilizando um objeto do universo africano e desenhos cristãos, ou podemos pensar que esses desenhos eram também pertencentes à cultura africana, que foram erroneamente associados aos Demônios europeus.

Cartas com desenhos e escritos também eram comuns nesse período na região. Em 1717, Francisco da Silva procurou o Comissário Manuel de Brito para falar sobre as cartas de tocar. Assim como Luíz, Francisco também servia ao Capitão-Mor Velho de

[31] ANTT/IL – Caderno do Promotor 84, Livro 277, fol. 62 – 63 apud Santos, 2016, p. 97.

Azevedo. Ele era filho do padre Jerônimo de Jesus e de Maria, indígena, serva do mesmo capitão-mor. Francisco relatou que, certa vez, conheceu um marinheiro vindo da Bahia, e conversando sobre "mandingas de preto", o homem prometeu-lhe dar duas cartas de tocar, uma boa para jogos e outra para conquistar mulheres. O marinheiro leu as cartas para que Francisco pudesse copiá-las com sua própria letra e colocá-las em uma bolsa para sempre carregá-las consigo. Nos documentos, essas cartas são descritas "com figuras nas margens e costas e ídolos e caracteres".[32]

O caso de Francisco da Silva é similar ao de Luíz e, como apontou Lidiane Santos (2016, p. 97), é possível inferir que eles trocassem conhecimento, visto que eram mamelucos que serviam ao mesmo senhor e suas práticas eram semelhantes. Seriam práticas do universo africano, já estando inseridas no contexto do início do século XVIII, o que nos faz problematizar até que ponto o contato e as trocas culturais aconteciam nesse período. Além disso, ambos foram até o comissário do Santo Ofício para relatar esses atos, talvez por medo de alguma consequência.

Entre os anos de 1735 e 1763 surgiram, na documentação, várias denúncias contra Ludovina Ferreira – um dos sujeitos desta pesquisa, a quem dedicaremos o próximo capítulo. Ela foi descrita como uma "*insigne feiticeira*", acusada de realizar pactos com o Demônio, feitiçaria e curandeirismo. Moradora de Mairi Belém, ela parecia ter autonomia em suas práticas, tendo vários clientes e realizando rituais estranhos aos olhos cristãos. Nas primeiras denúncias, ela aparece como uma mulher viúva, que vivia com a sua filha e outras mulheres, descritas como suas discípulas, e que chegou a ser presa pelo vigário-geral na década de 1730. Seu nome volta a aparecer durante a Visitação, já na década de 1760.

Similar a Ludovina, encontramos relatos sobre a indígena Sabina, que muito popular por suas curas, foi denunciada entre os anos de 1747 e 1767. Sabina era natural do sertão do Estado, mas viveu em Mairi Belém. Mais tarde, suas práticas mesclavam elementos do universo indígena com o católico, mas ela foi denunciada, para além das atividades de cura, pela acusação de pactos com o Demônio, superstições e feitiçaria. A ela também dedicaremos um capítulo desta Tese, pois assim como Ludovina, seu caso foi bastante significativo na região.

Na década de 1760, vários casos foram registrados, incluindo o da indígena Vitória em 1762, que apesar de ser moradora da Vila de Ourém, um povoado de mais de

[32] ANTT/IL – Caderno do Promotor 86, Livro 279, fol. 171 – 173 *apud* Santos, 2016, p. 97.

quarenta léguas de distância, ficou detida no aljube eclesiástico da cidade. Vitória foi investigada pelo vigário da vara Gabriel da Silva de Aguiar pelas acusações de feitiçaria, a qual ela era suspeita. Nessa condição ele a mandou prender no dia dez de setembro até que pudesse averiguar o caso por meio dos testemunhos e pudesse comprovar o pacto com o Demônio. Vitória usava ervas, raízes, unguentos, óleos e bebidas e, além disso, possuía animais como cobras, onças, ratos, lagartos e outros considerados "imundos" pela visão cristã. Acreditava-se, por isso, que ela era feiticeira e provocava mortes com dores e misérias, pensamento que circulava pela região por parte dos moradores. No entanto, ela teve oito testemunhas que negaram qualquer mau procedimento vindo de sua pessoa, afirmando que desde menina ela possuía essa fama, herdada do pai, e que não se sabia se ela usava de arte mágica por fingimento ou outras diabruras, principalmente a que chamam pela Língua da Terra de *Guâbijara*.[33]

Uma das testemunhas de Vitória, chamada de Francisca Pereira, viúva de 60 anos de idade, declarou que ambas eram originárias do Rio Amazonas, ela da nação *caripuna* e a acusada da nação c*urumariá*. Ela afirmou que conhecia a acusada há bastante tempo e que nunca soube de nada que pudesse incriminar a amiga. Além de Francisca, Joana de Assunção também deu seu depoimento a respeito de Vitória, negando que ela pudesse ter matado as pessoas, que mesmo havendo a crença de que ninguém morre por enfermidade e que tudo são malefícios, muitos na vila de Ourém morreram por falta de resguardo e seria mentira que Vitória fosse a responsável. A testemunha acreditava que as denúncias eram feitas por pessoas ruins. Diante dos testemunhos, que negavam a acusação de Vitória, o vigário encerrou as investigações e remeteu os autos ao Santo Ofício de Lisboa em doze de fevereiro de 1763. [34]

Ao que tudo indica, a busca pelo pacto com o Diabo e pela condição de feiticeira característica desse período e região, levou Vitória à prisão por cerca de cinco meses, com certeza em péssimas condições de sobrevivência, afastada de sua residência e familiares e sob um manto de representação negativa. Ademais, o vigário, buscando elementos do que ele já conhecia como bruxaria, associou as práticas indígena de Vitória com as práticas de feitiçaria europeia e a puniu por esse equívoco. Segundo Paiva, era comum em Portugal alguns animais como lagartos, sapos e afins serem associados aos feiticeiros nas acusações (Paiva, 2002, p. 126) e também já estamos cientes de que o uso de ervas e

[33] ANTT. IL. Processo 13208, p. 1-17.
[34] Ibidem.

realização de práticas fora do universo cristão eram comumente associadas ao mal, ao diabólico, à bruxaria/feitiçaria.

Com a chegada da Visitação, em 1763, alguns casos voltaram à tona e outros foram registrados pela primeira vez. O historiador Campos (1995, p. 155-116), ao analisar o Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, dividiu essas práticas em quatro categorias: magia divinatória, magia amorosa, magia de cura e magia de proteção. Embora Campos considere tomar cuidado ao adotar acriticamente o conceito de magia elaborado a partir de outros sistemas culturais, ele considera útil se tais modelos forem utilizados com critério e, assim, ele busca caracterizar essa magia, revelando sua unicidade. Essas categorias determinadas pelo autor dizem respeito a, respectivamente: adivinhações ou sortes, podendo envolver invocações de espíritos para obter informações; orações dedicadas a santos, cartas de tocar e pactos com o Diabo; rezas, rituais de contrafeitiçaria e catimbó[35]; e por fim, bolsas de mandinga.[36]

A divisão elaborada por Campos nos ajudou a identificar melhor as práticas e a compreender as dinâmicas e seus impulsos. Porém, acreditamos que para elaborar e dividir as categorias, ele precisou seguir os ditames da documentação, que passaram pelo filtro do escrivão, que as denominou de alguma maneira. A leitura ao "pé da letra" dessas descrições pode roubar-nos a chance de buscar outras especificidades dos sujeitos e suas próprias categorias. Além disso, algumas dessas categorias foram sistematizadas por pesquisadores, para se referir a práticas especificas. As magias para vitória em jogo e as magias usadas para vingança, por exemplo, não se enquadram nessas categorias acima citadas. Assim como também o uso de ervas que tanto pode se encaixilhar nas magias de cura, como também de morte, pois muitas ervas eram usadas como "venefício", termo muito utilizado na Europa.

O que propomos, para analisar esse cenário mágico mairi-belenense com a presença do Santo Ofício, de forma geral, foi partir de alguns casos específicos, descritos no Livro da Visitação do Santo Ofício e a partir dos próprios casos, tentar compreender esse universo sem dividi-los em categorias generalizadas. Assim, dando margem para que venham à tona especificidades de práticas, buscou-se também compreender se esses

[35] Catimbó: ritual indígena com presença de espíritos, muito presente no século XVIII.

[36] A bolsa de mandiga era uma bolsa, geralmente de pano branco, usada pendurada ao pescoço ou à cintura como uma espécie de amuleto, para fechar e proteger o corpo e para ter sucesso com mulheres. Dentro dela poderiam ser encontradas cartas de tocar, orações, pedra d'ara, pós, cabelos, unhas, ervas, partes de animais, ossos e muitos outros elementos. A bolsa começa a ser identificada nos documentos inquisitoriais no fim do século XVII no Brasil e é bastante encontrada nas práticas mágicas do século XVIII, sendo considerada um grande crime contra a fé católica. A maioria de seus usuários eram homens.

praticantes enxergavam essas divisões, ou se todos os atos mágicos estavam interconectados em busca de realizações de feitos pessoais.

O nosso critério de escolha para apresentação de alguns casos partiu de uma seleção que focasse na diversidade de ações mágicas e em fatos que nos chamassem a atenção. Por exemplo, se temos seis ocorrências de uso do balaio, trazemos apenas uma para representar essa ação e fazer a análise. Assim, podemos mapear as mais variadas formas de magia, sem repeti-las, pois os casos aqui apresentados estão disponíveis no Livro da Visitação e não é nossa intenção reproduzi-los.

Em outubro de 1763, compareceu à Mesa Inquisitorial Crecêncio de Escobar, para confessar suas culpas. Relatando-as, afirmou que há nove anos ele transcreveu uma carta de tocar, serviço encomendado por Adrião Pereira, pelo pagamento de três mil réis. Adrião já havia sido degredado pelo Santo Ofício para as galés por cinco anos. Em 1758, Adrião pagou penitência, saindo em auto de fé[37], usando uma carocha com rótulo de feiticeiro, tendo sido então condenado ao cárcere e ao uso do hábito de penitência perpétua. Ele possuía uma carta de tocar escrita em latim, que ele afirmou ter o poder de conquistar qualquer mulher que nela tocasse. Crecêncio descrevendo o texto, ficou desconfiado quando percebeu que a palavra "Diabo" era frequente na carta. Espantado, Crecêncio questionou a finalidade da carta e Adrião repetiu que era para conquistar mulheres. Ao fim da transcrição, Adrião pegou a carta e desenhou "duas figuras como de homens e outra de uma faca de ponta, e a outra de uma pistola e abaixo de todas essas figuras escreveu seu nome" (Lapa, 1978, p. 130).

As cartas de tocar eram comuns nesse cenário e apareceram em vários casos no Livro da Visitação – em menor grau que as orações. No caso acima relatado, Adrião pode ter mentido para Crecêncio para amenizar a gravidade que aquele ato poderia representar. Não sabemos se era mesmo uma carta de tocar com intuito amoroso, ou se possuía alguma outra finalidade, mas era comum seu uso para encantar as pessoas que nela tocassem. A presença do Diabo nas práticas de magia também era comum, já que o sistema de crenças cristãs institucionalizadas parecia não dar conta das demandas sociais e dos desejos dos populares. Este tema será retomado adiante.

As práticas de cura foram bastante recorrentes nas denúncias e confissões contidas no Livro da Visitação. Muitos curandeiros e curandeiras atuavam para sanar problemas de doenças e também como contramagia, descobrindo quem havia feito os feitiços e

[37] Julgamento em que o réu era submetido, sendo obrigado a pedir perdão pelos seus pecados e receber a sua sentença.

desfazendo-os. As práticas de cura, a nosso ver, são as práticas que menos temos evidências de hibridismo. Na maioria das vezes, eram realizadas sem recorrer a elementos cristãos, como é o caso de José, Domingos, Antônio, Angélico e de Ludovina Ferreira. A essa regra, foge o caso das indígenas Sabina e Domingas, analisadas em breve.

Um caso que nos chamou bastante atenção foi o do José, homem preto que realizava curas com práticas aparentemente africanas. Ele é descrito nas denúncias como um homem da nação mandinga, e esse termo aparece em alguns documentos. José era escravo, residente em Belém e muito procurado pelas curas que realizava. As curas envolviam o uso de ervas, o ato de sucção, sopros, defumadouros, bebedeiras, enterramento de objetos, entre outras. Ele usava, também, uma cuia com água, coberta com uma tábua onde o doente posicionava-se em cima; caso a cuia se quebrasse, era entendido que o enfermo faleceria, caso contrário, ele seria curado. José fazia seus rituais entoando palavras desconhecidas e as pessoas comentavam que coisas estranhas aconteciam, gerando desconfortos e desconfianças, fazendo com que algumas pessoas o denunciassem.

Manoel Francisco da Cunha apresentou seu relato na Mesa Inquisitorial, indicando que em um ritual de cura, José preparou umas bebidas às escondidas, plantando umas espigas de milho para curar Maria, escrava de Manoel, que estava lançando bichos vivos pela boca. Nesse ritual, José pediu uma moeda, colocou-a em seu chapéu e o pôs no chão, e ao falar palavras indecifráveis, fez com que o chapéu desse uma volta no ar "sem mão visível" e parasse aos pés do próprio José com a moeda em baixo. Isso fez com que as testemunhas ficassem assustadas, mas José pediu que todos ficassem calmos, pois a escrava Maria não iria morrer (Lapa, 1978, p. 138). Manoel ainda relatou o caso de sua esposa que se encontrava com alguma moléstia e assim, José fez o ritual de cura; em seguida, foi dizer ao familiar Elias Caetano que ele, o denunciante, haveria de morrer primeiro que a sua mulher.

Nas quatro denúncias contra José (algumas dadas por chamamento da Mesa Inquisitorial), não há muitas informações sobre as ervas que ele usava e palavras que evocava, mas, aparentemente, é possível perceber que suas práticas estavam alinhadas com a sua origem de nascimento. A água, por exemplo, era usada em rituais, como os dos bacongos, e possuía uma simbologia que dividia o mundo dos vivos e dos mortos (Santos, 2013, p. 08). Os defumadouros eram também comuns tanto na cultura indígena quanto na africana, e isso talvez possa sugerir que alguns elementos rituais poderiam ser interpretados enquanto universais.

Outro caso que nos chamou a atenção foi o do indígena Domingos de Souza, que segundo o denunciante Manoel Portal, fazia curas por "meios insólitos", se vestia de penas de aves e, ornado, tocava um maracá contendo algumas pedrinhas dentro e que produzia som. Após a cantoria, apagava-se a luz e se ouvia no teto da casa um estrondo, como se estivesse alguém sobre ele e, então, ouvia-se um salto para dentro da casa e logo o indígena conversava em sua língua. Todos ouviam uma voz desconhecida dando-lhe respostas para suas perguntas. E assim, o indígena descobria a moléstia que o doente tinha (Lapa, 1978, p. 223).

O indígena Antônio também tinha práticas similares ao indígena Domingos de Souza. Denunciado pela Antônia Jerônima, que esteve doente, o indígena Antônio foi acusado de realizar rituais de cura, no escuro, envolvendo bebidas com raspas de cascas e raízes de árvores, que em certa ocasião não surtiram efeito e não melhoraram a saúde da denunciante. Seu relato informa que o indígena estava tentando consultar os Pajés para saber o que ela tinha e como curá-la. Ela descreve o ritual em que ele realizava cantigas em sua língua; e logo um vento violento sacudia o teto e fazia um estrondo, onde parecia que algo pulava do teto ao chão e, então, ouvia-se uma voz que dava boa noite e perguntava como a doente estava. Após responder como se sentia, a voz afirmava que ela se curaria por meio de umas mezinhas que o indígena Antônio sabia fazer e que suas moléstias eram malefícios, mas que logo Deus haveria de lhe dar saúde (Lapa, 1978, p. 212).

O relato de Antônia, ora cita Pajés, ora cita Deus, e nos informa das ervas, das bebidas de cura e também do ritual no escuro com vozes e estrondos, similares ao caso do indígena Domingos. Um fato interessante, no caso de Antônio, é que a própria denunciante encomendou os serviços de cura e depois o denunciou para desencargo de consciência, influenciada pelo seu marido, ausente nos dias do ritual. Outra observação importante é que nessas práticas executadas pelos indígenas Domingos de Souza e Antônio, não há elementos cristãos.

As práticas com intenção de adivinhação também eram universais, encontradas em diversas culturas, nas quais a variante é apenas a forma de execução. Ainda assim, muitas práticas tinham características similares na metrópole e na colônia, o que é compreensível, visto que estamos falando de um espaço de colonização com a presença portuguesa e seus descendentes. A divinação de mais ocorrência nas denúncias foi a do balaio, com cinco casos registrados no Livro da Visitação. A prática objetivava descobrir ladrões e consistia em espetar uma tesoura em um balaio. Cada uma das duas pessoas

envolvidas no ritual espetava seus dedos em um dos anéis, deixando o balaio pendurado. Uma oração a São Pedro e a São Paulo era pronunciada e em seguida os nomes dos suspeitos eram citados até que o balaio caísse quando o nome do exato furtador fosse mencionado. Tendo suas camisas furtadas, Manoel Pacheco rezou por São Pedro, São Paulo e Santiago, nomeando os suspeitos em busca de descobrir o culpado. Além dele, o escravo Marçal e a escrava Maria Francisca utilizaram práticas similares para descobrir furtos de outras pessoas (Lapa, 1978, p. 141-144, 156-158, 238). O uso do balaio é outro exemplo de práticas universais, sendo realizadas na Inglaterra (Thomas, 1991, p. 184), em Portugal (Bethencourt, 1987, p. 47) e no Brasil, em Pernambuco (Souza, 1987, p. 158). Sobre o balaio, Souza (1987, p. 214) informou que era uma prática muito recorrente em Lisboa e que se tornou popular, também, em Belém.

Outras formas de adivinhação eram feitas na cidade de Mairi Belém. O uso de um copo com água e gema de ovo também era uma forma de saber o futuro. Isabel Maria da Silva compareceu, no mês de outubro de 1763, à Mesa Inquisitorial para confessar que havia aprendido com uma mulher branca a fazer uma prática, no dia de São João[38], para saber o futuro de alguém. Ela praticou por três anos seguidos, jogando a gema do ovo no copo com água, desenhando uma cruz, rezando o Pai Nosso e a Ave Maria, e aguardando a imagem que apareceria, sendo todas elas imagens de verdades futuras constatadas por ela mesma. Sendo repreendida por seu marido, que era o capitão do Regimento de Belém, Isabel se arrependeu e decidiu se apresentar à Mesa Inquisitorial (Lapa, 1978, p. 181-186). Prática similar a essa foi encontrada em Portugal, no século XVII, e citada pelo historiador Pedro Paiva (1992, p. 130-131). Para tentar reprimir as práticas de adivinhação, a legislação lusitana continha no Título Terceiro das Ordenações Filipinas, os tipos de práticas divinatórias que seriam punidas com açoites em público, multas e degredos para o Brasil, a saber: adivinhações com água, espelhos, cristais e outros objetos (Souza, 1986, p. 157; Paiva, 1992, p. 40). É possível que muitos degredados por essa prática tenham dado continuidade e ensinado os procedimentos a outras pessoas no Brasil. No entanto, foi possível encontrar prática similar nos casos de Salém, relatado pelo pastor puritano John Hale, que participou dos julgamentos das bruxas em 1692, em sua obra *A*

[38] Prática comum entre mulheres para buscar casamento, descobrir com quem se casariam e questionamentos afins. O ritual coincide com o ritual de Solstício, praticado entre os "pagãos" na Europa.

Modest Inquiry into the Nature of Witchcraft de 1702.[39] E, além disso, Ludovina Ferreira também usou essa prática, como veremos no capítulo dois.

O caso de Isabel nos chamou a atenção por ter rendido um processo pela Inquisição em Lisboa, não só pela prática de adivinhação do futuro, mas também por ser acusada de evocar espíritos. Três dias antes de Isabel ir se confessar, Josefa Coelho foi denunciá-la, afirmando que soube por outras pessoas que testemunharam rituais em que Isabel se colocava no centro da sala e que, por meio de cantigas, evocava "três pretinhos ou diabretes" que lhe davam informações. Josefa afirmou que Isabel não tinha boa reputação, não ia à igreja e nem mandava rezar a missa em sua casa (Lapa, 1978, p. 182-184), o que nos faz refletir que sua confissão não foi impulsionada somente pelo seu marido, mas por, talvez, já saber que havia sido denunciada. Josefa, em sua denúncia, ainda citou que Isabel era famosa por saber de tudo que se passava e por ter "familiaridade e tratamento com os Demônios"; além disso, toda a cidade, principalmente a vizinhança, sabia que ela tinha "comércio e comunicação com uns xerimbabos ou Demônios", por isso ela sabia de tudo que desejasse (Lapa, 1978, p. 183).

A esses diabretes, pretinhos e xerimbabos, Campos (1995, p. 124) fez associações com os Demônios familiares na Inglaterra, que, segundo ele, contribuíram para a teoria clássica da bruxaria. Uma aproximação similar foi feita por nós na Dissertação de Mestrado, ao analisar os Diabos que Maria Gonçalves Cajada evocava, aproximando-os dos Demônios, prática corriqueira na Europa desde o século XVI (Araújo, 2016). Campos ainda nos informou que *xerimbabos* era a antiga forma tupi de tratamento para animais de estimação, em vigor até hoje no norte do Brasil, e poderiam estar associados aos Demônios – enviados por Satã para as bruxas na Inglaterra – que assumiam formas de pequenos animais de estimação, citados por Keith Thomas e Robbins Rossel Hope.

Ao analisar as denúncias, encontramos uma variedade de práticas com fins amorosos. Com o objetivo de conquistar amores, recuperá-los, saber com quem se casariam, ou de conseguir deitar-se com alguém desejado, várias pessoas faziam orações, gestos e rituais de diversas formas. Essas práticas foram as que mais apareceram nas denúncias e confissões em Mairi Belém e assinalam uma característica da feitiçaria praticada no Brasil Colonial desde o século XVI, conforme nosso estudo de Mestrado

[39] A leitura do futuro por meio de ovos apareceu nos escritos do pastor puritano, onde ele descreve alguns casos de adivinhação por meio dessa técnica dos ovos em um copo com água (1700, p. 132). Acreditava-se que essa prática poderia desvendar o futuro marido. A lógica era a de que, se na forma dentro do copo parecesse um navio, o futuro marido seria um marinheiro.

demonstrou (Araújo, 2016). Em geral, a maioria das práticas para o amor era realizada por meio de orações. Encontramos orações dedicadas a São Cipriano e São Marcos, sendo a maioria destinada ao último.

São Marcos morreu em Alexandria, acusado de magia e, segundo Souza, ele era associado ao touro, animal que simbolizava a fertilidade masculina e suas festas eram agrícolas, o que pode atestar a eficácia de sua evocação nos ritos de amor, pela questão da fertilidade. Segundo a autora, na Espanha, celebravam-se vários ritos onde o touro era a representação pagã de São Marcos captada na tradição folclórica (Souza, 1987, p. 234). Assim, pode ter havido um aporte desse imaginário dos países ibéricos para a colônia.

Identificamos o caso de Manoel Nunes da Silva, que confessou ao visitador ter realizado uma oração para São Marcos para casar-se com a mulher pretendida. Ensinado por Jozé Caetano, ele olhou para a direção onde estava a mulher e recitou uma oração citando a hóstia consagrada, o Espírito Santo, para que ele, o praticante, se assemelhasse a pérolas e diamantes. Ele ainda professou as palavras: "Oh Gloriozo São Marcos, que aos saltos montes subistes aos Touros bravos [...] assim vos peço abrandeis o coração de Fulana para que não possa comer nem beber, nem sossegar sem comigo vir estar [...]" (Caetano *apud* Lapa, 1978, p. 241). Manoel José também aprendeu a oração de São Marcos com um indígena; na oração, que era um pouco diferente da citada, era mencionado o animal touro (Lapa, 1978, p. 201).

Além dele, encontramos Maria Joana de Azevedo, talvez a única mulher a ter recorrido a esse tipo de prática nesse cenário. Ela aprendeu com Caetana, Theodora e Rosa Maria, versões diferentes dessa oração com o mesmo fim amoroso, citando São Marcos (Lapa, 1978, p. 253). O que achamos curioso no caso de Joana é que ela tinha apenas 16 anos quando compareceu à Mesa Inquisitorial e ela sabia em torno de onze orações para o amor, que envolviam São Marcos e São Cipriano. Além disso, outro fato interessante é que ela foi orientada a realizar a oração a São Marcos em uma encruzilhada.[40]

Sobre as orações que envolvem São Cipriano, compareceu à Mesa Inquisitorial, ainda no mês de outubro, Maria Frutuosa para denunciar o soldado Antônio Mogo por ensinar a algumas pessoas uma oração de São Cipriano para reconciliação. A oração dizia

[40] A encruzilhada era um lugar comum para realizações de práticas mágicas pelo seu caráter de interconexão, caminhos que se cruzam e servem de portal para o outro "mundo". Segundo Paiva (2022, p. 108) era o lugar onde os espíritos de outros mundos apareciam, ou seja, um lugar entre os mundos. Calainho (2001, p. 156-157) também abordou o tema das encruzilhadas, afirmando ser uma construção simbólica de diversas culturas.

o seguinte: “Meu São Cipriano, fostes bispo e arcebispo confessor do meu senhor Jezus Christo Voz pesso meu São Cipriano pella vossa santidade e da minha virgindade quero que me tragais a Fulano sem poder estar nem sossegar sem commigo vir falar”. E Antônio ensinou que fizesse uma cruz com o pé esquerdo e recitasse as palavras: “Sato, Sarato que o Doutor me queira dotar”, e em seguida dar três pancadas no chão. Além disso, rezar três vezes o Pai Nosso e três vezes a Ave Maria dizendo: “não voz ofereço essa reza sem me obrares o vosso santo milagre” (Lapa, 1978, p. 133). Questionada do motivo pelo qual Maria demorou para fazer a denunciação, ela respondeu que não sabia que era obrigação e que teve conhecimento após ouvir o Edital na Visitação.

Segundo Souza (1987, p. 232), não se encontrou, na documentação inquisitorial sobre a colônia, referência a orações dedicadas a São Cipriano fora do Estado do Grão-Pará. No entanto, é possível haver resquícios de práticas ligadas a São Cipriano nas práticas mágicas na colônia, desde o século XVI, como na Bahia, por exemplo, conforme o estudo desenvolvido por nós na Dissertação de Mestrado, que aponta similaridades entre as práticas que envolvem São Cipriano com os atos mágicos realizados por Maria Gonçalves Cajada (Araújo, 2016).

Outro elemento das artes de amor encontrado nas denúncias foi a recorrência às três estrelas, em que o praticante evocava as três estrelas para que elas realizassem algum desejo, geralmente relacionado ao amor. Essa prática foi utilizada por Maria Joana de Azevedo e por Manoel Pacheco, ambos já citados aqui. Segundo Chaves, essa prática pode ser um resquício dos antigos costumes de culto à natureza presentes em Portugal (Chaves, 1957, p. 265 *apud* Campos, 1995, p. 123).

Campos problematizou a questão das orações a santos católicos como práticas que visavam favorecimentos carnais ilícitos. Geralmente, esses pedidos objetivavam relacionamentos amorosos com pessoas que já eram casadas (fornicação e/ou adultério), à exceção do caso de Manoel Nunes, que visava casar-se com uma mulher. Outro fato apontado pelo autor é a problematização de santos ligados a cultos de fertilidade pagã e santos que se envolveram com magia negra (1995, p. 129), como é o caso de São Marcos e São Cipriano. Parece-nos que tudo era válido para satisfazer um desejo.

Além dos santos católicos, alguns objetos usados nos rituais da missa também apareceram nas denúncias. A pedra d’ara[41], a hóstia e as bolsas que serviam de amuletos também eram comuns. Nesses casos, as práticas mágicas faziam parte do sistema

[41] Pedra d'ara é uma pedra utilizada no centro do altar onde se rezava missa.

religioso em Portugal e também na colônia, que devem ter se popularizado no momento do contato. Alguns deles eram usados para proteção, enquanto outros faziam parte das práticas de feitiçaria com vários fins, como é o caso da pedra d'ara. No Livro da Visitação encontramos alguns casos de furtos desses objetos da igreja por parte de alguns indígenas, como Lázaro Vieira, indígena Joaquim (que distribuiu para outros indígenas), indígena Ancelmo (que estava envolvido na igreja) e outros indígenas que receberam parte desses roubos. Esses objetos eram usados com a crença de que eram capazes de armazenar energias, forças e poderes sobrenaturais.

A bolsa foi descrita nos documentos da Visitação como um amuleto mágico e ela poderia conter a hóstia, a pedra d'ara, cartas, ossos de defuntos, cabelos, entre outros objetos. Laura de Mello e Souza (1987, p. 210-211) afirmou que essas bolsas apareceram em várias regiões no século XVIII com destaque para a região norte. Também encontramos relatos sobre as bolsas de mandinga nas pesquisas desenvolvidas por Felipe Rangel (2016), que estudou esses amuletos na Bahia do século XVIII e percebeu que essas bolsas eram amuletos de proteção que usavam elementos cristãos furtados das igrejas, no entanto, as bolsas de mandiga são elementos africanos que interligam as margens atlânticas.

A historiadora Calainho (2008, p. 96) afirmou que a origem das bolsas de mandinga é africana, que sofreu difusão pelos negros em Portugal e pelos escravos que vieram para o Brasil. A autora afirmou que a recriação dessas práticas, principalmente em Portugal, encontradas também no Grão-Pará, pode ser observada de três formas: práticas realizadas pela população branca, que integra elementos cristãos e pagãos de origem europeia; aquelas em que os elementos africanos predominaram, tendo um cristianismo superficial, o que a autora chamou de "pseudocatólica", que simulava um catolicismo como forma de fugir da repressão; e aquelas que realmente passaram por um processo híbrido (Calainho, 2008, p. 156-157). Acerca do tema do hibridismo, ele será retomado no quinto capítulo desta Tese.

Os pactos diabólicos – maior característica da bruxaria na Europa – também foram frequentes neste cenário. Na documentação da Visitação aparecem vários casos como o de Manoel Pacheco, João Mendes, Sargento Ignácio Pereira, indígena Alberto Monteyro, entre outros. Esses pactos geralmente tinham o objetivo de realizar desejos, pedir favores, conquistar alguém ou estabelecer acordos. O caso do Ignácio Pereira, dentre os citados, destaca-se por motivação de jogatina. Ele havia perdido várias somas no jogo e por isso manifestou o interesse em se encontrar com o Diabo para pedir-lhe ajuda. No entanto, o

maior índice desses pactos era relacionado aos casos de amores proibidos. Manoel Pacheco, por exemplo, evocou Satanás para abrandar o coração da mulher que ele desejava. João Mendes, aprendeu práticas com um indígena e, junto a ele, foram para a floresta procurar uma árvore chamada *tavarataseú,* pois sua casca e folhas serviam de banho para evocar o Diabo e pedir-lhe: "Diabo, jura-me fiar de ti, me lavo com essas folhas para Fulana me querer bem" (Lapa, 1978, p. 125). Parece que essa árvore cresce aos pares, daí a associação dela com um casal.

Outro caso notável de pacto diabólico é o caso do indígena Alberto Monteyro, que se apresentando à Mesa para confessar, afirmou ter feito com o Demônio um pacto expresso. Alberto descreve na língua indígena[42] o pacto, que aparece no documento também traduzido: "Diabo, se tu fizeres a minha vontade permitindo-me dormir com esta mulher, eu te prometo fazer-te o que quiseres, e me podes levar contigo" (Lapa, 1978, p. 246). Na descrição original, no lugar da palavra "Diabo", aparece "Jurupari", o que nos permite deduzir que houve uma tradução – demonizada – por parte do escrivão. Não sabemos ao certo se o próprio indígena o traduziu assim, ou se foi uma adaptação do escrivão para uma aproximação com o seu universo religioso, transformando assim, uma entidade indígena no Diabo. Mas, é razoável pensar que houve uma demonização e aproximação por parte do escrivão, até porque o cristianismo já utilizou essa estratégia de "substituição" e/ou "demonização" de entidades antigas na Europa, com objetivo de apagá-las. Além disso, consideramos estranho um indígena saber o significado de pacto "expresso", visto que esse conceito era discutido entre demonólogos europeus. Este caso é emblemático e faz-se importante refletir sobre o aconselhamento e orientação que passavam os réus nos interrogatórios. Assim como Ginzburg nos apresentou em *Os andarilhos do bem* (1988), o caso do homem que após ser sugerido pelo frei, passou a relatar que os anjos seriam uma tentativa demoníaca (Ginzburg, 2010, p. 30-31). Para o autor, isso resultou numa superposição de crenças do inquisidor sobre os acusados. Seria esse o caso de Alberto?

Também houve casos de embrulhos, com diversos objetos dentro, que eram enterrados para afetar negativamente uma pessoa. Essas ações foram bastante resolvidas por curandeiros, pois acreditava-se que, geralmente, esses embrulhos faziam mal e adoeciam as pessoas alvo do malefício, e nem os padres ou boticários licenciados conseguiam curar o enfermo. Esses casos eram entendidos como parte do sobrenatural,

[42] "*Jurupari saõ ende cremunhão se remimutara, eyxe a caquere vaerame cuà à cunham erume; Esxe avec amunhaã ne rimimutara sereriraso cuau ne erume*" (ANTT-IL/028/2693, fl. 09).

motivo que incentivava a busca por pessoas famosas na cidade para resolvê-los. Citamos os casos de alguns curandeiros como José, Ludovina Ferreira e Sabina.

Apresentamos, de forma geral e resumida, o cenário mágico de Mairi Belém envolvendo vários grupos e práticas diversas que, contudo, não se esgotam aqui. Buscamos, com isso, ilustrar o ambiente em que os nossos sujeitos de estudo coabitaram, com o objetivo de entender muitas de suas práticas, já que eles estavam inseridos em um ambiente diverso com bastante influências mágicas. Assim, foi possível compreender melhor o universo simbólico de suas ações. Também, como foi dito, selecionamos alguns casos que nos chamaram a atenção, trazendo pelo menos um exemplo de cada prática.

Por meio dos casos aqui apresentados, foi possível perceber que os saberes mágicos eram passados e repassados de forma oral de uma para outra pessoa de certo nível de convivência, recordando que o material que chegou para nós consiste em apenas resquícios relatados nas denúncias e confissões e descritos pela Inquisição a seu modo.[43] Também é razoável pensar que houve muitos diálogos e trocas de conhecimentos de diversas pessoas, grupos, posições sociais e afins. Muitas práticas eram utilizadas de variadas formas, com diversos objetivos por diversas pessoas, as vezes até isoladamente. Infelizmente, só temos conhecimento dos casos registrados nos documentos da Visitação do Santo Ofício, o que não quer dizer que não existiram outros variados casos que não vieram à tona durante esse período, ficando, assim, apagados na História.

Ao analisar os casos, percebemos várias especificidades fluídas de práticas híbridas e não hibridas e é perceptível uma riqueza de probabilidades mágicas características desse cenário. Santos (2016, p. 138), ao analisar as diferentes práticas mágicas realizadas em distintos espaços como sítios, fazendas, aldeias, vilas e a cidade de Mairi Belém, chegou à conclusão de que esses cenários mágicos eram distintos, com práticas diferentes que faziam alusão às dinâmicas das relações socioculturais particulares daquelas regiões. Portanto, é possível inferir que não havia um sistema mágico, ou uma categoria – ou ainda categorias – que pudesse caracterizar, de forma geral, essas práticas.

A partir dessas análises, foi possível constatar, também, que os olhares do Santo Ofício estavam direcionados para Mairi Belém, principal centro urbano da Capitania, que centralizava a presença portuguesa. Isso não só justificou nosso recorte temporal, como

[43] Existe uma forma única e característica do Santo Ofício descrever as denúncias e confissões. Os mesmos termos eram usados, as mesmas perguntas eram feitas e isso nos fez problematizar a veracidade dos conceitos escritos, porque não é provável que todas as pessoas que procuraram a Mesa Inquisitorial, sendo de diversos povos, descreveriam as coisas de uma forma tão similar. O que percebemos é que as pessoas relatavam suas histórias e isso era, de certa forma, filtrada pelo escrivão.

corroborou com a nossa visão de que nem todos foram atingidos ou influenciados pelo projeto de colonização. Não queremos dizer com isso que não houve colonização e que o Santo Ofício não atingiu outras regiões para além da cidade, mas sim problematizar o quanto esse processo foi lento, tardio e o quanto esses documentos descrevem a região do contato, excluindo outros lugares e outras pessoas que pudessem estar à margem dessa sociedade colonial ou que até estavam inseridas, mas que por algum motivo as suas ações mágicas não foram reveladas.

Por fim, ao que se destina este capítulo, resta-nos a discussão sobre os conceitos de "magia", "mágico-religioso" e "feitiçaria" a partir dos casos aqui analisados. É comum conceituarmos, *a priori*, através de denominações estabelecidas academicamente a contextos distintos, o que pode estar muito alheio aos praticantes de magia. É claro que é um trabalho difícil tentar descobrir como esses praticantes denominavam e enxergavam as suas práticas, se é que o faziam. Porém, para nós que propomos investigar as práticas do ponto de vista mais próximo de quem estava do outro lado da Mesa Inquisitorial, é razoável que tentemos lançar a problematização e um certo nível de aproximação com o universo dos praticantes. Neste caso, a discussão esteve destinada a pensar o universo da magia indígena.

Para iniciarmos, gostaríamos de apresentar o conceito "mágico-religioso" usado por Lapa Amaral (1978, p. 81- 105). *A priori*, através das análises dos casos apresentados, não encontramos esse termo no Livro da Visitação. Porém, o pesquisador Lapa, ao transcrever o documento e ao qualificar as pessoas cujos nomes aparecem no Livro da Visitação do Pará, denomina algumas práticas como "mágico-religiosas" e outras como "supersticiosas". Em outras palavras, esse termo não foi cunhado pelo Santo Ofício e nem pelos denunciantes e confidentes, pelo menos não nesse Livro. Ou seja, o termo surge da interpretação do autor e é aderido por muitos pesquisadores.

Seguindo os passos do pesquisador Lapa, historiadores como Campos (1995, p. 114), Moraes (2019), Santos (2016, p. 110), entre outros, também utilizaram esse termo para designar as práticas de magia do período na região. Santos ainda determinou às práticas mágico-religiosas como protagonizadas pelos "índios coloniais" independente de sua crença ou tradição. Observamos que o termo quase não foi problematizado; é claro que outros autores já utilizaram esse mesmo termo para designar as práticas de magia em outros espaços e tempos, inclusive nós o utilizamos para definir as práticas mágicas da Bahia no século XVI, por ser de uso comum entre os pesquisadores (Araújo, 2017). Porém

nesta pesquisa, há a especificidade da maioria dos casos serem indígenas, o que nos impulsiona a problematizar os conceitos.

Dito isso, questionamo-nos: o que seria esse conceito "mágico-religioso"? Primeiro trataremos do conceito de magia e de religião para compreender o que seria a junção dos dois. Etimologicamente, magia é uma palavra derivada do grego *magéia*, que descende da palavra *magus* dos persas, que significa sacerdote, como vimos na Introdução deste trabalho. O termo *magus*, presente nos ritos religiosos dos Persas, foi assimilado pelos gregos e depois pelos romanos. Francisco Bethencourt, ao analisar os casos de magia em Portugal no século XVI, descreveu os *homines magus* como intermediários que compreendem, penetram e modificam o jogo das forças ocultas, tanto entre os homens, como entre os homens e o universo (2004, p. 163). O grimório suíço de magia cerimonial, do século XVI, chamado *Magia de Arbatel,* contém a seguinte definição: "magia é a conexão de agentes naturais e pacientes responsáveis um pelo outro, moldados por um homem sábio para trazer à tona efeitos tão maravilhoso" (Agrippa, 1575, p. 03).

Magia, segundo Ronald Hutton, é "quaisquer práticas performadas por seres humanos destinadas a atingir fins específicos por meio de controle, manipulação e direcionamento do poder sobrenatural ou do poder espiritual oculto no mundo natural". Esse conceito difere do de religião, que para ele consiste na crença e na existência de seres sobrenaturais ou forças "que são responsáveis pelo cosmos, e na necessidade humana de manter os relacionamentos para com eles, dentro dos quais sejam devidamente respeitados". Para Hutton, quando um grupo de pessoas opera com o mesmo propósito, tem-se uma religião (2021, p. 19-21), ou seja, para o autor, a magia poderia existir dentro da religião, mas não se configuram como o mesmo fenômeno.

Autores como Marett e Durkheim também enxergavam essas categorias separadas; para eles o mágico exercia uma atividade profana, antissocial, baseada no individualismo e, em contraposição, a religião seria uma prática benéfica e social. Durkheim entende que a religião é algo eminentemente social e as representações religiosas só acontecem porque um grupo as representa (1989, p. 38). A religião, para o autor, está ligada à sociedade e a magia ao indivíduo, porém a magia teria nascido da religião (1989, p. 434). Em contrapartida, autores como Mauss e Hubert (2003), colocando também magia e religião em polos opostos, entendem que a magia pode ser praticada individualmente e em grupo, e a diferença entre elas reside em seus praticantes, em suas regularidades, em seu local de prática e em suas finalidades. O antropólogo Malinowski (1954) entende a coexistência da magia e da religião, mas afirma que ambas

têm atitudes diferentes em relação ao universo. Enquanto a magia tenta resolver questões do cotidiano, a religião se preocupa com questões existenciais. Esses pontos de vista estavam bastante atrelados a uma análise social da magia, muito baseada na oficialidade da religião, cujas regras nem sempre a magia obedecia.

Magia para Levack seria o poder usado sobre a realidade, geralmente em situações críticas e secretas, cujo resultado depende da forma de manipulação. Ele afirma que na religião, o sacerdote suplica aos Espíritos ou Deuses e aguarda o resultado (Sebald, 1978; Nottingham, 1971 *apud* Levack). O autor ainda confirma que essa distinção foi feita no tempo da Reforma e que ele considera que mesmo delineando diversas diferenças entre essas categorias, na prática elas geralmente se confundem (Levack, 1988, p. 5).

Essa relação entre magia e religião foi aproximada por alguns estudiosos como James Frazer (1976)[44], que mesmo defendendo a ideia de que a religião seria uma evolução da magia, e de que ambas não consistiriam no mesmo fenômeno – sendo a magia regida por leis que podem gerar resultados e a religião regida pelos deuses e suas vontades –, reconheceu que elas coexistiam. Weber (2004, p. 292) também transpõe essa oposição, não descartando a probabilidade de a magia existir dentro da religião, assim como Hutton, pois Weber entende que a magia pode dar alguma segurança para o praticante e, por meio de sua análise, é possível superar essa divisão imaginária e arbitrária dos conceitos entre si, percebendo uma relação dialética existente entre magia e religião. Em uma linha similar de raciocínio, Levi Strauss (1976, p. 255), analisando o pensamento "selvagem", também relacionou a magia à religião, em uma relação de interdependência.

Além do conceito de magia e religião, é possível apresentar a ideia de religiosidade, um conceito com múltiplos sentidos, que esteve vinculado à religião institucionalizada, mas que também passou a ser utilizada com um sentido mais subjetivo, individualizado e livre, quando entendido pelo viés da nomenclatura *religare*. Segundo Jung, o que caracteriza a religiosidade é a atitude particular do espírito humano em uma elucidação modificada por uma experiência do numinoso, ou seja, do misterioso (Jung, 1978, p. 10). Isto é, a experiência subjetiva é crucial na acepção de religiosidade. Sabemos que a análise de Jung surge do ponto de vista psicológico, no entanto, se atentarmos bem, era no campo da individualidade e dos problemas individuais do cotidiano que nascia a

[44]*Sir* James Frazer foi um dos primeiros teóricos a tratar do tema da magia, tendo-a como objeto de seus estudos antropológicos. Ele escreveu a obra *O Ramo de Ouro* (1890), abordando como algumas características da magia são universais e presentes nas sociedades (1976, p. 3), porém sua análise foi fortemente criticada por adotar valores ocidentais nas análises de outros povos, além da presença de um forte teor evolucionista.

necessidade do uso da magia e de práticas quaisquer que pudessem oferecer algum resultado. Por isso, concordamos com Jung e ressaltamos que nosso pensamento reside em desvencilhar religiosidade da religião institucionalizada, operada por um sistema único e coletivo. Optamos, então, por nos desviar dos conceitos restritivos que geralmente limitam a religiosidade à prática, à crença e a um sistema único de doutrina, geralmente oficializada.

Nossa visão também está alinhada com o historiador Ivan Manoel, que reconheceu que devemos compreender que nem sempre a religiosidade se expressa por meio das religiões institucionalizadas. Ele afirmou que sua característica humana revela a busca do sagrado, sem esse ser especificado e que essa busca se dá tanto como fuga, quanto como busca por respostas ou negociações com divindade (s) para resolução de problemas do dia a dia. E tais atos não estão ligados a uma religião específica. Por isso, segundo o autor, as práticas das religiosidades entendidas como bruxaria, feitiçaria e espiritismo são manifestações não institucionalizadas e, por consequência, são sincréticas, livres e estão fora da ortodoxia dominante (Manoel, 2008, p. 19).

A partir das diferenciações conceituais apresentadas, foi possível alguns estudiosos adotarem o conceito "mágico-religioso" para se referir às práticas de magia, pois entenderam que elas são complementares e assumem posições semelhantes, sendo difícil estabelecer uma baliza coerente entre essas categorias. Ou seja, magia e religião, para alguns autores, são similares, pois além dos estudiosos não chegarem a um consenso, as sociedades praticantes de magia também não faziam distinções entre ambas e nem definiam claramente essas categorias. A palavra religião no vocabulário latino é *religare*, que aos poucos, na Europa, passou a ser entendido como "ligar-se ou (re)ligar-se ao divino", dando um caráter religioso às práticas de magia, visto que elas geralmente faziam alguma ligação com o sobrenatural para suas realizações mundanas, embora nem toda prática mágica busque ligar-se a algum propósito divino ou devocional. E, além disso, as religiões também executavam operações que poderiam ser entendidas como mágicas. Foi de acordo com essa visão de união entre os conceitos, que nos propomos a analisar as práticas de Maria Gonçalves Cajada na Bahia do século XVI, por meio dessa abordagem conceitual do "mágico-religioso", tendo em vista que Maria era uma mulher branca portuguesa degredada para o Brasil (Araújo, 2017), fazendo, portanto, parte da cultura europeia, onde foram cunhados esses termos.

Então, "mágico-religioso" é um termo que poderia ser usado para a nossa análise se fizesse sentido para os praticantes de magia estudados e se descrevesse todo esse

universo plural que analisamos. No entanto, é importante questionar se esses conceitos faziam sentido para os indígenas mairi-belenenses do século XVIII, ou se, pelo menos, faziam parte desse universo. O conceito de religião apresenta uma complexidade para definir os atos mágicos indígenas, primeiro porque esse conceito não fazia parte de sua cosmopercepão e, segundo, porque talvez não fosse compreendido pelos indígenas, visto que eles possuíam vários povos e não havia nada que universalizasse ou sistematizasse as suas práticas, o que por si só já se configuraria em religiosidades, no plural. Neste caso, para nós, seria mais plausível utilizar o termo *religiosidades mágicas*.

No entanto, o que consideramos importante ressaltar é que esses conceitos foram cunhados para descrever situações e contextos muito diferentes do nosso, embora encontremos algumas semelhanças e/ou até resquícios. E de um ponto de vista cosmohistórico, é crucial não aceitar teorias generalizadas e tentar "escutar" as vozes que ficaram em silêncio em função dos discursos monohistóricos. Concordamos com o historiador Carlos Nogueira, ao afirmar que "as bases do pensamento mágico diferem de sociedade para sociedade, até mesmo de um grupo social para outro. Não existe uma magia, existem magias" (Nogueira, 1991, p. 15), sendo essa pluralidade de magias algo bem característico dos casos aqui analisados. Então, seria possível definir uma categoria que englobe tantas práticas distintas sem descaracterizá-las?

Se pensarmos que a religião é um ato coletivo e que designa um sistema de crenças, esse conceito não nos servirá para descrever esses atos, pois não há um sistema único, como já foi visto, e os atos envolveram crenças das mais variadas culturas. Esses atos "mágicos", surgem da necessidade cotidiana de modificar a realidade a favor do praticante, ou seja, esses atos não estão separados de suas vidas e nem de suas escolhas individuais, podendo, ou não, fazer parte de sua percepção de mundo.

Acreditamos que a melhor opção de interpretação e análise, sobre as práticas aqui observadas e os ritos descritos nas denúncias e confissões, seria buscar um conceito que não seja fechado em si mesmo, mas que permita a amplitude de atos que envolveram o sobrenatural para modificar a realidade, sem demonizá-los. Um conceito que considere esses universos como algo que faz parte da natureza e das cosmologias desses variados povos. E, que, por fim, parta de seus universos.

Fomos em busca de investigar como esses conceitos eram entendidos no século XVIII. Analisamos o dicionário da língua portuguesa, *Vocabulário Portuguez e Latino*, composto pelo padre D. Rafael Bluteau de 1712, reformado e acrescentado por Antonio

de Moraes Silva em 1789; e também o *Dicionário de Tupi Antigo*, publicado por Moacyr Ribeiro de Carvalho em 1987, para entender como esses universos estavam descritos.

No Dicionário Português os termos *feitiçaria, magia e bruxaria* aparecem quase como sinônimos. Feitiçaria está conceituada como: "malefício ou venefício feito pela feiticeira ou feiticeiro; magia, encanto e fascinação". Feitiço aparece como "veneno, drogas preparadas por arte diabólica" e, por fim, a bruxa é descrita como "mulher que inculca ter pacto com o demônio, em cujo poder faz coisas maravilhosas, e de ordinário mal" (Bluteau & Silva, 1789, p. 605 e 200). Ou seja, feitiçaria, magia e bruxaria estavam relacionadas às obras diabólicas e malignas. A partir dessas descrições é possível compreender o porquê dessas artes terem sido associadas à feitiçaria pelos portugueses, sendo feitiçaria, bruxaria e magia, sinônimos naquele contexto. Em alguns casos analisados, percebemos que as acusadas de feitiçaria geralmente eram acusadas de pacto com o Diabo, elemento essencial da bruxaria europeia.

No caso indígena, sabemos que inúmeras línguas existiram em Mairi Belém, mas escolhemos o Tupi por ser uma língua geral, a mais falada no passado, segundo o dicionário que analisamos, escrito por Moacyr Carvalho – um dos mais importantes dicionaristas da Língua Tupi no Brasil. Apesar do Tupi ser uma língua ágrafa, Carvalho realizou o trabalho de utilizar letras latinas, com sons do Português para descrever as palavras dessa língua já morta há mais de dois séculos (Carvalho, 1987). No dicionário, o feiticeiro é associado ao Pajé (*Paié*), sendo o Pajé ligado ao espírito malfazejo chamado de *Paié-aíba* e ligado ao espírito bom de *Paié-katu* (Carvalho, 1987, p. 234), embora ambos sejam denominados como Pajé. Este também aparece associado a "pai" e pessoa sobrenatural *Aba-r-é* (Carvalho, 1987, p. 196). Em algumas denúncias, ficou evidente a relação da palavra "Pajé" com a palavra "magia" e "feitiçaria", nas quais atestamos uma aproximação.

O termo "Pajé" aparece em algumas denúncias de feitiçaria no Livro da Visitação, como é o caso da Antônia Jerônima que ao denunciar o indígena Antônio, acusa-o de tentar entrar em contato com o Pajé, que no caso estaria no plano espiritual. Porém, nesse caso, fica evidente que o Pajé não era o indígena, mas que ele era capaz de acessá-lo. Mais adiante no dicionário, encontramos o termo *Mo-Paié* que foi traduzido como "fazer-se Pajé" ou "torna-se pai" (Carvalho, 1987, p. 196), bem como "pai" está descrito como Pajé, atribuindo-se a homens de respeito como feiticeiros e sacerdotes (Carvalho, 1987, p. 244). Ou seja, seria o pai/Pajé um intermediário entre os homens e as forças sobrenaturais? Seria Pajé um termo que descreve uma força do além, acessados por

aqueles que tinham essas virtudes para modificar a realidade ou ter conhecimento? Parece-nos que o termo "Pajé"[45] foi aproximado e é apropriado para se referir a essas práticas indígenas. Sobre o conceito de pajelança, este será discutido no capítulo cinco.

No que tange à feitiçaria, Suzane Pinho Pêpe (2009) estudou a terminologia e analisou a origem das palavras *fetisso* e *feitiço*, derivadas do Português, com o significado de "coisa feita". A autora investigou as raízes do termo *fetiche*, e constatou que ele remonta ao latim *facticius*, provavelmente a sua raiz primária, utilizada desde o século XII, a partir de leis que visavam perseguir a bruxaria. De acordo com a autora, a palavra foi encontrada no Código Municipal para Tervel, em Aragão no século em questão (Pietz, 1987, p. 33 *apud* Pêpe, 2009, p. 54). Esse termo originou a palavra medieval portuguesa *facturae*, empregada para designar malefícios e sortilégios, e *faiturier* como bruxa ou feiticeira. Mais tarde, a palavra foi incorporada ao francês como *fetiche*. Já na lei de Castilha, de 1260, aparecem os termos *fechura*, significando a feitura do objeto, e *fechizo* como o objeto, sendo o *fechiceiro* aquele quem fabricava o objeto.

Pêpe argumentou que a palavra *fetiche* surgiu, provavelmente, no oeste da África entre os séculos XVI e XVII, como resultado do encontro de ideologias cristãs, mercantilistas e locais. Segundo a autora, os europeus não compreenderam a essência da feitiçaria praticada em território africano e a assimilaram, de forma equivocada, à bruxaria tal como era entendida na Europa. Essa confusão terminológica teria surgido porque os europeus interpretaram as práticas religiosas e mágicas africanas à luz das concepções ocidentais de idolatria e crença no Diabo. Em português do século XIV, segundo Pêpe, "bruxaria" e feitiçaria" eram palavras sinônimas (Pêpe, 2009, p. 52-55), algo que constatamos também nos documentos analisados nesta pesquisa.

É perceptível, através das análises feitas a partir das fontes sobre nossos sujeitos, que ninguém se referia a si como tendo realizado feitiçarias, mesmo que em alguns casos, alguém utilizasse esse termo para denunciar o outro. É possível que a Inquisição tenha interpretado os casos como pertencentes ao universo da feitiçaria. Geralmente, as denúncias e confissões descrevem as situações e é possível que, através de um filtro, o escrivão tenha denominado tais situações e práticas. A outra alternativa é a de que o denunciante tenha essa visão por ser cristão ou estar "contaminado". O problema desse termo é que ele denota um "crime", é um termo acusador que demoniza os atos,

[45] Na atualidade, muitos indígenas incluem o termo "Majé" para se referir às mulheres que praticam o que chamam de pajelança, que nesse caso seria *majelança*.

desqualificando os praticantes e enquadrando-os como criminosos. De qualquer maneira, a esse conceito voltaremos nos capítulos quatro e cinco, com uma discussão mais densa.

Em suma, vimos aqui alguns casos de práticas de magia *Pajé* executadas na cidade de Mairi Belém no século XVIII, sendo a maioria delas práticas realizadas por indígenas. É razoável pensar que os indígenas não foram passivos nesse processo da colonização, e que ativamente buscaram adaptar suas cosmopercepções a novas cosmogonias propostas e impostas pela ordem colonial por meio de ações conscientes, criando estratégias e mecanismos para a sobrevivência, negociando e transformando seus universos para a inserção e sobrevivência em uma realidade nova. Há muitos sujeitos dessas histórias quase nunca estudados – ou analisados sob uma perspectiva eurocêntrica, seguindo os documentos ao "pé da letra" –, mas que podem dar um vislumbre do que foi essa sociedade do encontro, dos conflitos, mas, também das negociações. É importante compreender como as práticas mágicas ou *Pajé* assumiram um caminho possível para integração das populações nativas na sociedade colonial e é crucial perceber que não houve o abandono de suas práticas ancestrais, mas em alguns casos, modificações.

O cenário mágico em Mairi Belém confirma a ideia iniciada apresentada na introdução, de que mesmo em pleno século da razão ainda houve quem perseguisse, quem acreditasse e quem praticasse a magia – ou o *Pajé*. O próprio Levack, no final de seu livro sobre *A caça às Bruxas na Europa Moderna*, reconhece que houve casos de julgamentos por bruxaria, ainda que isolados, na Suécia, na Suíça, na Polônia, na Espanha e nas Américas Espanhola e Portuguesa ainda na metade e final do século XVIII (Levack, 1988, p. 243). Os casos que analisaremos a seguir ilustram bem essa afirmação. Passaremos por alguns estudos de caso, que de forma singular, cada um à sua maneira, buscaram estratégias de sobrevivência em um universo religioso social que só autorizava as práticas cristãs da igreja.

2 LUDOVINA FERREIRA

Chacoalhar o maracá: um instrumento que faz
aparecer visões, dançando e cantando ao som dele
cantigas dos feiticeiros, que tem o pacto com o demônio...[1]

No primeiro capítulo, analisamos o contexto da região de Mairi Belém, a importância da cultura indígena na construção dessa nova realidade, o cenário onde as magias aconteciam, e como foram criminalizadas e perseguidas. Também nos debruçamos sobre as diversas práticas mágicas encontradas nessa região, com o intuito de situar e compreender o universo no qual nossos principais personagens estavam inseridos e, além disso, problematizamos alguns conceitos como magia *Pajé* em busca de estabelecer uma nomenclatura que fosse mais próxima daquela realidade, já que não localizamos um termo êmico para utilizar. Foi possível conceber também que a presença portuguesa na região, com influência lenta e tardia, transformou todas as práticas de magia em algo relacionado ao Diabo, proibindo essas práticas e influenciando a população a fiscalizar e denunciar tais atos. Ainda identificamos que o século XVIII, na região em questão, estava marcado pela crença na magia, pela fiscalização, pela execução de práticas mágicas, que perpassaram quase todo o século. Foi nesse cenário conturbado e diversificado que Ludovina Ferreira viveu. Neste capítulo, analisaremos a sua história, esmiuçaremos as suas práticas de Magia *Pajé*, problematizando as informações contidas nas fontes, os conceitos e a resistência/permanência dessas práticas nesse contexto.

O nosso objetivo foi trazer novas interpretações e problemáticas para a história de Ludovina, entendendo-a como um microcosmo que se relaciona com o macro e que, a partir disso, oferece-nos novas informações a respeito desse contexto colonial e do universo religioso, que influenciaram as relações sociais e as negociações travadas nessa nova realidade. Também está dentro do escopo deste capítulo descortinar os significados simbólicos de suas operações mágicas, assim como tentar entender a sua cosmopercepção. Para tal, utilizamos a documentação inquisitorial referente ao Santo Ofício, desde a década de 1720 até a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1769), na qual Ludovina aparece como denunciada por várias pessoas da cidade. O recorte temporal partiu dos próprios documentos que citam o nosso sujeito da história e a documentação utilizada consiste nos Cadernos do Promotor 30, livro 324; 93 livro 286 e

[1] Adaptado de uma descrição do Caderno do Promotor 120, livro 312.

120, livro 312; os processos 16946, 13325, 16748, 16743, 16747,16825, que são compostos por denúncias, à exceção dos Ofícios dos Comissários enviados aos inquisidores em Lisboa.

2.1 Uma “Insigne Feiticeira”?

Ludovina Ferreira foi uma mulher muito conhecida que viveu na cidade de Mairi Belém durante o século XVIII. Na década de 1730 ela aparece na documentação como uma mulher casada e moradora da Villa da Vigia. Deveria ter, nesse momento, em torno de 30 anos de idade, sendo natural da cidade de Mairi Belém. Posteriormente, casou-se mais uma vez, ficando viúva novamente (não foi possível identificar os nomes de seus maridos, nem a causa de suas mortes), criando a sua filha chamada Inácia da Encarnação em uma roça onde viviam outras mulheres, situada na rua atrás do Rosário dos Pretos, próxima ao Armazém da Pólvora. Ela era reputada por seus rituais, por seus poderes mágicos, pelo contato com o além, por sua relação com os animais e por ser considerada uma “insigne feiticeira” como foi denominada por Luísa de Jesus, em uma denúncia feita em 1737.

Encontramos um documento de 1720 que citava rapidamente Ludovina, mas foi entre os anos de 1733 e 1764, que diversas denúncias surgiram para incriminá-la e as acusações descreviam diversos rituais de cura, vinganças, proteções, adivinhações, contrafeitiços, ressuscitar mortos, descobrir malefícios, magia do amor, entre outros. Ela fazia evocações e tinha uma relação amigável com os animais, como cobras, aranhas e pássaros negros. Seus ritos, segundo as denúncias, aconteciam à meia-noite, no escuro, com uso de chocalhos, trajes de onças, jacaré e bichos do mar, tabaco, fumaça, maracá, danças e cânticos em língua desconhecida. Durante essas práticas se ouviam assobios, vozes, estrondos nos telhados, coisas consideradas estranhas e alheias à fé cristã, por isso suas práticas foram demonizadas e vieram à tona nos documentos da Inquisição.

Ludovina Ferreira foi citada em diversos documentos inquisitoriais, como os já referidos anteriormente – que analisaremos posteriormente –, e seu caso foi estudado por alguns historiadores como: Souza (1986), Campos (1995), Domingues (2001), Carvalho (2005), Cruz (2013), Cunha (2013), Ribeiro (2014), Suris (2015), Silva (2016), Santos (2016) e Moraes (2019). A maioria desses trabalhos são Dissertações de Mestrado, à exceção de Carvalho e Souza, que são autores de Teses de Doutorado, e de Suris, que

escreveu uma Monografia. Outros autores também citaram Ludovina em suas pesquisas, mesmo não tendo se debruçado especificamente sobre o caso.

A primeira historiadora que temos conhecimento a trazer o caso de Ludovina à tona foi Laura de Mello e Souza (1986), em sua Tese que foi publicada como livro em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, no qual a autora utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício para detalhar o caso. Souza descreveu alguns rituais indígenas de possessão que apresentam traços comuns com os calundus[2] e as práticas de Ludovina são assimiladas aos catimbós (Souza, 1986, p. 269-273). Ludovina também aparece rapidamente na Tese da historiadora Lana Lage, defendida no ano de 1990 e publicada como livro em 2022. Em seu trabalho, Lage analisa o caso do missionário Gregório de Mello, que foi procurar o serviço de um indígena curandeiro que atendia na roça de Ludovina Ferreira. A autora, embora focada no caso da perseguição e punição dos confessores no Brasil Colonial, descreveu a discussão que Ludovina teve com o padre (Lage, 2022, p. 295), apresentando um documento inédito, que nenhum dos outros autores citados haviam consultado.

Em 1995, Marcelo Campos defendeu a sua Dissertação de Mestrado e investigou rapidamente o caso de Ludovina. O autor analisou o Livro da Visitação do Santo Ofício referente aos anos de 1763 à 1769, onde havia quatro denúncias contra ela. O pesquisador relatou as práticas de Ludovina como rituais de cura indígena, denominando-as de pajelança, afirmando serem operações mágicas singulares (Campos, 1995, p. 136-137). Em 2001, Evandro Domingues defendeu sua Dissertação de Mestrado e nela constava uma análise sobre o caso de Ludovina. O autor utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício e o processo dela com translado de denúncias para descrever o caso. Domingues, por sua vez, afirmou que o caso de Ludovina foi estigmatizado em função do seu caráter indígena e pela suspeita de pacto com o Diabo (Domingues, 2001, p. 47-51), tendo se referido aos rituais de Ludovina como "cerimônias de caráter acentuadamente indígena" (Campos, 1995, p. 85).

O historiador Almir Carvalho defendeu a sua Tese de Doutoramento no ano de 2005 e pesquisou, dentre outros casos, o de Ludovina Ferreira. A análise dele foi mais profunda e contribuiu para o entendimento desse caso, pois foi o único dos autores que questionou a ascendência de Ludovina e apontou para as suas práticas como

[2] Os calundus eram cerimônias festivas africanas, muito presentes na Bahia, onde negros dançavam, celebravam e acessavam os seus familiares já falecidos. Os catimbós, por sua vez, eram similares aos calundus no sentido de ser cerimônias com espécie de possessão, que também acessava o mundo dos espíritos, mas era pertencente a cultura indígena, muito presente no século XVIII.

possivelmente de origem Tupi (Carvalho, 2005, p. 341), tendo utilizado como fonte os Cadernos do Promotor e alguns processos.

Após um hiato de oito anos, Ludovina apareceu em novas pesquisas no ano de 2013. Uma delas foi a Dissertação de Mestrado do historiador Carlos Cruz, que ao analisar as práticas de pajelança descritas em crônicas de viagens e correspondências religiosas (XVI – XVII) e compará-las às práticas das denúncias descritas no Cadernos do Promotor do século XVIII, considerou a possibilidade dessas práticas exercerem funções xamânicas e afirmou que a associação entre Pajés e feiticeiros é uma abordagem que já vinha sendo feita pelos cronistas e padres desde o século XVI (Cruz, 2013, p. 45-47). A outra pesquisa datada do ano de 2013 foi a de Rodrigo Cunha, que defendeu a sua Dissertação de Mestrado analisando o processo de inserção dos curandeiros de diversas origens no sistema colonial, suas adaptações e articulações, e dentre o grupo de feiticeiros e curandeiros que ele analisou, estava Ludovina.

Em 2014 a historiadora Daniele Ribeiro defendeu a sua Dissertação de Mestrado e nela analisou o caso de Ludovina. A autora identificou nas práticas rituais de Ludovina similaridades, de uma forma geral, com os médicos atuantes do Brasil Colonial até os fins do século XVIII. Percebeu também que essas práticas, ditas como feitiçaria, eram vistas como heresias diretamente ligadas ao pacto com o Diabo (Ribeiro, 2014, p. 56-60). Para analisar o caso de Ludovina, a autora usou o Livro da Visitação do Santo Ofício e consultou a Tese de Carvalho e as Dissertações de Cruz e Santos. Em 2015 Andrea Suris defendeu a sua Monografia e analisou rapidamente o caso de Ludovina. Foi apontado que ela construiu fama, que conquistou espaço de poder e que suas práticas possuem "códigos que podem ser remetidos a cultura indígena" (Suris, 2015, p. 50). A autora consultou o trabalho de Ribeiro e o Livro da Visitação para a sua análise.

Virgínia Silva defendeu a sua Dissertação de Mestrado em 2016, com foco na feitiçaria e no curandeirismo no Grão-Pará e dentre os casos analisados estava a Ludovina. A autora defendeu a ideia de que Ludovina se encaixa no estereotipo de feiticeira que realizava malefícios e tinha pacto com o Diabo, devido aos seus rituais de "descer demônio" e, por isso, ela representava a circularidade cultural característica da colônia (Silva, 2016, p. 129). Silva utilizou o Livro da Visitação, o Caderno de Promotor e alguns processos como fontes. No mesmo ano Lidiane Santos defendeu a sua Dissertação de Mestrado focada nas práticas mágico-religiosas indígenas, tendo também analisado o caso. Santos afirmou que Ludovina era muito famosa pelos atos mágicos que praticava e, concordando com Cruz, afirmou que ela parecia reforçar a sua fama. A autora

ainda ressaltou que analisar os fragmentos de pessoas como Ludovina podem nos dar um vislumbre de como as práticas mágico-religiosas contribuíram para uma melhor adaptação dos indígenas coloniais naquela nova realidade (Santos, 2016, p. 135-136).

Moraes, em sua Dissertação de Mestrado defendida em 2019, também analisou o caso de Ludovina e ao se debruçar sobre algumas denúncias, afirmou que ela construiu uma imagem de poder – como a capacidade de manipular forças obscuras e que tinha contato com o mundo dos mortos. Além disso, a autora também se referiu a Ludovina como uma mulher branca que havia aprendido técnicas indígenas e que não as misturava com santos ou Cristo, mas sim com os Demônios (Moraes, 2019, p. 164-166). Moraes utilizou como fonte para análise desse caso o Livro da Visitação do Santo Ofício, alguns processos e o Caderno do Promotor.

Alguns autores mencionaram rapidamente Ludovina Ferreira em suas pesquisas. Em 2020, Yllan Mattos citou Ludovina Ferreira em seu artigo: *Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773)*, informando-nos que ela teve sua primeira denúncia em 1736 (embora nós saibamos que a primeira denúncia é de 1733) e que seu caso nunca resultou em um processo. O autor comentou que "quando muito", ela ficou presa no aljube[3] da cidade por um tempo, utilizando uma denúncia para tratar do caso. Outra citação rápida foi feita por Luisa Wittmann em seu artigo *Regras, adaptação e traduções nas Missões jesuíticas,* em 2014, no qual ela aborda o caso de Ludovina através das denúncias de José Portal de Aragão e de João da Matta, trazendo à tona a análise do historiador Almir Carvalho e apontando para a presença da música nesses rituais. Mary Del Priore também citou Ludovina Ferreira em seu texto *História da Gente Brasileira*, abordando-a como uma mulher que se destacava por desenterrar feitiços e descobrir doenças, sendo essas práticas similares a dos médicos (Priore, 2016, p. 427).

Uma coisa comum entre todos os autores citados é a perceptível fama de Ludovina, sendo muito requisitada, respeitada e temida pela população. Outro fator importante é que a maioria dos pesquisadores perceberam que Ludovina realizava práticas rituais indígenas sem elementos cristãos. No entanto, alguns deles continuaram a afirmar que Ludovina era uma insigne feiticeira que tinha pacto com o Demônio. Optamos por desconstruir essa ideia firmada a partir de uma mentalidade cristã, buscando não repetir os termos que demonizam as práticas.

[3] Antigo cárcere eclesiástico.

Para encerrar este tópico “Uma insigne feiticeira?”, gostaríamos de ressaltar que o nosso olhar para as práticas de Ludovina, além de não se basear na leitura literal dos documentos, também problematiza a demonização imposta sobre ela. Por exemplo, sabemos que a associação dos Pajés, que ela consultava nos rituais, com os Demônios, nada mais foi do que o olhar cristão sobre a prática indígena dela, não sendo, portanto, oportuno considerá-la como uma “insigne feiticeira”.

2.2 Analisando a documentação

A análise das denúncias busca compreender o motivo delas, os elementos rituais, o cotidiano, o contexto, as relações sociais e, por fim, esmiuçar a vida e as práticas de Ludovina Ferreira. Partindo dos documentos já sinalizados anteriormente, iniciamos as análises por ordem cronológica, apresentando, em primeiro lugar, dois documentos que não foram analisados pelos autores mencionados, um deles foi citado apenas por Lana Lage, em sua Tese de 1990, mas que carece de uma investigação mais profunda; o outro não encontramos nenhuma análise a respeito. Referimo-nos à denúncia de Francisco Xavier contra Hilário Roberto feita em 1720 e à denúncia contra João Alvares, realizada em 1733, de número 16946.

Francisco Xavier, natural de Belém, para desencargo de sua consciência, denunciou Hilário Roberto, relatando que na noite de São João, este lhe mostrou dois copos de vidro com água, cada um contendo uma gema de ovo, com o propósito de descobrir se deveria casar ou ordenar-se padre. Como o resultado indicou casamento, ao aparecer a figura de um navio no qual ele deveria embarcar, o denunciante, ficou duvidoso, e decidiu consultar a vizinha Ludovina Ferreira, viúva, que estava presente. Ela repetiu o procedimento, trocando a água e os ovos, e afirmou que, para o que desejava, o resultado foi satisfatório, sem, no entanto, revelar sua intenção. Francisco Xavier acrescentou ainda que acreditava que Hilário Roberto fora influenciado por Ludovina a praticar tal adivinhação, pois ouvia dizer que ela tinha esse hábito.[4] A prática de adivinhação por meio do copo com água, já citado no capítulo um, também foi encontrada em Salém, como vimos. O método descrito por Hale, em Salém pode ter origem na Antiguidade europeia, chegando a Salém por meio dos ingleses ou também poderia ser

[4] Caderno do Promotor 93, Livro 286, p. 458.

um costume local, visto que a água e o ovo possuem acessibilidade universal, podendo estar entre os indígenas americanos.

Na denúncia contra João Alvares, Ludovina aparece como uma mulher casada que tinha em sua casa um indígena com fama de feiticeiro e que esse indígena, com o intuito de curar o padre Gregório de Mello, fez descer Demônios com vozes estranhas, que diziam não ser Demônios e sim Anjos que queriam cuidar do padre Gregório que padecia de malefícios. Gregório deu uns botões de ouro para que o serviço fosse feito e como não teve resultado, o padre quis denunciar Ludovina por ela ter consentido em sua casa o feito, e exigiu que ela lhe devolvesse os botões ou lhe pagasse o valor deles. O padre soube por Constança Maciel que outro caso de fantasmas, semelhante a esse, aconteceu em outra casa que o denunciante não soube informar, e também não soube dizer o nome do indígena[5], mas que supomos ser o indígena Antônio.[6]

Acreditamos que a descrição dos espíritos como Anjos pode ter ocorrido como forma de se proteger de denúncias. Vejam que o indígena estava cuidando de um padre e se ele dissesse que os espíritos, que acreditamos serem os Pajés, eram Demônios, logo ele poderia ser denunciado e demonizado pelo padre. Para se defender, o indígena pode ter usado uma linguagem do universo cristão para tornar algo mais inteligível, usando uma figura cristã associada ao bem para descrever seus Pajés. Naquela altura, com a igreja instalada há anos na cidade e com o trabalho dos padres através de sermões e catequização, com certeza o universo cristão não era alheio aos indígenas que por ali viviam. Isso não significa que os indígenas tenham abandonado suas crenças e assumido o cristianismo, mas que, dentro dos seus limites, eles dialogavam e negociavam com esses universos, de forma que pudessem continuar sobrevivendo a essa realidade. Observemos que os "Demônios" também são descritos como "fantasmas", fato que nos leva a pensar que "Demônios", "espíritos", "Pajés" e "fantasmas" são formas diferentes de descrever as mesmas coisas: as vozes do além.

O documento de mesmo número também contém a denúncia de Domingos da Silva Telles, que conta que em uma conversa que teve com Ludovina sobre Gregório de Mello queixar-se dela sem razão. Ela lhe disse que o clérigo Gregório foi à sua casa para se curar pelos modos de feitiçaria e que ela sentia e falava com "coisas" do outro "mundo", mas durante o ritual de cura, essas "coisas" teriam ido embora, prometendo

[5] ANTT/IL, Processo 16949, fl. 4.
[6] O indígena Antônio aparece acompanhando Ludovina nos rituais em várias denúncias que veremos mais à frente.

voltar outro dia com a medicina para curar o clérigo. Conta Domingos, que soube por Ludovina, que Gregório não viu "coisa" alguma de outro "mundo" e que sem a cura começou a blasfemar contra a Senhora de Nazaré e que nesse mesmo momento apareceram as tais visões dizendo que Gregório não era padre, pois estava blasfemando contra a mãe do criador. Ludovina ainda informou o denunciante, que por último, viu e sentiu quatro daquelas visões, cada uma com sua espada na mão, dizendo que se não fosse pelo respeito que tinham dela, iriam partir a cabeça dele, pois os cristãos não diziam coisas semelhantes e essas visões ainda disseram: "porventura, há alguma coisa que Deus não criasse?" e muitas vezes repetiram "louvado seja o santíssimo sacramento" e então desapareceram. Domingos ainda soube por Gregório que ele sentia, durante esse ritual, que apalpavam o seu corpo; ele também ouviu as vozes, mas que nunca viu nada.[7]

Ainda no ano de 1733, Domingas da Silva Trindade contou em sua denúncia que esteve na casa de sua irmã, junto com Ludovina, e que ela lhe contou que levou o Clérigo Gregório de Mello para sua roça a fim de curá-lo de uma enfermidade. Junto com ele, foram seus escravos Apolonia, Duarte e Maria. Ludovina, bem como um negro[8]. Ela viu aparecerem os Demônios, que disseram ao Gregório: "tu estás enfeitiçado por pessoas de sua casa, porém se quiseres que te cure, há de me dar alguma coisa" e Gregório deu-lhe alguns botões de ouro. Domingas, por fim, contou que Ludovina pediu aos Demônios que lhe dessem muitos peixes "na camboa" para sustento do clérigo e dos demais presentes e os Demônios obedeceram, dando-lhe muitos peixes e tabaco de fumo. Ludovina ainda afirmou para a denunciante que, acabando de cear, os Demônios deram graças a Deus, dizendo "bendito" e bailando com suas espadas[9] nuas, afirmando que o maioral dos Demônios se chamava "Gaveão" e trazia consigo muitos criados.[10] Lana Lage, ao descrever esse caso, afirmou que, provavelmente, se a cura tivesse tido resultado positivo,

[7] ANTT/IL, Processo 16946, fl. 8 e 9.
[8] Que com certeza era o indígena Antônio. Muitos, nesse contexto, se referiam aos indígenas como "negros da terra".
[9] Não foi possível esmiuçar exatamente sobre a presença dos espíritos com espadas que apareceram no ritual de Ludovina. No entanto, é possível elaborar um diálogo com a ideia de que espíritos de guerreiros mortos, muitas vezes, são representados empunhando algum tipo de arma. Isso é comum em diversas culturas. No próprio catolicismo, encontramos na iconografia cristã dois guerreiros, São Jorge e São Miguel, que são, muitas vezes, representados com uma lança ou espada. No Candomblé, por exemplo, também encontramos Ogum, Orixá de guerra. Nas culturas indígenas, encontramos histórias sobre os ancestrais guerreiros e espíritos da floresta, que protegiam o território, sua aldeia ou seu povo, e portavam em suas mãos armas, como lanças, flechas ou arcos. Parece-nos possível acreditar que durante o ritual *Pajé*, guerreiros ou guerreiros mortos eram acessados.
[10] ANTT/IL, Processo 16946, fl. 9.

o padre Gregório consideraria bem investido os botões como pagamento e ainda passaria a valorizar as virtudes do curandeiro (Lage, 2022, p. 295).

Em ambas as denúncias, percebemos que a fonte de informação foi a própria Ludovina, que descreveu as situações para os seus denunciantes. O fato de Ludovina afirmar que o Clérigo Gregório buscou cura na feitiçaria já desqualificava o padre como cristão, passível de ser punido. Estava claro que o padre não estava acreditando muito nos efeitos dos rituais, mas que o procurou para ser curado. Vimos que ele se queixava de Ludovina e que desejava denunciá-la. Na descrição de Domingas, suspeitamos que as "vozes" tentaram incriminar alguém da casa do clérigo, ou seja, alguém da igreja, e essa descrição sobre os Demônios darem “graças a Deus”, falar sobre os “santíssimos sacramentos”, bailando com suas espadas, pareceu-nos mais uma zombaria do que uma coisa séria – veremos adiante que a zombaria fazia parte do cenário de Ludovina. Para nós, Ludovina utilizou a linguagem cristã para inabilitar o padre e tirar dele o poder de denunciá-la. O padre era cúmplice dos rituais que eles diziam ser Demônios e, nesse caso (e único), há a descrição de palavras cristãs.

Em nossa análise – uma investigação não “ao pé da letra” dos documentos –, a situação descrita anteriormente não atesta uma prática híbrida, visto que a prática em si era indígena e que Ludovina estava se defendendo das ameaças do clérigo. Ao transformar o universo indígena, que já era demonizado, em um universo cristão, ela poderia se defender das ameaças do padre e ainda o acusar de blasfêmia. Utilizar da visão católica pode ter sido tanto uma forma de defesa como de se tornar coerente, pois como veremos a seguir, as práticas de Ludovina eram indígenas e esse caso do clérigo Gregório pode atestar que ela, para resistir, utilizou-se desse universo. É importante notarmos a presença da espada, que significa guerra (em defesa, em ataque ou ambos) e também o fato de os espíritos afirmarem que só não cortavam a cabeça do padre por respeito à Ludovina. Esse ritual representaria uma oposição/ofensa ao cristianismo? Uma crítica à igreja, visto que o padre havia procurado outros meios de cura? Infelizmente, não temos como saber a resposta, mas consideramos importante a problemática. Sobre a camboa, citada na denúncia, parece-nos ser um local estreito por onde passa a água do mar em marés altas, porém quando a maré abaixa, o estreito se torna uma piscina onde pode-se encontrar peixes. E sobre o maioral dos Demônios chamado Gavião, falaremos no tópico "Esmiuçando as práticas", ainda neste capítulo.

No caderno do Promotor, livro 324, há várias denúncias datadas entre os anos de 1731 a 1739 e nele Ludovina apareceu em uma denúncia, entre outras, feita em agosto de

1735 por uma mulher chamada Inácia Correia, que prestando depoimento ao comissário do Santo Ofício, o jesuíta João Teixeira, relatou que ouviu Ludovina cantar na "língua da terra" e que esse cântico servia para atrair pessoas desejadas. A denunciante afirmou também que Ludovina usou folhas e coisas similares para curar uma enferma e convidou a denunciante para participar de uma "galhofa"[11], em que ela presenciou uma dança e viu descer uns "camaradas" do céu e que ela, a denunciante, acreditava que essas coisas eram todas feitiçarias.

Ainda no mesmo livro 324 do Caderno do Promotor, Ludovina apareceu no relato do Comissário Manoel Couto, em setembro de 1735, que descreveu a denúncia realizada por Josefa Florida. Josefa afirmou que Ludovina era uma famosa feiticeira e que tendo sido a denunciante convidada por Dona Margarida para assistir a sua mãe enferma, em uma casa escura, viu que Ludovina cantou, fazendo com que descessem Demônios do teto, uns com trajes de onças, outros de jacaré e bichos do mar, uns "moleques horrendos", e que ao som da cantoria todos dançavam. Assim, no meio desse ritual amedrontador, Ludovina perguntou aos Demônios qual era a doença da enferma e eles responderam que eram feitiços. A denunciante, segundo a descrição do comissário, confessou se sentir amedrontada perante toda aquela situação e, que devido a isso, denunciaram Ludovina ao vigário-geral e ao Comissário Manoel de Almeida, que fez a prisão da denunciada. Porém, durante o processo, todas as testemunhas juraram em falso, negando as próprias denúncias por medo da feiticeira castigá-las, por isso Ludovina foi libertada da prisão. A denunciante informou que quando esteve perto de morrer, confessou o caso e seu confessor convocou o Comissário Manoel Couto para que em sua presença a denunciante pudesse apresentar os detalhes.

Na denúncia de Inácia, podemos perceber que o que desceu do teto foi descrito por ela como "camaradas", diferentemente da denúncia de Josefa que descreveu esses "camaradas" como Demônios. Inácia também se referiu aos cantos de língua nativa e ao uso de ervas, como algo relacionado à feitiçaria; e a "galhofa" que Inácia mencionou, pode significar brincadeira e zombaria. Há nessa denúncia um teor de demonização das práticas do universo indígena, associando-o ao universo diabólico cristão. O mesmo

[11] Brincadeira ou zombaria, expressão de deboche. Similar, em nossa opinião, ao que aconteceu no caso do Padre Gregório. Palavra similar a "algaliar-se", que no dicionário de Bluteau do século XVIII também significava: ir a romarias em chacotas, e com galhofas (Bluteau, 1789, p. 57), tendo significado também de alegria ou festim (Bluteau, 1789, p. 650).

aconteceu com a denúncia de Josefa, que assustada com um ritual de cura diferente de seu universo, decidiu acusar Ludovina de ser uma famosa feiticeira.

Em setembro de 1735, o Comissário Frei Diogo da Trindade escreveu uma carta endereçada aos inquisidores em Lisboa. A descrição dessa carta está no processo de número 16743 e informava que Ludovina tinha discípulas, as quais moravam todas na mesma casa, onde faziam bailes ao som de canções em língua estranha e viagens noturnas a descampados para realizar pactos implícitos com o Diabo. Ludovina fazia aparecer o Bode, com quem coabitava. Diogo afirmou na carta que o vigário-geral da cidade tomou conhecimento e cessou, e que ele, Diogo, acreditava que tudo havia sido provado, mas que, mesmo assim, Ludovina tinha sido solta da prisão. Ele ainda disse que desejou solicitar o translado de denúncias e as provas para analisar e remeter aos inquisidores, mas que se acomodou e que somente nesse momento decidiu ver os autos e considerou "coisa enorme" e, por isso, ele solicitava que os inquisidores enviassem os editais para serem publicados na igreja, que "há muito não vêm e que apenas duas vezes ao ano vem navio de Portugal".

Por meio da carta do Frei Diogo da Trindade, é razoável pensar que, nesse período inicial, mesmo havendo os comissários na cidade, a Inquisição não exercia tanto poder quanto é de costume considerar. É possível notar isso quando o Frei reclama que precisa dos editais para publicá-los e, também, porque os navios vinham poucas vezes ao ano. Se formos considerar que a população da região era em sua grande maioria indígena e que as visitas e publicações dos editais não eram tão frequentes nesse momento, podemos mensurar que, tanto os indígenas quanto os brancos, tinham certa liberdade de comportamento, como vimos no primeiro capítulo. Ludovina foi denunciada por feitiçaria e pacto implícito com o Diabo e, segundo Diogo, tudo foi provado, mas ainda assim ela foi absolvida, o que atesta um certo grau de liberdade religiosa, visto que, se as denúncias associavam as práticas de Ludovina ao Diabo, na mentalidade cristã, era passível de castigo, e isso não ocorreu.

Se no ano de 1720 Ludovina apareceu em relatos e em 1735 o comissário Diogo da Trindade escreveu essa carta já relatando denúncias e fatos contra ela, isso atesta que os acontecidos mencionados foram anteriores e que outras denúncias, não encontradas por nós, podem ter acontecido, visto que ela foi citada dentro de denúncias contra outras pessoas, como o caso de João Alvares e da denúncia feita por Francisco Xavier, já estudados aqui. Essa documentação prova que Ludovina já era acusada de feiticeira muito antes de 1736. A questão é que torna-se difícil inferir com exatidão quando surgiram as

primeiras denúncias contra ela, pois toda a documentação sobre ela está dispersa, muitas vezes não sinalizada, o que dificulta a análise do historiador.

Em setembro de 1736 Josefa Maciel denunciou Ludovina ao comissário Manoel de Almeida. Essa denúncia é referente ao processo de número 16747 e relata que Josefa afirmou que Luísa de Jesus lhe dissera que foi à casa de Ludovina para conseguir remédios para sua irmã que estava doente – já falecida no momento desta denúncia e que suspeitamos ser Mariana Barreto, que surge nas denúncias posteriores –, e que encontrou Ludovina toda espancada, quase morta. Quando melhorou, Luísa questionou o porquê dela estar naquele estado e Ludovina respondeu que eram os Pajés e que eles tinham informado que sua irmã haveria de morrer naquela mesma noite, o que realmente aconteceu. Contou também que uma vez uma cobra vinha na direção delas, e que Luísa queria matá-la, mas Ludovina não permitiu; ela falou com a cobra fez com que esta fosse embora. Luísa disse a Josefa que vários animais obedeciam à Ludovina. Por isso, Josefa se sentiu obrigada a fazer a denúncia, também por ter tido conhecimento da publicação dos editais, pois não queria correr o risco de ser excomungada. Josefa aproveitou e denunciou Constança Maciel, acusando-a de lavar as partes "veredas" e dar para o seu marido beber, com o objetivo de amansá-lo.[12] Como veremos adiante, Constança presenciou o ritual de cura executado por Ludovina para Mariana Barreto e posteriormente Constança fez uma denúncia.

A denúncia de Josefa Maciel descreve casos mencionados por Luísa de Jesus, ou seja, Josefa não presenciou nenhum dos fatos, mas há algo interessante para analisar: os Pajés não aparecem como Demônios no relato dela. Na denúncia em questão, percebe-se a reprovação do contato de Ludovina com os Pajés e a relação que ela tem com os animais, sem associar tais atos ao Diabo.

Uma semana após Josefa Maciel realizar a denúncia contra Ludovina, Luísa de Jesus decidiu fazer uma denúncia ao Comissário Manoel de Sousa, no mês de setembro do mesmo ano. A denúncia está descrita no processo de número 16748 e conta que Luísa denunciou Ludovina como uma "insigne feiticeira" e afirmou que não tinha dúvida nenhuma disso, pois Ludovina tinha "trato ilícito" com seu irmão Lourenço Rodrigues e um dia Lourenço pediu-lhe que avisasse Ludovina de que, naquela noite, ele não iria à sua casa. Ludovina aparentemente irritada com isso, disse-lhe que se quisesse o fazia vir logo. A denunciante, duvidando disso, fez com que Ludovina cantasse umas cantorias,

[12] ANTT/IL, Processo 16747, fl. 01 e 02.

que a denunciante sentiu o reboliço sobre a casa, temeu e tremeu, e assistindo Ludovina falar pelo "prisma brasílico e língua da terra" ouviu ela pedir que trouxesse Lourenço, pela confiança que tinha nos Demônios, eles não haviam de faltar. Então, Ludovina falou à denunciante que era bom ter amizade com os Demônios e não com Deus, pois os Demônios revelavam tudo e que tendo isto não podia temer justiça alguma e que se a justiça quisesse se opor e ofender a ela, os Demônios, em que ela confiava, logo viriam avisá-la e livrá-la. E para que a denunciante acreditasse nisso, ela ia mandar vir Lourenço e, no mesmo tempo, ele bateu a sua porta chamando por Ludovina; a denunciante ficou pasma com esse acontecido.[13]

Luísa contou também que tinha uma irmã doente e, pelos sintomas, Ludovina afirmou que eram feitiços feitos por uma mulher chamada Branca da Luz, que sendo chamada pela doente acabou pedindo perdão pelo mal que havia feito. Nessa mesma noite, Luísa foi à casa de Ludovina e presenciou ela empreender suas cantorias e fazer descer Demônios para comunicar o estado da doente, irmã de Luísa, que infalivelmente, segundo Ludovina, iria falecer ainda naquela noite, o que de fato aconteceu. Então, Ludovina afirmou para Luísa, segundo ela, que é certo crer nos Demônios, que tudo eles sabem e que por isso ela tem amizade com eles. Luísa respondeu que com toda clareza não queria amizade com eles, sendo chamada de tola por não abraçar essa doutrina. Ludovina logo disse que não teme justiça alguma, pois tinha tão bom "medianeiro".[14] A respeito do "medianeiro", acreditamos que se refira a algo intermediário, um ser que media, como um médio espiritual, que nesse caso seriam os espíritos dos Pajés.

Uma última ocasião foi relatada por Luísa, que estando novamente na casa de Ludovina, reclamou para si umas palavras escandalosas que ninguém ouviu, pois estava irritada por Ludovina pedir que ela passasse uma noite, onde ela – a denunciante –, considerava o habitat dos Demônios, por isso ela se queixara em sua mente. Ludovina "adivinhou" o pensamento de Luíza e queixou-se disso para as filhas de Luíza, pois considerava que não merecia. Retornando para casa, Luísa tudo confirmou com as suas filhas, o que fazia ela entender que Ludovina era realmente feiticeira. Por conta de tudo isso, Luísa temia denunciá-la, acreditando que os Demônios poderiam informar a Ludovina e que ela, em vingança, pudesse matá-la como fez com a sua prima[15] por ela

[13] ANTT/IL, Processo 16748, fl. 01 e 02.
[14] ANTT/IL, Processo 16748, fl. 10.
[15] Aqui não se trata da irmã de Luísa. No documento cita apenas "prima" e não identifica quem é.

dizer que Ludovina era feiticeira e por ter descoberto as suas feitiçarias – ela acreditava então que Ludovina a teria matado por raiva e ela, a denunciante, presenciou essa morte.

O caso de Luísa é intrigante e nos oferece várias problemáticas. É importante notar que Luísa só fez a denúncia após Josefa citá-la em seu relato, fato esse que nos deixa pensar que Luísa foi convocada a depor ou ela soube da denúncia de Josefa e para se defender foi denunciar Ludovina, inflamando os detalhes. Outra questão importante para problematizar é o fato de Luísa sempre estar na casa de Ludovina, isso nos leva a crer que elas tinham algum grau de amizade, visto que Ludovina sempre estava fazendo serviços para ajudá-la e convidando a mesma para ter amizade com os Pajés. Na noite em que faleceu a irmã de Luísa, ficou claro que ela havia procurado Ludovina para curá-la, embora ela não tenha dito isso diretamente na denúncia, o fato é relatado por Josefa. Luísa afirma perante o Comissário, que disse a Ludovina que não queria ter trato com os Demônios, no entanto, ela tentava resolver os seus problemas recorrendo a eles através dos rituais de Ludovina. Acreditamos que Luísa inflamou a denúncia: primeiro, apontando os Pajés como Demônios; segundo, afirmando que Ludovina convidara para ter amizade com eles; terceiro, dizendo que suas práticas eram uma doutrina; quarto, enfatizando que Ludovina não tinha medo da justiça eclesiástica; e, por fim, ressaltando o seu medo de denunciá-la, o que justifica a sua omissão antes da denúncia de Josefa. Ou, essa omissão pode justificar uma certa amizade.

Em setembro do mesmo ano, outro ofício escrito sobre o caso de Ludovina foi enviado aos inquisidores em Portugal, desta vez redigido pelo comissário Manuel de Almeida. Esse registro está catalogado como processo de número 16825 e descreve o caso de Ludovina e as quatro denúncias que ela sofreu perante o comissário, que pedia aos inquisidores que provessem o remédio. Manuel de Almeida afirmou no ofício que não havia dúvidas que "esta terra estava inficionada de feiticeiras, várias superstições, ritos e abusos diabólicos, não somente entre negros, mas também entre brancos"[16] e que esse mal cada vez crescia e tudo isso era por conta do pouco zelo dos prelados eclesiásticos e ainda dos ministros seculares que, mesmo havendo denúncias e provas dos delitos, nada faziam. E ainda disse que como havia pouco segredo nos oficiais de justiça, muitas vezes as testemunhas tinham medo de denunciar, pois consideravam que os oficiais poderiam revelar seus ditos e os culpados ficariam sabendo. Manuel afirmou ter vasta experiência na cidade por ter sido, por muitos anos, o vigário-geral. Sobre Ludovina,

[16] ANTT/IL, Processo 16825, fl. 01.

relatou que ele sendo vigário recebeu denúncia pelo Promotor Eclesiástico contra ela e outras "sequazes". Manoel, indignado, conta que Ludovina estava presa e foi libertada tendo sentença a seu favor injustamente, pois suas culpas estavam provadas como feiticeira. Mas por se intrometerem nos governos deste bispado e passar a responsabilidade para outro Vigário, que sentenciou Ludovina, logo ele passou a ter demência há mais de um ano, sem melhora ou esperança de recuperar o juízo e, por isso, largou a ocupação[17], deixando Ludovina sem sua punição.

O ofício escrito pelo Comissário Manoel de Almeida aponta para tais questões: 1) é perceptível a sua indignação por ter deixado de ser vigário; 2) ele considera que Ludovina deveria ter sido punida e aponta os motivos da falta de punição, envolvendo uma intromissão dela e suas sequazes no governo. A partir disso, é razoável pensar que o comissário possa ter inflamado o episódio de Ludovina para assegurar a urgência do caso, que não foi resolvido devido ao afastamento dele do cargo, o que pode atestar um certo interesse em retornar ao mesmo. Outro fato é que através de seu relato, parece-nos que Ludovina causou a demência do vigário posterior a ele, fato que até o momento não encontramos em outros relatos sobre ela, mas que é similar a alguns incidentes em que ela convence a pessoa com suas práticas, como o caso do oficial que veremos posteriormente.

No Caderno do Promotor 30, livro 312, referente aos anos de 1738 ao 1750, encontramos mais duas denúncias contra Ludovina, a de João da Matta Silva e a de Joseph Portal de Aragão. Ambas as denúncias estão relatadas entre os fólios 335-341. A denúncia dada por João da Matta, para desencargo de consciência, aponta para três mulheres: Ludovina Ferreira, sua filha Inácia da Encarnação e uma mulher chamada Maria Osteria (ou Esteria, ou Ester). Elas são apontadas como feiticeiras e João da Matta presume que elas têm pacto com o Demônio, explícito ou implícito, sendo aptas a fazerem feitiçarias. Segundo a denúncia, "atualmente estão usando com as pessoas que as denunciam" e que elas, as denunciadas, têm colocado feitiçarias na porta de Bernarda Matildes e tem plantado pelas beiras das casas, além de deitar sobre os telhados, fatos estes publicamente provados, segundo ele. Esses feitiços plantados, conta o denunciante, também foram encontrados na porta da casa de Felippe Franco e sua filha Nazaria da Silva, pois as denunciadas tinham ódio dela, conta o denunciante.

[17] ANTT/IL, Processo 16825, fl. 01.

Além disso, João da Matta informa que as denunciadas falavam e cantavam com as cobras e com o maracá e assim faziam vir e descer os Demônios. E que possuíam um frasco de gordura humana para esfregar na cara todos os dias, usando um dedo humano e uma caixinha cheia de ervas e pós diabólicos. Informa também que em seu quintal (elas habitavam a mesma casa) havia uma raiz plantada do feitiço de uma criança com quem diziam que elas praticavam rituais todas as vezes que necessitavam saber de algo. E ainda diziam que lá nasciam certas ervas derivadas das sombras da figura que saía fora da terra. João da Matta informou também, que um preto do Coronel Antônio Ferreira pediu as denunciadas uma mezinha para seu senhor não mais o maltratar e Ludovina fez aparecer um Bode, que disse ao preto que não temesse e falasse com ele, mas o preto ficou atemorizado e não quis permanecer no diálogo.

Ao analisar essa parte da denúncia de João da Matta, percebemos que a esposa dele foi uma das vítimas dos feitiços das denunciadas, que ele não deixa claro durante a denúncia, mas ao fim dela, ao citar os nomes das testemunhas isso fica explícito. Seria esse o motivo dele ter ido fazer a denúncia? O ritual que João descreve é bem similar aos rituais para descer Pajés, no entanto, há uma demonização desses atos na descrição, associando as características ao mal e aos Demônios. Ervas e pós, maracá, cantorias e danças são características dos rituais indígenas. Os demais elementos associados ao Demônio são frequentemente encontrados nas descrições sobre os rituais de bruxaria na Europa: gordura de humano, pós "diabólicos", o bode e os feitiços com crianças. Além disso, o caso do negro que foi pedir mezinha para se defender dos maus tratos do seu senhor, denuncia as péssimas condições em que viviam esses escravos e a busca dessas práticas como refúgio do cotidiano. A prática com as mezinhas foi encontrada, também, no Brasil Colonial em outras regiões, e sobre isso falaremos mais adiante.

O denunciante também relatou que Ludovina era concubina de Diogo Leitão de Almeida, que era casado, e quando a sua esposa soube, Ludovina com suas feitiçarias o fez endoidecer e ele teria então, por conta disso, morrido. Segundo o denunciante, as denunciadas se utilizavam de feitiços para que homens casados largassem as suas esposas. O denunciante ainda disse que as denunciadas também usavam suas feitiçarias contra quem elas tinham ódio e atiravam feitiços quando passavam por sua porta, para dali predizerem a morte ou doença da pessoa. E, por fim, conta o denunciante que Ludovina tem um negro que ia ao mato buscar todas as ervas que ela encomendava. E que tudo que ele relatou são verdades e que possui testemunhas que sabem de tais fatos e que presenciaram "estas diabruras", as quais ele nomeia: Joseph de Aragão, Máximo

Fernandes Moura, sua mulher Bernarda Matildes, Constança Maciel, Albina das Neves Borges, Anna Maciel, Luiza da Gama, Anna Marques, Ignes Andrade, Josepha Monteyra, Luiza de Jesus, Mariana Bazilica, Custodia da Franca e suas filhas, que são irmãs e sobrinhas de Lourenço, Rodrigues Esquerdo, Izabel Rodrigues, Roza Rodrigues e as filhas de Lourenço Rodrigues.

Percebe-se que João da Matta se refere às práticas, porém parece que ele não presenciou nenhuma delas. Também encontramos nesse relato uma associação com a mentalidade sobre as bruxas europeias, no que tange ao caso da morte de Diogo, ou seja, era comum na Europa quando alguém adoecer ou morrer sem motivo aparente, acusar alguma mulher de bruxaria e, nesse caso, o fato de dizerem que Ludovina se envolvia com ele, pode ter inflamado essa acusação. Além disso, os feitiços de amor são casos bem antigos encontrados na Europa e que fortaleceu a figura da feiticeira.

A denúncia de Joseph Portal de Aragão é enorme, oferece-nos muitos detalhes e ocorridos sobre as práticas de Ludovina. Portal denunciou por desencargo de consciência, segundo consta em sua denúncia, e afirmou que Ludovina era feiticeira, tinha pacto explícito com o Demônio e fazia muitas feitiçarias juntamente com as mulheres que moravam junto com ela, como Maria Ester, solteira, e Bernarda Matildes, casada, as quais aprenderam feitiços para serem queridas pelos homens com quem se "desonestam". Afirmou que Ludovina tem um baú pequeno cheio de malefícios, onde tem um espelho, em cuja parte posterior teria malefícios que comunica as pessoas que consultam e pedem para usar nas suas "torpezas", que pervertem alguns homens. No documento consta que Portal se obrigou, para responder a indagação da sua denúncia, acompanhar os familiares para mostrar o dito baú e espelho para ser trazido à presença de Vossa Reverendíssima por esse ser de confiança. No entanto, não sabemos se isso de fato aconteceu, pois no documento não consta o resultado final. Acreditamos que esse fato possa estar atrelado à situação de Ludovina ter sido convocada, mas sobre o tema retornaremos mais adiante, ainda na denúncia de Portal de Aragão; sobre os artefatos citados na denúncia, estudaremos no tópico "Esmiuçando as práticas" ainda neste capítulo.

Portal afirmou que Ludovina tinha outra caixa de pau amarelo com moldura preta e dentro dela, um instrumento que quando usado fazia aparecerem visões e que ao som do instrumento ela cantava várias cantigas, tendo pacto com o Demônio. Dentro da caixa, segundo ele, ela guardava também sementes ou cascas de frutas vindas do sertão e que vulgarmente no idioma gentílico chamavam de "avalins", com que cinge as pernas quando dança ao som do instrumento que servia a maneira de pandeiro. O instrumento

referido, acreditamos ser o maracá e as sementes ou frutas, de acordo a nomenclatura, "avalins" pode estar associada a Avalon (maçãs) ou a avelãs.

Em uma outra ocasião, conta Portal, João de Mattos foi à casa de Ludovina para consultar se seu inimigo iria fazê-lo mal, pois receava que estava correndo perigo de vida. Ludovina ao som das cantigas e tendo pacto com o Demônio, segundo o denunciante, começou a dançar e sua voz mudou e disse que João não precisava temer coisa alguma porque o seu inimigo, ao chegar do sertão, iria tratá-lo com demonstração de amizade e esse fato se consolidou depois na presença de Anna Maciel. Seria João de Mattos, o mesmo João da Matta da denúncia anterior? É comum nos documentos as letras aparecerem trocadas e/ou serem escritas de formas diferentes, dando a impressão de tratar-se de outra pessoa. Se estivermos certos, e for realmente a mesma pessoa, podemos problematizar o fato dele ter sido cliente dela, detalhe que ele nem menciona na denúncia. Porém, a sua esposa era amiga de Ludovina, aprendia e praticava as operações; logo, eles estavam muito próximos do universo das práticas. Talvez, com medo de ser denunciado, ele teria ido fazer a denúncia com o intuito de ficar impune, o que era muito comum acontecer.

Portal contou também que Albina das Neves, uma vez, recebeu a visita de Ludovina e, nessa ocasião, surgiu uma cobrinha na rede de Albina. Ela, com medo, logo desconfiou que era coisa de Ludovina, pois a mesma começou a "fazer festa com a mão", cantando umas cantigas e chamando a cobrinha de *Mapupa*, "palavra diabólica", e ao som dos cantos de Ludovina, a cobrinha começou a colocar a língua para fora como se "fizesse festa". Testemunhou esse fato Luiza da Gama, que segundo Portal, sabe com mais detalhes. A relação de Ludovina com os animais aparece bastante na documentação. Portal conta que, em outra ocasião, Ludovina fez aparecer uma caterva de aranhas pequenas ao som da mesma cantoria na presença de Albina das Neves que perguntou que aranhas eram aquelas e Ludovina respondeu que de dia tomavam forma de aranhas e de noite se constituíam em feiticeiros com quem ela se comunicava. Segundo Portal, Albina também presenciou Ludovina lançar sortes em um alguidar de água, onde jogava umas ervas para saber de coisas futuras. E que uma certa vez ao som de suas músicas, fez vir um pássaro negro do mato e sentar-se em um pau à sua porta.

O ritual realizado por Ludovina para descobrir a doença de D. Mariana Mesquita também foi relatado por Portal, que com bastante detalhes acrescentou que Ludovina descobriu que duas escravas da enferma haviam feito os malefícios, que eram duas negras chamadas Belizaria e Angelica. Ludovina ainda descobriu onde estava enterrado o feitiço,

à porta da enferma onde encontrou a cabeça de cobra e a pimenta na boca, já descrito em outras denúncias, e mandando cavar outros lugares, conseguiu encontrar olhos de aves enterrados. Segundo Portal, tudo isso foi presenciado por Constança Maciel e pela filha da enferma chamada Margarida de Mesquita, casada com João Monteiro, familiar da Inquisição. O fato de ter um familiar da Inquisição na família de Mariana Barreto pode ter influenciado todas as pessoas a denunciarem o caso de cura que aconteceu na casa da enferma Mariana, sogra do familiar, que a própria Margarida, sua esposa, foi testemunha. No entanto, não encontramos o depoimento de Margarida.

Portal denunciou vários casos que ouviu falar de Ludovina, mesmo não estando presente. Ele relatou também o caso da dança em que Constança Maciel foi convidada por Ludovina para participar em sua casa, na presença de Luísa de Jesus e seu irmão Jacó Rodrigues. Segundo o relato, era noite e Ludovina apagou o candieiro, começando a cantar e fazer aparecer várias visões. Segundo a denúncia, ela nomeava cada uma delas, dizendo que eram os feiticeiros amigos, e ordenou a um deles que servisse à Constança, pegando em seu ombro e acompanhando-a até a sua casa. Constança soube por Luísa que tudo isso era para lhe causar a morte. Identificamos muitos burburinhos sendo contados por Constança, que no ano em que a Visitação chegou, foi denunciar Ludovina, afirmando que já havia feito a denúncia, que não foi localizada. Acreditamos que Ludovina realmente não gostava dos burburinhos e, talvez, por isso tenha tentado se vingar dela.

Por fim, Portal relatou que Ludovina afirmava que nenhuma denúncia iria causar dano a ela e comprovou isso no dia que ela estava com Luiza da Gama e o familiar da Inquisição, chamado Manoel da Fonseca, foi notificá-la para comparecer no dia seguinte ao colégio onde estava o Santo Oficio. Todavia, depois que ele retornou, deu a si mesmo muitas bofetadas e retornou à casa de Ludovina para lhe informar que não fosse ao chamado. O denunciante ainda assegurou que os casos denunciados eram escandalosos e públicos e que ele tinha aversão e aborrecimento das operações da denunciada, mas que por ela ter ficado impune, iria "infeccionando" as mulheres que a consultam.

Consideramos que esses casos "escandalosos" são apenas formas diferentes de viver o cotidiano e exercer sua religiosidade. Concordamos com Cruz (2013, p. 173) quando diz que as denúncias "acusam certo rancor masculino". Nesse último relato de Portal, ele afirma, em outras palavras, que Ludovina é uma má influência para as mulheres daquela sociedade, que com toda certeza deveria seguir os preceitos cristãos. Cruz (2013, p. 174) também afirmou, em sua pesquisa, que os "padres, comissários e autoridades locais se escandalizavam com o comportamento destas mulheres", aconselhando os

maridos e amigos delas a denunciarem. Cruz (2013, p. 174) esclarece que as atividades de Ludovina lhe ofereciam um lugar distinto naquela sociedade e que suas práticas ousadas estavam inseridas em um contexto em que suas ações e liberdade eram, em teoria, limitados.

Como vimos, Ludovina era famosa pelas suas práticas, muitas vezes associadas ao Demônio, o que era comum em uma sociedade que também era cristã, e essa visão de mundo era imposta aos demais. Diversas pessoas, denúncias e testemunhas surgiram nessas primeiras décadas do século XVIII para incriminar Ludovina. Acreditamos que até mais ou menos a década de 1750 esses burburinhos sobre ela tenham sido bastante frequentes, chegando até aos comissários e aos inquisidores em Lisboa. No entanto, há um silêncio na documentação entre o período de 1750 e 1763, pois não encontramos – e nem os outros autores que se debruçaram sobre o caso – nenhum documento a mais sobre ela. Ludovina ressurge na documentação apenas em 1763, momento em que ocorre a Visitação à cidade.

Quando a Visitação do Santo Ofício chegou à cidade de Belém, novas denúncias surgiram contra Ludovina. Quatro pessoas compareceram à Mesa Inquisitorial para relatar a fama dela por praticar feitiços, Inês Maria de Jesus e Constança Maciel, e sendo convocados Valéria Barreta e Inácio Coelho. Essas denúncias ocorreram entre os anos de 1763-1764 e a apresentam como uma mulher viúva com sessenta anos de idade, sempre acompanhada por dois indígenas: Antônio e Gregório. As denúncias que serão analisadas a partir de agora fazem parte do processo de número 13325, que é um translado de denúncias contra ela.

A denúncia feita por Inês Maria, mulata, faz parte das quatro denúncias que compõem o processo de número 13325, também aparecendo no Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará.[18] Inês pediu audiência para relatar "certas coisas feitas contra a nossa santa fé católica"[19] acontecidas há vinte anos. Ela apresenta Ludovina como uma mulher branca, viúva e descreve o ritual baseado no que lhe relatou Constança Maciel, que presenciou o ritual de cura que Ludovina fez para a Dona Mariana Barreto – que estava doente e com muito fluxo de sangue. Segundo Inês, Ludovina tangeu um maracá ou chocalho com um cabacinho pequeno, atravessado por uma flecha que servia de cabo e, ao mesmo tempo, dançava e cantava em língua incógnita, mesma língua que costumam cantar os "Pajés ou mestres da feitiçaria". Em seguida, Ludovina afirmou, conta a

[18] Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, 1978, p. 158.
[19] ANTT/IL, Processo 13325, fl. 01.

denunciante, que a doença de Dona Mariana era feitiço e colocou uma cuia de boca para baixo, com o fundo para cima; sobre esta, colocou a ponta do cabo do chocalho que se movia. E assim ela rodeou toda a casa, cantando até que a cuia, por si só, foi parar debaixo da cama da doente.

A denunciante ainda afirmou que em outra noite avistou dois indígenas – dos quais só conhecia Antônio Oleiro – entrarem na casa e se recolherem junto com Ludovina em uma despensa sem luz e mandarem chamar a doente, onde repetiram o ritual e logo se ouviram assobiar alto e as telhas fazerem estalos, como se houvesse pessoas andando sobre a casa. Segundo ela, os indígenas ou Demônios faziam estrondos com as mãos e com os pés e uma voz, que não se sabe de onde vinha, perguntava à doente o que ela sentia; e ouvindo o seu relato respondeu que não tocava a cura a ela, mas que logo alguém tocaria. A denunciante relatou que após isso, ouviu-se um estrondo como se alguém saísse da casa pelo telhado. Ludovina, juntamente com os dois indígenas, repetiram as mesmas "superstições ou diabruras" por mais duas noites, estando presentes Constança e Ignácio Coelho. Ela ainda informou que os rituais aconteciam à meia-noite e que as vozes disseram que a enferma haveria de morrer, o que realmente aconteceu.

Ao analisarmos esse relato, percebemos que houve uma associação entre Pajés e mestres da feitiçaria, assim como entre indígenas e Demônios. As vozes roucas foram descritas como vozes de Demônios, associando as práticas mágicas indígenas aos rituais de feitiçaria do imaginário europeu cristão. Houve, também, a integração da prática indígena numa "realidade" cristã, pois como Navarrete (2020) chama atenção, tornar essas práticas cristãs era progredir na evolução humana. Segundo Le Goff, a cultura eclesiástica superou a cultura folclórica dos camponeses (pagãos) pelas vias da destruição e eliminação, sobrepondo práticas e imagens cristãs aos correspondentes pagãos, abolindo-os; pela desnaturalização e a conservação de uma base, mas com profundas mudanças de significados (Le Goff, 1980, p. 213- 214). Nesse caso identificamos a sobreposição de imagens cristãs aos correspondentes indígenas: "mestre da feitiçaria" por "Pajés"; a desnaturalização das práticas quando citadas como superstições; e por último, a mudança de significados quando o ato é conservado e associado ao Diabo: "diabruras".

O processo de superação da cultura indígena acontece tanto pela Inquisição e pela igreja em seus documentos e sermões, quanto pela população sob sua influência, como é o caso da denúncia transcrita pelo escrivão, em que não sabemos se essa aproximação foi feita pela denunciante e escrita integralmente ou se o escrivão adaptou à sua linguagem cristã para que ficasse mais inteligível, julgando uma prática de fora de seu universo sob

o olhar cristão, uma vez que, integrar essas práticas e demonizá-las, faz parte do projeto colonizador de sufocar as crenças antigas.

Inês Maria, em sua denúncia, ainda relatou que o indígena Antônio, em um desses rituais executados, sofreu um acidente, caindo como morto na dispensa, ficando até o outro dia pela manhã, quando mandaram chamar Ludovina, que fez uma fumaça, tocou o seu chocalho pelo corpo do indígena, desde a cabeça até os pés, e logo o indígena se levantou e saiu como se nada tivesse acontecido. A denunciante informou à Mesa Inquisitorial que sua denúncia foi feita por desencargo de consciência, pois ela se sentiu obrigada a relatar os acontecidos depois que ouviu a leitura do ministério e do édito da fé quando foi publicado.[20] Fica evidente que ela se sentiu obrigada a denunciar e isso atesta o poder de persuasão que a igreja e a Visitação possuíam sobre a população da cidade. Concordamos com Domingues, quando sinaliza o poder coercivo da Inquisição sobre os juízos dos moradores da cidade ao influenciar que vissem à tona relatos de ações de muitos anos atrás (Domingues, 2001, p. 48).

Entendemos que a reprovação do ato de ressuscitar mortos, além de, na mentalidade cristã, considerar que apenas Deus pode dar ou retirar a vida, está ligada a concepção linear de tempo cristão, que entende o tempo como uma sucessão de acontecimentos evolutivos, de forma progressiva, que concebe o movimento da vida como algo retilíneo em direção ao futuro, o Juízo Final. Essa ideia de progresso deu base para a justificativa da colonização e da catequização dos indígenas, pois compreende o processo de conversão como uma evolução, que visa transformar o indígena em cristão e tornar o seu passado esquecido. Essa forma europeia de conceber o tempo foi imposta aos colonizados, que tiveram que adaptar seu cronotopo[21]. Se a visão cristã de tempo linear compreende o movimento da vida em um estado retilíneo, o retorno à vida seria um pecado. Ao contrário, pensamos que a visão indígena sobre o tempo pode ser algo cíclico, relacionado aos ciclos da natureza. Mircea Eliade[22] (1992) declarou que o tempo cíclico é a forma mais antiga de entender o tempo, pois estava muito relacionado com o "eterno retorno" dos ciclos naturais. Segundo o britânico Jack Goody, as noções de tempo e espaço, como entendemos, foram estabelecidas pelo Ocidente porque a expansão do Ocidente requereu um controle temporal e espacial que emoldurou a História. O autor

[20] ANTT/IL Processo 13325, fl. 2.
[21] Conceito utilizado por Navarrete para problematização do tempo-espaço.
[22] Entendemos que Eliade é um autor já superado, mas a questão do tempo cíclico é um pensamento retomado por outros autores contemporâneos e é útil em nossa discussão.

ressalta que toda sociedade tem algum conceito de tempo e espaço específicos, em torno do qual as pessoas criam e organizam seus cotidianos (Goody, 2008, p. 15).

Esse caso citado pode ilustrar a imposição do conceito europeu de tempo e a adaptação dos indígenas para se integrar a essa nova visão da realidade. No entanto, muitas práticas resistiram à essa imposição, como é o caso do ritual de retorno, realizado por Ludovina para o indígena Antônio, "trazendo-o" à vida. Isso demonstra que existe uma realidade paralela, vivida pelo povo colonizado, que coexiste, dialoga e negocia, evidenciando simultaneidade de tempos históricos.

O historiador francês Hartog (2013) emana duas ideias fundamentais (herdadas de autores como Koselleck e Braudel). São elas: a simultaneidade de tempos históricos que podem ser observados numa perspectiva histórica; e a modernidade do mundo ocidental que é marcada pela temporização histórica e noções de passado/presente/futuro sistematizadas de forma progressiva. A ideia de "ordem do tempo" (herdada de Krzysztof Pomian), também foi discutida pelo autor e entendida como uma articulação em cadeias lineares que são organizadas de acordo com o local e a época. Ainda sobre Hartog, que desenvolve o conceito de "regime de historicidade", destacamos esse conceito como a "expressão de uma ordem dominante no tempo" (2013, p. 139), o que nos ajuda a problematizar os conceitos de tempo e espaço.

Considerando que o tempo é inato à experiência humana, é importante problematizar até que ponto a concepção de tempo é universal, de que modo ela pode ser forjada com o intuito de favorecer relações socioculturais, e como arma de dominação e violência, principalmente nos casos em que há colonização de determinada região e povos. Segundo Goody, a Europa iniciou seu processo de dominação do mundo através da expansão do comércio, seguido pela conquista e colonização. Esse processo levou a noção de espaço – que floresceu na época que o autor chamou de "Idade da exploração" – e tempo a serem desenvolvidas no contexto da Cristandade e, durante esse sistema, imposta ao mundo. Goody ressalta que:

> Com o tempo cósmico há uma tendência maior à circularidade, uma vez que o dia segue a noite e uma lua segue outra. Qualquer ideia de cálculo exclusivo a ser feito de modo linear em vez de circular é equivocada e reflete nossa visão de que o Ocidente é avançado e voltado para o futuro (Goody, 2008, p. 21).

Em conformidade, o historiador Ivan Manoel afirmou que as religiões derivadas do cristianismo têm uma concepção da História baseada em duas raízes: a noção de

retilinearidade e a noção de História como processo progressivo, resultando em uma Filosofia da História, ou seja, um processo progressivo, histórico retilíneo que se contrapõe à ideia de circularidade (Manoel, 2008, p. 20).

A separação absoluta entre passado e presente nos faz refletir sobre como a história Pré-Colonial de povos nativos foi esquecida, enterrada e considerada passado. As práticas culturais/rituais ficaram no passado de forma silenciada, muitas vezes, sem registro algum, reduzidas à única identidade batizada pelo colonizador de "índios" (considerados bárbaros e primitivos no sentido negativo da palavra), que precisava ser combatida, silenciada, esquecida para, então, criar-se o "novo tempo", uma nova identidade: a cristã. Esse novo presente, construído a partir do ponto de vista do colonizador, deu rumo ao tempo cristão, "civilizado", progressista e pode justificar a conversão religiosa e toda a violência no processo.

A ideia de progresso tinha o futuro como um horizonte de expectativa,[23] no qual todo o processo e desenrolar do tempo era progressivo até chegar ao destino final. Percebemos aí uma visão cristã/europeia do tempo. A História do mundo se inicia no Gênesis e segue em linha reta até o Apocalipse. E todo o processo temporal deve seguir de forma "progressiva" e "evolutiva" para que se alcance a grande conquista no Juízo Final: o Paraíso/Céu. Tal concepção justificou o processo de colonização, "civilização" e violência, usada para apagar o passado (demonizado pelos europeus) dos povos colonizados.

A História da humanidade foi assimilada à história da salvação e o tempo linear e progressista dividido em Antes de Cristo e Depois de Cristo. Há uma relevância religiosa do tempo e essa divisão tornou-se oficial na cronologia do tempo histórico/historiográfico. Além disso, é perceptível a influência cristã sobre a escrita da História da humanidade. Houve, por muito tempo, a separação do período considerado "Pré-História" para falar de uma época em que não havia História por não possuir escrita, no entanto esse período é melhor chamado como Período Pré-Literário. Le Goff (1979, p. 210) já dizia que "a cultura intelectual se tornou monopólio da igreja" e essa exerceu influências em diversos setores, por muito tempo.

Goody lançou uma crítica ao viés ocidentalizado e etnocêntrico, difundido pela historiografia ocidental. Segundo ele, a espinha dorsal da historiografia (localização do tempo e espaço) é variável e objeto de construção social e não é uma categoria imutável.

[23] Conceito desenvolvido pelo historiador alemão Reinhart Koselleck e discutido pelo francês Hartog.

Em sua obra *O Roubo da História*, o autor refere-se à dominação da História pelo Ocidente, apresentado de acordo com o que aconteceu na Europa e sua visão etnocêntrica do "Outro". Goody afirma que "muitos historiadores, mesmo tentando evitar o caráter etnocêntrico de suas interpretações, tropeçam sempre em seu conhecimento limitado do outro" (Goody, 2008, p. 09). O autor ressalta que a periodização "progressiva" foi criada e sistematizada a partir de uma estrutura que considera apenas a trajetória europeia, e como esta negligenciou e representou mal o resto do mundo. Ideias, técnicas e métodos europeus arrancaram o mundo não europeu de seu passado. É sugerido pelo autor enxergar os desenvolvimentos históricos como conjuntos dinâmicos de características que se relacionam entre si em interações múltiplas e contínuas. E é isso que problematizamos aqui, características distintas que dialogam e coexistem no mesmo tempo e espaço, mas com formas específicas de compreensão do mundo que, consequentemente, influenciam suas maneiras singulares de ações e práticas.

Retornando à documentação, em 1763 compareceu à Mesa Inquisitorial Constança Maciel – sua denúncia também faz parte do processo 13325 –, para dar seu depoimento a respeito de Ludovina e relatar um caso, que segundo ela, tinha mais de trinta anos. Ela conta que a enferma Mariana Mesquita (que já era defunta no momento da denúncia) mandou chamá-la para lhe ajudar e convidou Ludovina para lhe curar. Ludovina atendeu ao seu chamado, mas foi embora, retornando à meia-noite com o indígena Antônio. A denunciante descreveu o ritual, indicando que o indígena preparou um taquari ou cigarro de casca de pau com tabaco dentro e que bebia o fumo e tocava o maracá, que era composto por uma flecha com sementes dentro que chacoalhava e, ao som desse instrumento, eles cantavam uma cantiga em língua estranha. Segundo ela, o indígena pediu que apagasse a luz e então logo se ouviram estrondos no telhado da casa e saltos do teto para dentro, acompanhados também por assobios e vozes finas e roucas, que não eram de Ludovina e nem do indígena, e assim eles conversavam sem que os presentes compreendessem do que se tratava. Após o ritual, Ludovina levou a enferma para fora, onde estava a denunciante, o filho da enferma chamado Ignácio Coelho e sua irmã Margarida. Ludovina mostrou a todos uma cabeça de cobra com pimenta na boca, afirmando que aquilo era feitiço, mas que os "Pajés ou Demônios" descobriram e contaram a ela durante o ritual na escuridão, informando que o feitiço estava enterrado na porta da casa da enferma. A denunciante relatou, também, o mesmo caso da cuia citado por Inês, dizendo que a cuia foi parar embaixo da cama da doente e que Ludovina ordenara que não era para bulir e assim ficara. Constança também descreve o fato de o

indígena ter caído como morto após o ritual, caso que já foi analisado na denúncia anterior.

Diferentemente do que afirmaram autores como Ribeiro (2014, p. 57), Campos (1995, p. 136-137) e Santos (2016 p. 135- 36) de que ambas as denunciantes contaram fatos diferentes, nós percebemos que tanto Inês quanto Constança estavam se referindo ao mesmo caso. Na descrição de Constança, Dona Mariana tem o sobrenome de Mesquita e na de Inês, de Barreto, no entanto todas elas afirmam que Dona Margarida e Inácio Coelho são filhos de Dona Mariana e relatam o caso de o indígena Antônio ter caído como morto no ritual. Constança acrescentou ao relato de Inês o fato da cabeça da cobra encontrada, mas sabemos que muito do relato de Inês foi contado por Constança, ou seja, elas estavam relatando o mesmo caso. Houve algumas discordâncias entre os fatos no que se refere ao tempo, uma diz que foi há uns 30 anos e a outra há 20 anos aproximadamente. Esses desencontros de informações, como sobrenome e época, devem ter se dado pela memória de ambas as mulheres, com seus 59 anos (Constança) e 50 anos (Inês). E verificamos que Portal também denunciou esse mesmo ocorrido. Igualmente, identificamos que ambas moravam na mesma rua, sendo Inês solteira e Constança uma viúva que morava de frente para Luísa de Jesus, já citada anteriormente. Estavam todas ali vivendo próximas umas das outras.

Constança Maciel ainda relata que foi chamada por Ludovina à sua casa e que presenciou as mesmas "diabruras" na presença de Jacob Rodrigues e de sua irmã Luiza de Jesus – ambos já defuntos no momento da denúncia –, e que Ludovina atuava junto com a sua filha chamada Inácia, que participava do ritual – verificamos que o ritual é o mesmo da Dança descrito por Portal. A denunciante informa que depois de presenciar tudo isso, entendeu que tanto Ludovina, quanto a sua filha e o indígena Antônio tinham familiaridade e trato com o Demônio e por essa razão ela fazia a denúncia para desencargo de sua consciência. Quando perguntada há quanto tempo os conhecia e qual sua opinião sobre as crenças e os costumes deles, respondeu que os conhecia há mais de trinta anos e que depois que viu as suas invenções, passou a não ter boa opinião deles, pois ouviu murmúrios de que não eram coisas boas. Quando perguntada por qual razão não fez a denúncia anteriormente, respondeu que a fez, mas que não viu nenhum procedimento a respeito para checar os referidos fatos e não quis deixar de denunciar outra vez "para de si lançar todo o escrúpulo".[24]

[24] ANTT/IL, Processo 13325, fl. 7.

Souza citou o caso da cabeça de cobra encontrada por Ludovina, denunciado por Constança, mas ao se referir aos Pajés, ela não mencionou que no documento consta "Pajés ou Demônios", o que para nós atesta um processo de demonização dos Pajés. A autora associa esses casos de possessão aos calundus e ressalta que as descrições que chegaram até nós devem apresentar algum grau de sincretismo nem sempre detectável (Souza, 1986, p. 269-270). Ao analisarmos a denúncia de Constança, percebemos o seguinte: por ser uma cristã, a denunciante demonizou os atos indígenas realizados por Ludovina e companhia; o fato de as cantigas serem realizadas em língua desconhecida, também tornava essas ações mágicas suspeitas para quem tem um olhar cristão sobre o mundo; a escuridão e as vozes presentes no ritual poderiam causar, além do estranhamento, medo. Ela própria afirmou na denúncia que ao presenciar tais atos, passou a perceber que havia familiaridade e trato com o Demônio e que ela ouvia falar que essas atitudes não eram coisas boas. Talvez esses burburinhos viessem de pessoas cristãs do seu convívio. Por fim, ela relata que a denúncia foi para caracterizar a si mesma com um caráter íntegro e moral e disse que lançara sobre si todo escrúpulo.

Nesse caso, Ludovina atuou como curandeira, adivinha e desfazedora de malefícios. Não sabemos ao certo se ela considerava "Demônios" os espíritos ou Pajés, os sujeitos que ela contactava. Mas percebemos que seus atos tomaram um viés negativo. Esse ritual foi realizado para ajudar e curar uma enferma, mas a forma como ela procedeu foi demonizada, e assim, essas práticas passaram a ser criminalizadas, colocando Ludovina como uma figura diabólica. Observemos que as pessoas que a denunciaram eram também testemunhas dos rituais e, se algum dos presentes decidisse fazer a denúncia, todas as testemunhas viriam à tona. É importante refletir sobre os motivos que levaram as pessoas a irem à Mesa Inquisitorial apontar "erros" contra a fé. No caso de Inês e Constança, testemunhas desses ritos, para além de suas participações indiretas, o que poderia ser punido pela Inquisição, há uma mentalidade cristã que criminaliza e negativiza essas práticas e seus atores.

Diferentemente dessas duas denunciantes, Valéria Barreto foi chamada à Mesa Inquisitorial por ter sido mencionada nas denúncias anteriores, e compareceu em janeiro de 1764. Cafuza, filha de pai negro com mãe indígena, foi cativa de Dona Mariana Barreto, e tudo indica que ela esteve presente na mesma casa durante os rituais de cura. Na denúncia consta que quando foi interrogada se sabia de fatos que fossem contra a fé católica, ela respondeu que não. Então, lhe descreveram o ritual mencionado pelas duas denunciantes acima para lhe fazer lembrar. Valéria afirmou, então, que lembrava de

conversas a respeito de que Ludovina e dois indígenas, chamados Antônio e Gregório, teriam ido muitas vezes na casa de sua senhora para curá-la, mas que nunca esteve presente nesses rituais por ser apenas cozinheira. No entanto, ouvira falar dos ritos pelas pessoas que estavam presentes neles e que relatavam terem ouvido estrondos, assobios e terem visto o maracá andar sozinho. Defendeu-se dizendo que nada viu e que quem poderia falar sobre os acontecidos eram os presentes que ainda estão vivos como Inês e Constança.

Valéria foi questionada há quanto tempo conhecia Ludovina e os dois indígenas, e ela respondeu que sempre os conheceu, mas que não tinha nem boa e nem má opinião sobre as crenças e costumes deles. Interrogada novamente, ela afirmou que sabia que Ludovina tinha fama de não ter bons procedimentos e que a consideravam curandeira. Neste caso, é importante observarmos que a cafuza não considerou tais fatos contra a fé católica, ou seja, ela não demonizou as práticas que ouviu falar. Mas após o inquisidor lhe perguntar, aparentemente de forma impositiva, ela muda o discurso e afirma saber que Ludovina não tem bons procedimentos e que era considerada curandeira.[25] O termo curandeira aparece aqui com um viés negativo e Valéria pode ter sido mais uma vítima da mentalidade cristã ao mudar o seu discurso e negativizar as práticas por pressão e/ou medo de punição.

Convocado pela Mesa Inquisitorial, compareceu, em abril de 1764, Ignácio Coelho, filho de Dona Mariana, que afirmou não ter participado dos rituais na época por ser menor de idade, e que ouviu falar dos acontecidos por meio de Constança. Ele disse que há anos sua mãe, Dona Marianna, encontrava-se enferma e diziam que era por malefícios e que uma mulher branca chamada Ludovina, juntamente com dois indígenas (ele só conhecia Gregório), tinham ido descobrir quais seriam tais malefícios, a fim de curá-la. Ele soube por Constança que já tarde da noite, enquanto ele estava dormindo, eles se reuniram com sua mãe em um quarto escondido e fizeram várias coisas que ele ficou admirado ao saber, pois entendeu que eram coisas "preter naturais". Mas como ele nada viu e nem presenciou, não saberia descrever. Houve apenas um episódio, em uma madrugada fora da casa, em que ele presenciou Ludovina afirmando ter sonhado que os feitiços estavam na porta da casa, pelo lado de fora, e que era uma grande cabeça de cobra seca por dentro com ossos, penas, pimenta e outros elementos misturados, mas ele não presenciou o desenterrar do feitiço e nem o viu, pois foi tratar de sua lição e de ir para

[25] ANTT/IL, Processo 13325, fl. 9-12.

escola, afirmando que era apenas isso que ele sabia sobre o caso. Insistentemente, foi repetido todo o ritual para tentar fazê-lo lembrar, porém ele afirmou que nada presenciou e que ouviu a história, ou parte dela, por Constança, pois já se haviam passado muitos anos.

Quando questionado sobre a opinião dele sobre as crenças e costumes de Ludovina e dos dois indígenas, ele respondeu que não fazia nem bom e nem mal juízo, mas que eles eram mal procedidos. Ignácio ainda informou que a maioria das pessoas que poderia ter presenciado o fato já estavam falecidas e que, naquele momento, somente estava viva uma velha chamada Valéria e sua filha chamada Inês, que ambas eram moradoras da mesma casa que assiste Constança.[26] Aqui, entendemos que o caso de Ignácio possa ser assimilado ao de Valéria, e que sendo convocados pelo Santo Ofício, se sentiram pressionados a demonizar tais atos, tendo em vista que enxergá-los como algo normal abriria a possibilidade de se incriminar. Outro detalhe importante é que aparentemente, todas as pessoas que foram denunciar, por vontade própria ou por convocação da Mesa Inquisitorial, moravam próximas. E, pelo visto, Constança foi a grande fonte dos burburinhos sobre esse caso de cura, fato igualmente notado por Domingues, que considerou Constança "a única fonte dos fatos narrados" (2001, p. 48). O curioso é que Inês fez a denúncia e uma semana depois Constança a seguiu, como apontou Santos. Talvez ela tenha ficado ciente da denúncia de Inês (Santos, 2016, p. 136) e, por medo de ser convocada, adiantou-se.

É considerável notar que as pessoas que delataram Ludovina eram, em sua maioria, clientes, amigos e testemunhas. Indivíduos que de certa forma eram cúmplices das práticas, ou por terem participado ou por saberem da história. Essas práticas, que tanto ajudaram essas pessoas, passaram a ser vistas como algo errado, mas isso não impediu que muitos a procurassem quando precisavam. Como vimos, até o clero recorreu às práticas de Ludovina, o que nos permite inferir que ela era famosa e suas práticas eficazes. Os documentos encontrados apontam apenas para uma parte dessa história, infelizmente deve haver muito mais detalhes que ainda são desconhecidos.

Como vimos, Ludovina fazia seus rituais acompanhada de dois indígenas: Gregório e Antônio (ou Antonino). Até o momento, não temos informações sobre o indígena Gregório, mas sobre o indígena Antônio encontramos uma denúncia feita por Antônia Jerônima no Livro da Visitação do Santo Ofício, que descrevia que a denunciante

[26] ANTT/IL, Processo 13325, fl. 11-15.

estava doente, com dores de cabeça, febre e dores no corpo e solicitou a presença do indígena Antônio para lhe curar dessa moléstia. O indígena, atendendo ao seu pedido, ordenou que apagassem a luz, fez cânticos em sua língua e deu-lhe para beber raspas de umas cascas e raízes de árvores, as quais não ajudaram na melhora. O indígena havia garantido que ela precisava tomar mais, mas ela se recusou. Ao parar de cantar, descreve a denunciante, ouviu-se uma ventania no teto da casa com bastante violência ao ponto de o telhado se mover. Em seguida, houve um estrondo como um salto do teto para o chão e logo se ouviu uma voz que deu boa noite e perguntou à enferma os sintomas. Após ela relatar o que sentia, a voz disse que Deus – que acreditamos ser algum Deus de sua cultura – lhe daria saúde por meio de umas mezinhas que o indígena Antônio haveria de fazer. Afirmou também que ele teria vindo pelo chamado do indígena e que as moléstias que sentia eram malefícios.

Ainda segundo a denunciante, a sua filha, Jeronima Caetana, desejou consultar os Pajés para descobrir o mal que sua mãe padecia e saber como curá-la. Todavia, Jeronima disse à Mesa Inquisitorial que somente mais tarde entendeu que esses procedimentos poderiam ofender a Deus, mas que ela apenas desejava melhorar a saúde da mãe. E que, por desencargo de sua consciência e por ter sido mandada pelo marido, ela estava fazendo a denúncia.

Alguns detalhes ainda estão nebulosos para nós. Um deles é a ascendência de Ludovina. Como vimos, ela aparece na documentação como uma mulher branca e a maioria dos autores que pesquisaram seu caso reafirmaram isso devido às fontes. No entanto, concordamos com Carvalho (2005, p. 341) e Suris (2015, p. 50), que é possível que Ludovina fosse mestiça; há vários indícios que nos levam nessa direção: (1) Para nós não fazia sentido uma mulher branca naquele contexto realizar práticas rituais relacionadas ao mundo indígena, sem entendê-las como algo demonizado e, além disso, sem elementos católicos. (2) Ademais, pode-se questionar como ela dominava tão bem as línguas "incógnitas"[27] e compreendia muito bem esse universo, se é bem perceptível nos documentos que a maioria das pessoas brancas se referiam sempre à língua indígena como "estranha" ou "incógnita", o que confere um distanciamento desse universo, fato esse que não se configura no caso de Ludovina. (3) É curioso notar que nas descrições dos rituais de Ludovina não aparecem elementos cristãos como água benta, o sinal da cruz ou as orações de Pai Nosso e Ave Maria, muito comuns nas descrições de outras

[27] Sabemos ser uma das línguas indígenas.

denúncias, como veremos de Sabina. (4) Ainda que Ludovina realizasse alguma prática vinda da Europa, como uso do espelho, do copo com água e gemas e afins, esses elementos católicos estão ausentes, ou pelo menos não foram mencionados. (5) Na maioria dos casos de rituais de cura envolvendo espíritos, como por exemplo os rituais de calundus, visto mais à frente, geralmente eram espíritos de parentes ancestrais, ou seja, de parentes antepassados que continuavam perto de sua família para receber homenagens e ajudá-los com as informações necessárias. Há também, nas culturas indígenas, a consideração de que os Pajés são o elo entre a comunidade e seus ancestrais (Cavalcanti, 2024, p. 10). Esse é um forte indício de que Ludovina poderia ter ancestralidade indígena, visto que é aos espíritos dos Pajés que ela recorre em sua prática. Diante disso, a nossa teoria é a de que ela tenha uma ascendência indígena, talvez filha de mãe indígena e pai branco, o que era bem comum nesse contexto, visto que há, na documentação, relatos de pessoas afirmando que são filhos de mãe indígena e de pai branco e incógnito, como é o caso de Maria Frutuosa (Lapa, 1978, p. 132), Francisco e Luíz, vistos no primeiro capítulo, e de Domingas Gomes. Acreditamos que esse fato se dê pelo motivo da maioria dos colonizadores serem homens, e tal fato pode justificar a nossa teoria de que Ludovina fosse mestiça, filha de mãe indígena, e ter sido criada dentro do universo indígena, mas que tenha herdado o fenótipo do pai branco sendo, por isso, descrita como uma mulher branca, o que justificaria, também, a qualidade de branca pela comunidade.

Sobre a prisão de Ludovina, também não ficou claro nos documentos analisados, quanto tempo exatamente ela ficou presa. Sabemos que ela foi processada pela Justiça Eclesiástica e que o processo de reunir testemunhas para interrogá-la pode ter demorado. Mas os autores Carvalho e Mattos se referiram a essa prisão como algo rápido e, aparentemente, leve. Carvalho descreve esse fato dizendo que “ela não sofreu mais do que uma prisão momentânea” (Carvalho, 2005, p. 341), e Mattos (2020, p. 10) citou que “quando muito” ela ficou presa no aljube por um tempo. O que questionamos aqui é que uma prisão, ainda mais nesse período, não era algo de fato tranquilo; muitas vezes os presos adoeciam pelas más condições da estadia e alimentação precária. Embora ela não tenha sofrido um processo que a levasse à fogueira ou a uma prisão mais demorada, não achamos justo minimizar o sofrimento de uma mulher acusada por diversas pessoas, numa cidade relativamente pequena, onde burburinhos sobre a sua pessoa circulavam, caracterizando-a como relacionada ao Diabo. É importante levar em consideração, além da prisão, a tortura psicológica e a desqualificação moral sofrida pela acusada.

Essas denúncias analisadas descortinam um contexto de operações mágicas relacionadas ao universo indígena que foi demonizado e criminalizado a partir da mentalidade cristã, da influência da igreja e da Inquisição na sociedade mairi-belenense. Esses casos demonstram ritos de outros universos simbólicos que existiram simultaneamente às práticas oficiais da igreja e que, apesar de pouco investigado, faziam parte de uma historicidade para além da História comum. Através do caso de Ludovina, podemos inferir a existência de diversas historicidades multipolares que se interconectam e coexistem.

Infelizmente, não sabemos o resultado da história de Ludovina, pois até o momento não encontramos nenhum documento que se referisse a ela com novas informações. Até então, o que os documentos já encontrados e analisados demonstram, é um cotidiano conturbado, cheio de elementos como doenças, opressões, sofrimentos amorosos, castigos de senhores, que justificam a busca por forças e poderes além do que aquela sociedade cristã proporcionava e, nesse contexto, Ludovina exerceu um grande poder e influência, oferecendo a possibilidade de essas pessoas resolverem seus problemas e sobreviverem a essa nova realidade colonial.

2.3 Esmiuçando as práticas

As operações mágicas *Pajés* envolvem ritualísticas específicas para cada determinado objetivo. O uso de gestos, palavras, cantos, ervas, horários, lugares, danças, instrumentos, entre outros, possuem significados e conhecimentos que, nesse período estudado, podem ter sido transmitidos através da oralidade, entre famílias, vizinhos e amigos. Os procedimentos, embora nunca homogêneos, correspondem a conjuntos de regras que os tornam coerentes e eficazes. Cada detalhe tem um motivo, cada símbolo uma definição e é exatamente esse universo cosmológico e seus significados que investigaremos aqui.

Esmiuçar as práticas *Pajé* que ocorreram no século XVIII é um trabalho árduo e complexo, uma vez que devido à falta de fontes, o trabalho de análise fica limitado e hipotético. Não obstante, buscar nas entrelinhas, nos indícios, nas continuidades e nas rupturas, pode ser um caminho interessante que irá nos ajudar a descortinar uma cosmologia rica em detalhes e contribuir para novas interpretações das multiplicidades históricas do Brasil em seu Período Colonial, além de trazer à tona o universo indígena por um outro olhar: um olhar cosmohistórico.

Como discutido no capítulo anterior, o termo mais indicado para descrever as práticas de Ludovina, a nosso ver, é *Pajé*, dado que, como vimos, esse termo aparece nas denúncias para se referir aos "espíritos", "camaradas" ou ainda "fantasmas" do outro "mundo" com quem Ludovina tinha amizade e contactava por meio de suas cantorias, danças, rituais e músicas. Infelizmente, esses rituais foram criminalizados e relacionados ao mal, sendo as práticas desqualificadas e os espíritos associados aos Demônios. Essas práticas existiram antes e paralelamente ao contexto cristão da colonização; logo, apresenta-nos um universo cosmológico com sua própria historicidade. O que desejamos com essa investigação é exatamente esmiuçar, dar visibilidade e valor, além de contribuir com a Nova História Indígena, que como vimos na Introdução, traz uma nova perspectiva.

A priori, gostaríamos de deixar claro que não traremos verdades absolutas, pois é complexo investigar crenças que circundaram no universo oral do século XVIII entre os indígenas. O que propomos aqui é uma investigação que ofereça aproximações, sem desvalorizar as diversidades e as transformações no campo religioso dos povos em questão. É difícil saber exatamente o significado simbólico de cada elemento usado por Ludovina, mas é possível trazer indícios e aproximá-los à realidade como um meio comparativo.

Uma das características importantes dos rituais de Ludovina era a "língua estranha ou incógnita" relatada nas denúncias, que sabemos ser uma língua indígena. Todavia, é difícil comprovar qual língua era essa, ou quais, visto que a diversidade de povos indígenas era grande nesse período e havia muitas variantes dialetais, que com a chegada dos europeus passaram a compor o que conhecemos como Tupi, a língua brasílica, que ficou vigente nas primeiras povoações, dando base para as duas línguas: a Língua Geral Paulista e a Língua Geral Amazônica. Alguns estudiosos, como Carvalho (2005, p. 341) por exemplo, afirmaram que provavelmente a língua usada por Ludovina seria o *Nheengatu*, o que discordamos, dado que o processo de formação dessa língua teve início com a colonização do Grão-Pará no século XVII, ficando conhecida como Tupi Antigo e se transformou na Língua Geral Amazônica, contudo, essa língua só passou a ter essa nomenclatura *Nheengatu* em meados do século XIX.[28] Destarte, preferimos nos referir a

[28] Essa informação pode ser encontrada no projeto de *Dicionário nheengatu-português: nheenga rirú nheengatu-kariwa nheenga*, do doutorando Marcel Twardowsky Ávila, de 2016 e no *Curso de Língua Geral (nheengatu ou tupi moderno): a língua das origens da civilização amazônica*, do Eduardo de Almeida Navarro de 2011.

língua usada por Ludovina como possivelmente resquícios do Tupi Antigo ou Língua Geral Amazônica, para não incidirmos em anacronismo.

O uso de ervas para cura também apareceu com frequência nas acusações contra Ludovina e é uma operação comum na senda do curandeirismo, desde tempos muito antigos. Podemos ver casos de ervas para benefícios e venefícios nos estudos sobre a bruxaria europeia desde a Antiguidade.[29] As ervas sempre possuíram virtudes, sendo usadas para chás, emplastos, fumos, entre outras. O taquari de casca de pau, por exemplo, usado por Ludovina e pelos indígenas, dizia respeito à uma árvore enorme de até 7 metros, conhecida posteriormente por *Mabea Paniculata*, da família das euforbiáceas, nativa do Pará. Acreditamos que Ludovina tenha usado raspas do tronco dessas árvores para fazer os rituais de cura. Além disso, ela usava tabaco e fumaça nos rituais. O uso do tabaco, nas sociedades indígenas da América Central, era frequente, fazendo parte dos rituais de magia, cujo objetivo era purificar e proteger. O tabaco é uma planta da qual se extrai uma substância chamada nicotina, que é estimulante, e a raiz de sua palavra teria vindo dos indígenas arawák.[30] Já a fumaça do tabaco servia para estabelecer uma conexão com os espíritos e com o outro "mundo", para alcançar curas e vantagens espirituais.

O curandeirismo, muito frequente na cultura indígena, não só era uma solução para os problemas de saúde e a pouca assistência médica do período, como apontou Márcia Ribeiro (1997, p. 29-34), mas também eram atos que faziam parte da vida desses povos originários. Como pudemos ver, geralmente essas práticas eram baseadas em conhecimentos e técnicas herdados oralmente de geração para geração e os atos eram realizados por meio de rituais e cerimônias, compostos por cantos, danças, orações, entre outros. É possível perceber que há uma visão holística sobre a cura, que não envolve apenas o corpo físico e coisas materiais, mas também espíritos. No entanto, é importante refletir que essas práticas eram variadas e que, talvez, nesse período não houvesse algo sistematizado, variando de povo para povo, de grupo para grupo, de região para região e até de pessoa para pessoa. Constatamos isso ao analisar as práticas de diversos sujeitos nesse contexto; muitas práticas eram similares, outras não, havendo muita diversidade.

---

[29] Por exemplo, os casos das feiticeiras da Grécia Antiga Circe e Medeia, citadas na *Odisseia* de Homero, e a Medeia, de Eurípides, entre outras.

[30] Informação retirada da exposição *"O controle do tabaco no Brasil: uma trajetória"*, que é uma realização do projeto "História do Câncer – atores, cenários e políticas públicas", parceria INCACOC/Fiocruz de 2012 do Instituto Nacional de Câncer José Alencar Gomes da Silva/ Ministério da Saúde. Esta obra pode ser acessada, na íntegra, na Área Temática Controle de Câncer da Biblioteca Virtual em Saúde - BVS/ MS. Disponível em: http://bvsms.saude. gov.br/bvs/controle câncer. Acesso em 13 jan. 2023; e no Portal do INCA. Disponível em: http://www.inca. gov.br. Acesso em: 13 jan. 2023.

A mezinha para defender o escravo negro citado na delação de João da Matta, também foi encontrada nos documentos inquisitoriais referentes à outras Visitações ao Brasil no Período Colonial. Não sabemos ao certo o que significam, mas acreditamos que tenham relação com uma espécie de lugar onde vários rituais poderiam ser executados. E ao analisar algumas denúncias, percebemos que elas servem tanto para curar quanto para proteger. É comum essas mezinhas fazerem parte dos rituais africanos, sendo o termo "mezinha" ligado ao tratamento de cura, com ervas e pós, também observados em Portugal. No dicionário de Bluteau, do século XVIII, "mezinha" aparece como sinônimo de remédio e também significando emplastos e remédio caseiro (Silva, 1789, p. 81) – se ele estiver certo, trata-se de uma prática universal, mudando apenas os elementos compostos e a forma de elaboração. No entanto, esse conceito não engloba práticas de proteção e defesa, como foi o caso que estudamos neste trabalho, carecendo assim, de uma investigação mais profunda.

A relação mágica dos indígenas com a natureza era algo bem intenso e estava intrínseca à vida, como vimos, e não seria estranho que nas cosmologias indígenas também estivessem os espíritos e poderes dos animais da floresta. Como observamos, vários relatos que incriminavam Ludovina citaram a presença, a amizade e o domínio dela sobre os animais como: cobras, aranhas, bode, pássaros negros, entre outros.

As aranhas podem ter significados como criatividade, habilidade manual, sabedoria, a que tece a vida, a que tem paciência e outros significados afins. Sabemos que os significados simbólicos sofrem alterações conforme os grupos. Porém, há algumas similaridades, como os povos hopi, por exemplo, que contam com um mito sobre a Mulher-Aranha como a mãe de tudo, detentora do poder de profetizar o futuro; eles acreditam também que as aranhas trazem mensagens da Deusa Terra, portanto, podendo causar curas (Pereira, 2009, p. 48). A aranha é vista pelo povo navajo como criadoras da vida, sendo a teia um símbolo que intermedeia as coisas vivas e os mundos. O que não sabemos é como exatamente Ludovina compreendia as aranhas, mas percebemos que ela tinha uma ligação especial com elas e esses significados simbólicos citados fazem sentido dentro da sua prática, visto que Ludovina curava pessoas, sabia coisas do futuro e acessava o chamado outro "mundo". Além disso, a caterva de aranhas que de dia se transformava em aranhas e de noite em "feiticeiros" (Pajés), presentes na queixa de Portal, é um forte indício de que esses espíritos poderiam se transformar. Esse fato é bem similar ao que os inquisidores Kramer e Sprenger afirmaram no *Malleus Maleficarum*, em que as bruxas teriam o poder de se transformar em animais (2003, p. 274), além de elas terem

eles como domésticos e aliados. Ademais, o Diabo também aparece na mentalidade europeia como um poderoso metamorfoseador, que pode se transformar em animais para ter contato com os humanos, em especial, as bruxas. No entanto, nas cosmologias indígenas é possível perceber que os animais e humanos não são vistos como algo intrinsecamente separado; pelo contrário, os animais são parte da humanidade ou os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, como afirmou o antropólogo Viveiro de Castro. O autor declarou que nas mitologias indígenas, todo ser vivo é humano e pode se comunicar. Ele disse que toda essa visão vai ao encontro do que se costuma chamar de "animismo", que acredita que o fundo universal da realidade é o espírito (Castro, 2008, p. 33).

Sabemos, no entanto, que Viveiro de Castro está se referindo a culturas específicas num período histórico mais atual. Todavia, há resquícios de similaridades que podem demonstrar que certos elementos e crenças podem ter atravessado o tempo e sobrevivido. E não se trata de resistências que resultam numa continuidade inalterada, mas em permanências que evocam rupturas de acordo com o tempo e o contexto. É importante notar que no contexto do século XVIII, essas práticas eram demonizadas e isso já gera, de certa forma, transformações.

Na delação de Portal, descrevendo o que Albina lhe disse, uma cobra chamada *Mapupa* tinha amizade com Ludovina e ao descrever o caso, Portal relatou que era uma "palavra diabólica", quando na verdade deve descender de algum dialeto indígena. Sobre a cobra com pimenta na boca, descrito por Portal e Constança, Laura de Mello e Souza nos informou que a força mágica da cabeça da cobra também faz parte dos sortilégios europeus, citando o Livro de São Cipriano e o poder que a cabeça de víbora tem para fazer o bem e o mal.[31]

A serpente é um animal cultuado em diversas culturas. Diferentemente da visão cristã, a serpente é, em outras cosmovisões, um animal sagrado e possui uma multivocidade simbólica. Diante da versão bíblica, sabemos que a serpente é um animal relacionado ao mal e ao diabólico, mas em outras culturas as serpentes representam o mundo espiritual. Temos várias divindades que são, ou se metamorfoseiam em serpentes, como Tiamat na Babilônia, por exemplo. No Egito é bastante comum a imagem de serpentes, tendo um dos significados a proteção. Já nas Américas temos a conhecida Quetzalcoatl, que é uma divindade da cosmovisão e literatura mesoamericanas, cujo

[31] Livro de São Cipriano, p. 235 *apud* SOUZA, 1986, p. 270.

nome vem da língua Nahuatl e significa "serpente emplumada". Temos conhecimento também sobre a trindade Inca: condor, puma e serpente, que configura uma simbologia especial representando os três Mundos: o Mundo dos Deuses, o Mundo dos vivos e o Mundo dos mortos, sendo a serpente a que desce ao submundo dos que já faleceram. E no Brasil, temos, dentre outras, a pesquisa de Edilene Lima (2008) que estudou os mitos que envolvem as serpentes entre os indígenas katukina do Acre. A autora afirmou que a sabedoria desse povo vinha das grandes serpentes que moravam nas profundezas das águas. Nessa cosmologia katukina, as cobras ou serpentes eram detentoras da imortalidade e do conhecimento xamânico. Como vimos, as cobras têm significados similares em diversas culturas e percebemos uma relação íntima delas com Ludovina. Não sabemos ao certo o significado simbólico para ela, mas essa relação da serpente com o Mundo dos mortos pode se relacionar com as suas práticas, e é possível inferir que há ali uma importância, um significado espiritual, e o fato de não haver demonização, atesta um afastamento da visão cristã sobre a serpente.

O bode citado nas denúncias pode ser símbolo de força, tenacidade e fertilidade. Ele era utilizado em sacrifícios religiosos em muitas tradições, como na Grécia Antiga, em que suas origens literárias estão na tragédia como “o canto do bode”, por exemplo. Também aparece nos rituais de Dioníso, onde a mitologia grega descreve o Deus Dioníso se transformando na figura de bode para fugir para o Egito quando Tífon atacou o Olimpo. Sacrificado, também, nos rituais bíblicos do Antigo Testamento, o bode passou a ser nos tempos medievais, associado à feitiçaria, à bruxaria, ao Demônio e também a luxúria. Contudo, discutiremos mais sobre o bode na visão europeia no próximo subtítulo sobre o “sabá” mairi-belenense.

Os rituais realizados na escuridão podem estar relacionados ao conhecimento oculto daquele povo, caracterizado pelo escuro, particularmente à meia-noite, momento em que os portais para o outro “mundo” se abrem e as almas, espíritos e camaradas podem atravessar a fronteira e ter contato com os humanos. A escuridão da noite também se opõe ao sol, à luz do dia. Os animais de cor preta, como o pássaro negro que Ludovina chamava, também pode ter algum significado simbólico. A cor preta é considerada uma cor de poder, pois não há quem decifre as coisas que estão no escuro. Em Portugal, algumas feiticeiras afirmavam que o Diabo poderia aparecer na figura de um corvo. E segundo Bethencourt, as bruxas se transformavam em pássaros negros, mutação análoga ao mito romano da *strix* e da demonologia a respeito (Bethencourt, 2004, p. 183).

Os indígenas que vivem na Reserva Extrativista Mapuá, na ilha do Marajó, Estado do Pará, ao serem analisados em uma pesquisa etnográfica atual, que investigava o universo simbólico da relação entre humanos e animais, acreditam que o animal preto tem poder, principalmente à noite, onde não pode ser visto. Segundo os indígenas pesquisados:

> Há quem considere que os bichos pretos 'fazem parte do demônio' e, por isso, são eficazes no alívio de males espirituais como susto, quebranto e assombro, agindo em uma espécie de combate entre forças iguais, onde o que é considerado mal age sobre si mesmo: "Se tiver espírito maligno tem que usar isso [partes de bicho preto]. Porque é difícil de ver ele, por causa da cor. É a única cor que quase ninguém vê, né? De noite é o preto (Jacinto & Barros, 2019, p. 953).

Como vimos, Ludovina também fazia vir os pássaros negros para ficar em sua companhia; logo, a cor negra pode estar relacionada ao que foi discutido acima. Já o gavião, citado pelos espíritos como o maioral, visto neste capítulo, pode ter um significado simbólico importante. Há uma variedade de significados simbólicos para os gaviões nas culturas indígenas, no entanto, há algumas similaridades entre as culturas nas Américas que o enxergam, em sua maioria, como um símbolo de força, coragem e sabedoria. Em alguns casos ele é considerado um mensageiro dos céus, que voa nas alturas e enxerga além do ser humano, capaz de estabelecer conexões com o mundo espiritual, podendo, muitas vezes, orientar e oferecer proteção espiritual. Por ele ser um animal que tem habilidade de rapidamente caçar suas presas, ele também é visto como um animal poderoso e estratégico, o que o difere de outras aves. Porém, não sabemos qual o significado simbólico Ludovina atribuía ao gavião. No entanto, é interessante perceber que o gavião é um animal poderoso em diversas cosmopercepções indígenas. É possível encontrar resquícios dessa visão espiritual relacionada ao gavião em tempos atuais, como por exemplo, a Choupana do Gavião, uma comunidade itinerária espiritual formada por seres humanos e não-humanos, que coabitam o cosmo e compartilham experiências (Coghetto, 2019) e visa reconhecer e valorizar saberes ancestrais. A Choupana do Gavião está ligada à região do Alto Uruguai gaúcho e utiliza, entre outras, a sabedoria dos indígenas mbya guarani (Coghetto; Vilwock; Hillig, 2022).

A noção de que a natureza e a cultura, nestas situações, não deveriam ser analisadas por meio de visões dualistas, é algo que consideramos importante, pois, essas

categorias são integradas. Como afirmou Belaunde (2005, p. 48), essas cosmologias tendem a enxergar a posição de sujeito, de gente, que não é exclusiva dos seres humanos vivos, mas de uma infinidade de seres que envolvem os animais, as plantas, os mortos, os espíritos e até os objetos.

O maracá é um instrumento bastante utilizado nas culturas indígenas até hoje e, aparentemente, ele representa uma relação especial com o mundo dos espíritos. Domingues analisou o uso do maracá citando Câmara Cascudo, que definiu o maracá como o primeiro instrumento do Brasil, "ritmador de cantos e danças ameríndios". Cascudo descreve o instrumento como "uma cabaça na extremidade de um pequenino bastão-empunhadura", descrição em que Domingues enxergou semelhança com as descrições das denúncias. Cascudo, segundo Domingues, assegurou que a função desse instrumento era mágica e aumentava e intensificava o poder da magia (Cascudo, 1988, p. 471 *apud* Domingues, 2001, p. 49). Domingues ainda citou a definição de Teodoro Sampaio, que relata o instrumento como algo usado por feiticeiros (Pajés), feito de cabaço, do tamanho de uma cabeça humana, similar ao rosto humano, e estribado numa flecha sobre o pescoço, onde faziam fumo com folhas secas de tabaco e que esse fumo saia pelos olhos, boca e nariz do maracá, inebriando os feiticeiros e deixando-os em estado de êxtase como se estivesse inebriados de bebida alcoólica, vendo visagens e fazendo cerimônias para predizer o futuro. Ainda segundo Sampaio, o maracá ficou conhecido como chocalho após a "conquista" e é facilmente encontrado nos relatos dos cronistas Lery, Thévet, Abbeville, Soares de Souza, Staden, Anchieta, Fernão Cardim, entre outros (Cascudo, 1988, p. 47 *apud* Domingues, 2001, p. 49-50; Sampaio, 1901, p. 261).

Vários elementos que surgiram nesses relatos sobre os rituais exercidos por Ludovina Ferreira ainda são passíveis de análises mais profundas. O uso do espelho[32],

[32] O espelho que Portal acusa Ludovina de portar para suas feitiçarias pode indicar duas coisas: (1) poderia ser mentira de Portal, visto que tudo que ele falava havia vindo a seu conhecimento através de terceiros, e é perceptível seu discurso "inflamado"; (2) que Ludovina portava um espelho mágico, algo da cultura europeia, o que poderia ser possível devido ao contato. O conceito de espelho mágico pode estar associado ao poder de prever o futuro ou de descobrir coisas ocultas, guardadas do outro lado. Ou ainda, o espelho pode ser um portal entre os mundos. Eles podem ter significados diferentes para diversas culturas e é difícil saber qual o significado dele para Ludovina, se é que ela realmente tenha tido posse de um. No entanto, consideramos válido refletir a respeito. Nos estudos ocultistas e na alquimia, o espelho poderia estar ligado à adivinhação. Existiram práticas antigas que recorriam a espelhos ou superfícies reflexivas (como a água, por exemplo) para prever o futuro ou coisas ocultas. Ludovina pode ter tido contato com alguma dessas abordagens ou visto no espelho o reflexo que ela via na água, quando a usava como portal para adivinhações.

lançar a sorte em um alguidar d'água[33] para ver o futuro, os olhos e ossos de aves enterrados, os Demônios que dançam com espadas, descrito por Domingas da Silva Trindade, ainda carecem de uma investigação mais profunda. Muitos desses elementos têm significados simbólicos que talvez nunca consigamos decifrar. Mas, consideramos crucial analisar sob a perspectiva da inter-relação das crenças, dos conhecimentos e das práticas, valorizando as distintas cosmologias, dando ênfase na percepção de que o mundo natural e o cultural não são segmentados, como compreende a Ciência ocidental, e que esses conhecimentos seculares, muitas vezes, foram oralmente herdados, o que dificulta o nosso acesso no período em questão.

2.4 O "sabá" Mairi-belenense?

Este tópico objetiva analisar e discutir os elementos sabáticos encontrados nas descrições sobre Ludovina, sem esgotá-los, pois, em nosso capítulo quatro, uma análise mais minuciosa a respeito da presença dessa mentalidade euro-cristã, presente em Mairi Belém, será apresentada, incluindo as reuniões do sabá. A justificativa para este tópico reside no fato de que as cartas enviadas pelo clero aos inquisidores em Lisboa descreveram eventos que se assemelham a um sabá. Embora o termo específico não tenha sido utilizado, as descrições apresentam notáveis semelhanças com o que era entendido como sabá na Europa.

"O Sabbat é uma festa do mal", escreveu o Carlos Nogueira em seu texto apresentado no Seminário Internacional de História Moderna em 2021. Nele, o autor apresentou o sabá como uma inversão absoluta de traição ao cristianismo. Inicialmente essa reunião tinha o nome de sinagoga e posteriormente foi denominado como "Sabbat" no final do século XV. Foi preciso mais de um século para que essa reunião diabólica se estruturasse, definisse os papéis, os atores desse processo e contaminasse a Europa.[34]

[33] Sabemos que ela também utilizou o alguidar de água. No entanto, o reflexo da água não é somente característico das culturas europeias. Na Europa encontramos essa arte conhecida como hidromancia, mas ela remonta aos tempos de civilizações mais antigas como os egípcios, gregos e povos do Oriente Médio. Podemos encontrar também essa prática nas tradições afro-brasileiras, utilizando um recipiente de barro ou cerâmica. O alguidar em si, é característico das culturas africanas e também ameríndias, sendo um recipiente de barro ou cerâmica muito utilizados para comida. A simbologia da água é algo universal e pode estar atrelada ao conhecimento oculto.

[34] NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Barrados no baile. Península Ibérica e a festa das bruxas*. Texto apresentado no Seminário Internacional de História Moderna em 2021, pela plataforma do Youtube, o qual, com toda gentileza, o professor Nogueira nos disponibilizou para leitura.

Sua estruturação se deu a partir de um imaginário cristão que demonizava tudo o que não fazia parte da cristandade. Segundo Caro Baroja, em essência consiste em realizar uma inversão de valores de sorte que caracteriza o inimigo como adorador do Demônio, que faz aberrações e atos imundos e impuros, contrários à decência. Ainda segundo o autor, essa estruturação foi somada à influência de teólogos, canonistas e homens de leis da segunda metade da Idade Média. Esses movimentos também se deram na Alemanha e foi um lugar decisivo no desenvolvimento histórico da bruxaria (Baroja, 2003, p. 112-113).

O sabá foi estruturado e registrado pela igreja na Europa e, então, criou-se um imaginário sólido em torno dele, capaz de ultrapassar continentes e gerações. Com suas raízes ainda no fim da Idade Média, essa reunião maligna foi sistematizada, documentada e amplamente divulgada. Encontramos, no século XVIII, em Mairi Belém, resquícios desse imaginário cristão, como vimos anteriormente.

A demonologia teve um papel importante nessa construção e, como sabemos, os livros e manuais produzidos pela igreja expandiram essa mentalidade. É possível que todo esse material produzido pela instituição tenha fortalecido o imaginário diabólico, expandindo-o por países europeus e países colonizados. Norman Cohn, abordando o estereótipo da bruxa, afirmou que a figura das bruxas surge dos textos de juízo sobre bruxaria e dos manuais dos caçadores (Cohn, 1997, p. 138).

Segundo Carlos Nogueira, tratando do sabá na região ibérica, houve a "importação do estereótipo modelado pela atuação de juízes franceses em regiões fronteiriças", o que influenciou o universo mental de juízes aragoneses, bascos e navarros (2023, p. 467). Com esse transbordamento do imaginário francês para a região ibérica, não é estranho encontrá-lo também em regiões colonizadas por países ibéricos, como os países sul e mesoamericanos, incluindo o Brasil, por exemplo.

Em Portugal, pressionado pela Inquisição Espanhola, D. Manuel estabeleceu o Tribunal do Santo Ofício em 1536, com o objetivo central de perseguir os cristãos-novos. Entre os séculos XVI e XIX, a Inquisição existiu em busca de legitimar seu poder sobre as terras colonizadas e de perseguir os desvios de fé, nos quais se incluíam as práticas mágicas das bruxas. De acordo com os estudos dos autores José Pedro Paiva (1997) e Francisco Bethencourt (2004), o sabá foi inexistente em Portugal ou, pelo menos, os casos foram raríssimos. Porém, casos de queima por bruxaria existiram. Em meados do século XVI houve a queima de cinco mulheres acusadas de bruxaria em Lisboa. Essa atitude foi alheia ao Tribunal do Santo Ofício, porém atesta a existência de um imaginário diabólico

sobre as práticas de magia em Portugal, que se manteve vivo durante séculos, mesmo havendo uma tradição demonológica superficial no país – tendo apenas dois tratados conhecidos no século XVII.[35] Muitos textos foram traduzidos para o Português, livros demonológicos que circulavam pela Europa, fortalecendo, assim, o imaginário que se fez presente também no Brasil no século XVIII, como demonstram os estudos sobre o Brasil de Laura de Mello e Souza, sobre o Piauí de Carolina Rocha Silva e sobre Belém, objetivo desta pesquisa, e ambos atestados pela documentação da Terceira Visitação do Tribunal ao nordeste do Brasil.

No Brasil, no início do século XVIII, comissários da Inquisição portuguesa permaneciam na cidade de Belém, muitos anos antes da Visitação do Santo Ofício. Um deles foi o Frei e Comissário Diogo da Trindade que constantemente insistia para a realização de uma perseguição às feiticeiras denunciadas. Relembremos o que ele disse em uma carta, escrita em 1735:

> Se deu nesta cidade umas denúncias ao crime de uma mulher Ludovina Ferreira, que tinha pacto implícito com o Diabo e que tinha companhia e discípulas, e bailes, com canções em língua estranha, e faziam viagens de noite a luz descampado dando um assovio.[36]

Ainda nessa carta, o Frei Diogo afirmou que tudo foi provado, mas que a acusada saiu solta e que ele se acomodou. Revendo os autos, ele considerou "coisa enorme" e resolveu solicitar os editais, que há muito tempo não eram enviados, para que fossem pregados nas igrejas, dizendo que havia muita gente como ela (Ludovina) e acrescentou à carta que no caso da denúncia contra a Ludovina, havia três testemunhas que afirmavam "a vinda do Diabo em figura de bode e que coabitavam com ele".[37] A carta do Frei Diogo atesta a demonização das práticas indígenas e a transposição de uma mentalidade europeia sobre as bruxas.

Vejamos, mulheres que faziam o Diabo vir na figura de Bode e coabitavam com ele são características do sabá na Europa. Encontramos num processo inquisitorial, também já analisado neste capítulo, uma descrição semelhante ao sabá praticado por Ludovina, em que dizia que ela fazia bailes com danças ao som de canções em língua estranha e, junto com suas discípulas, faziam viagens noturnas, pactos com o Diabo e evocavam o Bode, com quem coabitavam.[38] Exposição similar ao do Comissário Frei

[35] Os tratados escritos por Manuel Vale de Moura (1620) e Manuel de Lacerda (1631).
[36] ANTT-IL, Processo 16743, fl. 01.
[37] ANTT/IL, Processo 16743, fl. 01.
[38] ANTT, IL, Processo 16743.

Diogo. Diante desses relatos, tão parecidos com o sabá das bruxas europeu, é possível afirmar que na cidade de Belém, no século XVIII, existiu o sabá? Acreditamos que existiram reuniões que foram assimiladas ao sabá europeu.

Nesses documentos, encontramos a presença do imaginário europeu sobre as bruxas. As práticas de magia indígena foram analisadas sob uma ótica cristã e logo foram demonizadas. Segundo Baroja, o primeiro sabá apareceu em um processo em Toulouse no século XIV (2003, p. 123), que descrevia a confissão de Ana María de Georgel e Catalina. Ambas citavam suas reuniões noturnas em meio à natureza e na presença de um animal, o macho cabrío, ou seja, o bode, com o qual tinham algum tipo de relação sexual. Nesse período, segundo Nogueira, o sabá ainda não estava sistematizado, mas vemos aí peças que iriam compor o mosaico sabático das bruxas na Europa, observado também nos documentos relativos à Mairi Belém.

Outra característica comum é o pacto, implícito ou explícito, frequentemente encontrados na Europa e nas delações contra Ludovina. Mas o que os relatores queriam dizer com isso? Bem, segundo Levack "uma bruxa era tanto uma praticante de magia maléfica, como uma adoradora do Diabo e o pacto era a maneira através do qual ambas as formas de atividade mais claramente se relacionavam" (1988, p. 33). O pacto conferia, na mentalidade cristã europeia, um caráter conspirativo, que os juízes e inquisidores buscavam arrancar em seus interrogatórios para alcançar a prova concludente de uma conspiração contra a igreja e a fé católica. Até porque, segundo essa mentalidade, o pacto acontecia com o ato de apostasia, que é a renúncia a fé cristã. Mesmo, no caso de Ludovina, onde não temos o seu relato, é perceptível essa característica do pacto – implícito ou explícito – nas denúncias e nas cartas dos comissários enviadas aos inquisidores em Lisboa, como vimos.

Qual será o motivo que levou essa mentalidade a se expandir por vários séculos e territórios? Por que houve a persistência de elementos similares por tantos séculos e em regiões tão distantes? E mais, como acusados se apropriaram desses elementos? Essa transposição para o mundo indígena foi imposta? Fazia sentido para os praticantes ou era uma maneira de tornar as ações mais inteligíveis? É difícil responder a essas questões, mas acreditamos que o questionamento e a reflexão sejam muito importantes nesse trabalho analítico.

Sabemos que a comparação do primeiro sabá com a descrição encontrada na Visitação do Grão-Pará são distantes e existem rupturas, mas o foco, no momento, é refletir sobre como, de modo geral, há resquícios desse imaginário cristão na colônia e de

como elementos do sabá europeu resistiram à travessia e permaneceram vivos no imaginário em Mairi Belém do século XVIII.

Embora semelhanças sejam encontradas, tais como reuniões noturnas, relação sexual com o bode e rituais em meio à natureza, rupturas também foram observadas. Confrontando o relato de Frei Diogo com as denúncias feitas à Ludovina, percebemos que seus rituais aparecem cheios de elementos indígenas, que não eram encontrados nos rituais demoníacos europeus. No caso dos "sabás" em Mairi belenense, encontramos uma espécie de ritual ligado à natureza, com elementos tradicionais de povos indígenas jamais vistos nas descrições dos sabás europeus.

A partir dos casos estudados, podemos afirmar que o sabá cristão inexiste em Mairi Belém. O que existiram foram reuniões e rituais do universo indígena, os quais os cristãos, com seus olhos demonizadores, enxergaram algumas semelhanças com o que se pensavam sobre o sabá na Europa. O uso de elementos do universo indígena nos rituais – o curandeirismo, o uso de maracá, chocalho, cachimbo, fumaça, a língua "estranha", os assobios – atesta um "afastamento" ou uma ruptura com a estrutura do sabá europeu. No caso aqui, a visão generalizada, de comparação e aproximação, foi feita pelos cristãos, que não levaram em conta as diferenças, e em função de seus registros, vemos essa associação sendo reproduzida em muitas pesquisas – já que a pesquisa histórica foi refém, por muito tempo, da análise de documentos escritos apenas, fazendo sobre eles uma leitura "ao pé da letra". Além do que, essa aproximação pode ter sido ampliada e divulgada com a presença dos sermões nas igrejas e no processo de catequização dos indígenas, o que pode justificar a presença desse imaginário na cultura nativa e, consequentemente, nas pesquisas.

Como afirmou Carlos Nogueira, levantando a hipótese de que houve uma aportação do imaginário sobre a bruxaria (nesse caso da França para os países ibéricos), a região recebeu novas leituras e contornos diante de sua nova realidade regional que pode ser explicada pela existência de crenças tradicionais possíveis de serem combinadas com novas importações (2021, p. 04).

Após analisarmos os casos relatados nas denúncias, percebemos os ecos do imaginário em torno do sabá e do Diabo na cidade de Mairi Belém, mesmo inexistindo o sabá propriamente dito, porque o que de fato se encontra aqui são rituais do universo indígena. Houve uma transposição de visão de mundo (os ecos da demonologia), particular da Igreja Católica, que atravessou o mar e se instalou na colônia e que, assim como na Europa, se utilizou de práticas do universo tradicional para compor seu universo

maligno. Como defendeu Carlo Ginzburg (2012), o sabá descrito nos tratados de demonologia nunca existiu, mas alguns elementos que o compõem possuem raízes nas tradições folclóricas antigas.

Mairi Belém, uma região menos fiscalizada pelos colonizadores, repleta de paisagens naturais e cultos em meio à natureza, com muitas tradições sobreviventes a dois séculos de colonização, agora era um alvo importante do cristianismo: banir os cultos e práticas de magia indígena e, sobre elas, exercer o poder de Deus e da colonização. Essa invasão de uma crença estrangeira, juntamente com os objetivos políticos, também foi uma forma de consolidar o poder na colônia e contribuir com os objetivos da colonização. A chegada de uma nova visão de mundo, imposta à cidade de Mairi Belém, agora se mesclava com a cosmopercepção indígena, fortalecendo o imaginário diabólico nas terras colonizadas. Os inimigos dos cristãos, os seguidores do Diabo, estavam em todo lugar aonde o cristianismo chegasse. E claro, todo o fundo cultural tradicional daqueles povos diversos, categorizado em uma escala única de "índio", serviria agora como base para o que acreditava como bruxaria diabólica.

Por fim, ressaltamos aqui que a demonização tão abordada nessas análises, vem de ecos de uma demonologia europeia e da transposição de uma mentalidade cristã sobre as práticas mágicas *Pajé*, consideradas feitiçarias ou bruxaria, foi perpetuada em terras mairi-belenense e também no Brasil Colonial, resistindo, infelizmente, até os dias atuais. Sobre esses ecos da demonologia e outras questões mais profundas, retornaremos com mais afinco no capítulo quatro.

2.5 Danças, in-corporações e espíritos

Este tópico tem o intuito de apresentar uma breve análise a respeito da presença da dança e do corpo nos rituais de Ludovina, compreendendo-os como ferramenta e instrumento que colaboram com o trânsito nos espaços liminares e possibilitam fenômenos espirituais e realidades transformadas. Ou seja, o corpo que dança, evoca e gesticula, parece central nas práticas de magia *Pajé* de Ludovina, alterando o estado de consciência dela e colocando-a em contato com os espíritos dos Pajés para modificar a realidade.

Algumas descrições com a presença desses elementos já foram analisadas neste capítulo. Retomaremos alguns casos para contribuir com o nosso exame. Um dos primeiros relatos que cita a presença da dança e o contato com os espíritos é o de Inácia

Correia em 1735. Nessa descrição, pudemos identificar nos rituais de Ludovina a presença da cantoria em língua da terra, que ela usava para curar as enfermidades e a dança que fazia descer os espíritos para orientá-la. No mesmo ano, o Comissário Manoel Couto descreveu a denúncia de Josefa Florida, em que ela apresentou Ludovina como uma mulher que dança, canta e faz descer Demônios com trajes de onça, jacaré e bichos do mar. Outra exposição a respeito veio do Comissário Frei Diogo da Trindade, que em sua carta enviada aos inquisidores em Lisboa, descreveu Ludovina e suas discípulas, que moravam juntas numa casa onde faziam bailes com canções estranhas e viagens noturnas. Josefa Maciel e Luísa de Jesus, em suas denúncias, também informaram que Ludovina costumava ficar como morta após a visita dos espíritos dos Pajés, que sempre davam orientações a ela e a protegiam, mas que debilitavam seu corpo durante o processo.

Diante desses relatos percebemos, então, a centralidade do corpo nesses rituais. Por meio desses ritos com danças, cânticos, evocações e espíritos, ao som do maracá, Ludovina descobria as coisas ocultas, curava pessoas, adivinhava quando a pessoa ia morrer ou quem havia feito os malefícios. Além disso, elementos como chocalhos, maracás, cachimbos, fumaças, ervas, entre outros, contribuíam para o corpo dessa mulher entrar em um estado de transe profundo. Um corpo que foi marginalizado e demonizado. Nesse caso, propomos uma compreensão do corpo não apenas em seu estado físico, mas sim em outro regime de historicidade, que engendra relações entre esferas e relaciona entre si corpo/alma/mente/espírito/além, cuja separação pode ser entendida como uma visão ocidental que pode não fazer sentido para aquela cultura.

A dimensão corporal nesse tipo de ritual, pode indicar um entrelaçar da matéria com o além, tendo a raiz no estado alterado de consciência que é capaz de perpassar os corpos extra-humanos, permitindo alcançar o incognoscível. Para pensar o corpo que dança numa abordagem performática do ritual, evocamos as reflexões do antropólogo Victor Turner (2013), que compreende a performance como uma forma de re-encenação tradicional de representação e que possui um aspecto liminar, onde residem as entidades que permanecem nesse intervalo. Além disso, o autor entende que a performance como rito demonstra as tensões sociais e problemas do dia a dia e reafirma o poder daquele que cura. Como é o caso de Ludovina, que tinha prestígio e era muito solicitada, ocupando um lugar de certo privilégio e poder naquela sociedade. O "drama social" abordado por Turner, em nosso caso, pode ser compreendido como os diversos conflitos que existiam naquela localidade, além dos conflitos ideológico/religiosos e a situação de doenças, temos a falta de cura por parte dos boticários e da igreja, que faziam com que as pessoas

recorressem às práticas de cura indígena, e isso gerava conflitos entre os universos religiosos oficial e o proibido.

Segundo Borges (2019, p. 2), é baseado nos ritos de passagem de Arnold Van Gennep (1873-1957), que Turner define como a dimensão ritualística marca fases e mudanças importantes na vida coletiva e todo rito é um "processo ritual" que suspende uma estrutura e oferece uma crise dessa ordem. No caso dos rituais realizados por Ludovina, ou a pessoa se curava, tendo uma significativa transformação em sua vida ou ela falecia, encerrando o ciclo de vida. Além disso, com o acesso aos espíritos dos Pajés, temos rupturas com a ordem vigente da religião católica, que proibia e considerava qualquer ritual alheio um desvio de fé passível de punição.

Para pensar o estado de consciência alterado nesses rituais, consultamos a autora Silvia Mancini (2018), que discutiu a presença e a importância desse estado dentro das práticas mágico-religiosas e o definiu como práticas psicocorporais[39], presentes nas tradições marginalizadas, por estas manipularem a realidade de forma totalmente diferente e particular. Em nosso caso, diante dos conceitos que a autora nos apresentou, focamos no conceito de *ortoprática*, que a autora define como uma função que ativamente transforma a realidade, e pode ser atribuída às práticas analisadas, onde o estado de consciência de Ludovina é crucial para solucionar os problemas que afetam o corpo do Outro, como as doenças e os malefícios, por exemplo.

No que se refere ao corpo, este é o ponto central de todo ritual, pois sem ele nada acontece. Não há existência nesse plano sem o corpo. É nele que se ancoram as forças e as energias necessárias para o acesso aos espaços liminares e para as transformações intencionadas. É importante notar que no caso de Ludovina, para ascender a uma dimensão do além, o corpo se submete a técnicas, aparentemente não obrigatórias previamente, como: danças rituais, aspiração de fumaça, utilização de indumentárias, palavras e cânticos, entre outros. É por meio do corpo que dança, evoca e gesticula, que uma linguagem mística é exercida, e por meio dela, a comunicação com os espíritos é realizada. Essa comunicação se dá por meio de uma espécie de transe em um estado alterado de consciência.

Algo similar foi encontrado nas práticas de calundu, estudadas por Elisangela Oliveira Ferreira (2016). Segundo a autora, no início do século XVIII na Bahia, algumas mulheres africanas foram acusadas de feitiçaria e suas práticas estavam relacionadas aos

[39] São práticas que envolvem o corpo, a mente e as energias de forma interligada.

calundus, nos quais podemos encontrar elementos similares aos rituais de Ludovina como a dança, o transe, a música (nesse caso os tabaques e canzás) a presença de língua "estranha" (nesse caso a Angolana), trajes com peles de animais, o desmaio, a mudança de voz, o contato com espíritos e a cura, que não era somente para curar, mas também para descobrir coisas perdidas, resolver questões amorosas e outras necessidades do cotidiano. Ferreira descreve essas cerimônias de calundu associadas ao aspecto da dança ritual, uma dança coletiva (Ferreira, 2016, p. 107).

No entanto, os rituais de calundu possuem suas diferenças, como é o caso da Língua Angolana e, também, do sacrifício do bezerro e o uso de seu sangue para se untarem, elemento esse que não encontramos nos relatos sobre os rituais de Ludovina. Além disso, os rituais de calundu também envolviam pós brancos, iniciações e hierarquia, conforme apontado pela autora (Ferreira, 2016, p. 108) e também era um rito coletivo, algo que difere dos rituais de Ludovina, nos quais geralmente os presentes eram apenas testemunhas, com exceção dos indígenas que a ajudavam.

Além dos calundus, Ferreira também citou o caso de Dona Maria, uma mulher africana, que foi denunciada em 1685, na cidade da Bahia, por ser requisitada para curar por meio de uma dança ritual. Seus rituais envolviam os tabaques, derramamento de vinho pela casa, voz dos espíritos que falavam por meio dela e a queda amortecida (Ferreira, 2016, p. 112-113). Lucrécia, do mesmo modo, denunciada por curar pessoas, juntamente com seu marido, por meio de umas danças ao som de instrumentos; quando caía "como morta", acordava com as informações sobre a doença e os remédios necessários para a cura, afirmando que o conhecimento vinha de espíritos parentes. Lucrécia possuía uma discípula chamada Maria, ambas mediavam os dois "mundos" por meio da dança ritual e da possessão de espíritos dos antepassados, que eram parentes já falecidos que ajudavam na cura (Ferreira, 2016, p. 114-116).

É possível rastrear, além disso, a presença das danças em rituais ainda mais antigos, estudados por autores como Boucier (1987) e Portinari (1989). Ambos identificaram em seus estudos que em cerimônias do período antigo, a dança estava inserida. Boucier expôs as cerimônias da Pré-História, na gruta de Pech-Merle, onde mulheres dançavam para buscar fertilidade. Portinari, afirmou que a imagem da dança surgiu no Período Mesolítico e é possível confirmar tal afirmação através da caverna do Cogul, na Espanha, onde existem as figuras de nove mulheres dançando ao redor de um homem nu, o que ele identificou como um rito de fertilidade. O autor também afirmou que no Egito Antigo a dança era sagrada, e que na Grécia os antigos dançavam para honrar

seus Deuses. Ou seja, não era incomum a dança ser parte integrante de rituais em outras culturas e lugares.

Diante dessas conceituações e discussões, a nossa hipótese é de que a dança e o corpo de Ludovina foram veículos para os rituais e que contribuíam para a abertura dos portais do além para prover as modificações buscadas pela população que a solicitava. Essa forma de agir nos ajuda a enxergar Ludovina, não como uma vítima dessa mentalidade que reprova seus atos, mas sim como um sujeito ativo com suas historicidades particulares. Estas, estão quase ausentes na historiografia, mas podem vir à tona por meio deste tipo de análise que considera os indícios negligenciados. Assim, pudemos oferecer um novo olhar, novas interpretações e novos elementos para se pensar a história de Ludovina, compreendendo-a como uma mulher que não se enquadrou nos parâmetros de corpos disciplinados e subordinados ao "correto" imposto pela moralidade cristã do período e nem se sujeitou às instituições disciplinares que buscava ajustar os corpos para servir aos propósitos da colonização.

Por fim, pudemos ver que Ludovina foi uma personagem ativa nesse cenário de Mairi Belém, oferecendo novas formas de cura, que incluía o corpo que dança, canta, evoca, associados a outros elementos característicos da cosmopercepção indígena, que não eram convencionais. Ela resistiu ao processo de colonização, de perseguição e aos castigos impostos, tornando-se assim, uma mulher livre que dançava, incorporava e entrava em conexão com os espíritos, alterando, como bem quisesse, a sua realidade e a realidade ao redor.

3 SABINA

No capítulo anterior, analisamos o caso de Ludovina Ferreira e suas práticas de magia *Pajé,* buscando oferecer novas interpretações e problemáticas para o caso, além de esmiuçar as suas práticas, analisar as relações sociais e as novas formas de enxergar o contexto em que ela estava inserida. Também foi possível entender que nem todas as práticas de magia *Pajé* eram hibridizadas com o cristianismo e que as constantes negociações entre os indígenas e os colonizadores, além de multifacetadas, puderam modificar o cenário dessas práticas.

Neste capítulo analisamos o caso de Sabina, uma indígena cujas práticas apresentavam elementos indígenas e católicos, atestando uma hibridização discutível. Seus casos envolvem um contexto de negociações constantes diante do cenário de colonização e oferecem novas formas de entender e problematizar essas realidades e suas multiplicidades. Nosso objetivo foi investigar a vida da indígena, esmiuçando as suas práticas *Pajés híbridas*, identificando em qual conceito ela poderia ser inserida, discutindo o seu universo religioso, os elementos utilizados em seus rituais, seus significados, as motivações de suas práticas, a influência mágica no contexto social, as relações pessoais e sociais no cotidiano religioso e suas ritualísticas ancestrais.

Do mesmo modo, utilizamos a metodologia do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, e um olhar cosmohistórico, proposto pelo autor mexicano Federico Navarrete, ambos já apresentados nesta pesquisa. As fontes utilizadas foram os processos inquisitoriais, somadas às confissões, às denunciações e às cartas que envolveram o nome de Sabina.

3.1 Uma fina “bruxa” e “feiticeira”[1]

Sabina viveu no século XVIII na região de Mairi Belém e arredores. Tinha cerca de vinte anos quando fizeram as primeiras denúncias contra ela. Nascida no sertão, mais tarde mudou-se para a cidade e lá continuou a praticar suas operações de cura e adivinhações. No momento da Visitação ela já residia em Mairi Belém e era casada. Era

[1] As palavras “bruxa” e “feiticeira” estão entre aspas no título para trazer uma problemática: que é a visão do colonizador sobre as indígenas que praticam suas magias dentro de seus universos cosmológicos. Esses títulos, certamente, não faziam parte do vocabulário nativo da região até que o local sofresse a influência europeia. O termo “fina bruxa e feiticeira” foi utilizado por Domingos Rodrigues em uma denúncia contra Sabina.

indígena, muito conhecida e requisitada por toda a sociedade, desde padres e homens do Estado, a pessoas mais simples, como militares, carpinteiros, entre outros. Era validada por uma cruz que tinha no céu da boca, pelo menos era o que falavam a respeito dela e acreditavam que essa cruz era um sinal de poder e virtude. Sabina circulou a região curando pessoas, encontrando feitiços enterrados, desfazendo malefícios e, aparentemente, as pessoas acreditavam em seu poder até que o Edital da Fé foi publicado na região, influenciando as pessoas a denunciá-la e abalando negativamente sua reputação.

As denúncias contra Sabina, que temos conhecimento, surgiram entre os anos 1747 e 1767, e muitas delas se referiam às práticas desse tempo e outras mais antigas e, portanto, diferente do que alguns autores afirmaram sobre Sabina (que suas práticas aconteceram em torno de duas décadas), afirmamos que seus atos mágicos foram além desse recorte temporal, apenas as denúncias se deram nesse espaço de tempo. Segundo algumas testemunhas, havia tantos casos sobre Sabina, que seria preciso muito papel[2] e, além disso, ela foi citada nas cartas dos Comissários Caetano Eleutério e Manoel de Couto.

Sabina foi serva da casa de Bento Guedes de Sá e de Dona Isabel, até que conseguiu a sua liberdade, provavelmente, após a Lei de Liberdade dos índios em 1755. O seu senhor Bento Guedes admirava as suas práticas e dizia se sentir afortunado por ter em sua posse uma adivinha, não negando os seus serviços para quem a requisitasse. Quase sempre suas operações mágicas estavam relacionadas à cura e envolvia, muitas vezes, identificar algum feiticeiro e encontrar os feitiços, o que a caracterizava como adivinha. Também havia acusações como superstição, pacto com o Demônio e feitiçaria; e os relatos sobre as suas práticas descrevem ações como sucções, sopros, defumadouros, ervas, idioma "estranho", palavras e sinais cristãos. Os procedimentos que Sabina utilizava eram similares aos que o pesquisador Claude d'Abbevile havia identificado entre os curandeiros tupinambá, que também sopravam na região adoecida e sugavam os bichos, feitiços ou feridas do corpo do paciente (1975, p. 253).

Em nossa análise, a principal fonte foi o processo de número 13331, que está arquivado na Torre Tombo em Lisboa e digitalizado no site da instituição, constituído por traslados de denúncias feitas entre os anos de 1763 e 1767, composta pelas denúncias de Manuel de Souza Novais, Raimundo Bettencourt e Domingos Rodrigues. Além disso,

[2] ANTT, IL – Caderno do promotor, 121, Livro 313, fol. 445-454.

analisamos as denúncias feitas no início do século XVIII por meio dos processos 17771 e 15969 e o Cadernos do Promotor 300, 301, 313, 315 e dialogamos com os autores que se debruçaram sobre este caso, a saber: Laura de Mello e Souza (1987), Pedro Marcelo Pasche Campos (1995), Evandro Domingues (2001), Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), Carlos Henrique Alves Cruz (2013), Rodrigo Rocha da Cunha (2013), Daniele Baptista Martins Ribeiro (2014), Sarah dos Santos Araújo (2015), Thiago Gomes Bezerra (2015), Lidiane Vicentina dos Santos (2016), Virgínia Goudinho de Souza Silva (2016), Amanda Martins Olegário e Kalil Campos Casseb (2019) e Mayara Aparecida de Moraes (2019).

Assim como no caso de Ludovina, Laura de Mello e Souza foi novamente a pioneira a tratar sobre o caso de Sabina em sua Tese. Nela, a autora apresentou Sabina como uma espécie de contrafeiticeira, que com frequência era solicitada para detectar malefícios que envolviam feitiços enterrados, casos de vômitos de bichos estranhos, entre outros (Souza, 1986, p. 172-176). Em sua análise, a autora utilizou o Livro da Visitação, o Processo 17771, entre outros.

Em 1995 Pedro Marcelo Campos concluiu sua Dissertação de Mestrado intitulada *Inquisição, magia e sociedade*. Nela o autor apresentou Sabina como a maior curandeira profissional da região, com ampla clientela, incluindo o governador, ouvidores e tesoureiros. Além dessa clientela, o autor apontou também sapateiros, lavradores, militares e quaisquer pessoas que requisitassem os seus serviços. Ele a descreveu como eclética, atuante como contra feiticeira, com o poder de detectar e anular os feitiços. O autor afirma que as práticas de Sabina eram características das pajelanças indígenas (Campos, 1995, p. 133-135). Campos analisou o Livro da Visitação do Santo Ofício.

Evandro Domingues, em 2001, apresentou uma Dissertação de Mestrado intitulada *A pedagogia da desconfiança* e nela analisou parcialmente o caso de Sabina. O autor afirmou que o estigma de pacto com o Diabo também pairou sobre as práticas de cura e adivinhações, uma "feiticeira", a mais notável da região de Belém no século XVIII. O autor informou que o nome dela surgiu na documentação em 1763 (Domingues, 2001, p. 52), no entanto, há documentos anteriores a essa data que citaram Sabina, como veremos adiante. O autor utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício e os traslados de denúncias como fontes para a pesquisa.

Em 2005 Almir Carvalho Junior defendeu a sua Tese de Doutorado e também analisou o caso de Sabina. Com o título de *Índios Cristãos*, o autor estudou a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa e nos apresentou Sabina como uma atuante na

cidade e arredores, praticando magia por cerca de vinte anos, consolidando carreira de sucesso e estabelecendo relações com várias pessoas de status diferentes. Ele afirmou que, diante do que analisou, percebeu que as práticas da indígena eram aceitas e a maioria de seus denunciantes eram seus clientes. O autor ainda assegurou que havia pouco juízo negativo de suas práticas e a respeito dela, o que mudou consideravelmente no momento da Visitação do Santo Ofício. Ele ainda acrescentou que ela vinculava o seu universo indígena com o universo católico e ganhava por seus serviços, o que garantiu a sua autonomia (Carvalho, 2005, p. 333-334). Carvalho utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício, as cartas enviadas pelos comissários e o processo composto por traslados de denúncias.

Assim como no caso de Ludovina, houve também um hiato de oito anos nas pesquisas sobre Sabina. Apenas em 2013 surgiram novos avanços, com a pesquisa do Carlos Henrique Alves Cruz, intitulada *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*, uma Dissertação de Mestrado que se debruçou sobre a pajelança. Nela, o autor apresentou Sabina como importante e famosa curandeira, que mesmo se utilizando também da ritualística cristã, com o passar dos anos, passou a ser denunciada e a ser classificada como "diabólica feiticeira". O autor utilizou as denúncias a respeito das práticas de Sabina e as denominou como híbridas, mas com características da pajelança.

Ainda no ano de 2013, a Dissertação de Mestrado de Rodrigo Rocha da Cunha, intitulada *Entre moléstias e feitiços*, foi defendida e nela o autor descreve Sabina como uma curandeira procurada por todos os estratos sociais para atuar no âmbito da contramagia. O autor acrescentou que seus procedimentos indígenas eram tupinambá, como os sopros e as sucções nas partes doente do corpo (Cunha, 2013, p. 83). O autor não investigou profundamente o caso de Sabina, apenas analisou o Livro da Visitação do Santo Ofício, mas nos apresentou elementos importantes.

Daniele Baptista Martins Ribeiro defendeu a sua Dissertação de Mestrado em 2014 e, entre outros, analisou o caso de Sabina. Intitulada *Pelo santo poder da cruz*, sua pesquisa apresentou Sabina como uma curandeira que utilizava elementos característicos da tradição indígena, mas que afirmava o valor e o poder dos exorcismos da igreja, utilizando gestos e frases católicas em seus rituais. A autora afirmou que as práticas duraram décadas e eram toleradas pelas populações locais, que, além de garantir a sobrevivência de Sabina, possibilitava a sua autonomia e seu prestígio naquela sociedade, o que também poderia ser entendido como uma ameaça devido ao seu poder (Ribeiro,

2014, p. 66-67). Ribeiro analisou a carta do padre Caetano Eleutério e as denúncias do momento da Visitação.

Intitulada *À espreita do sentimento* a Dissertação de Sarah dos Santos Araújo foi defendida em 2015 e dissertou sobre os rastros do medo no cotidiano da região do Grão-Pará. Araújo citou brevemente Sabina como curandeira, descobridora de feitiços, que apontou em um dos casos a feiticeira que utilizou ajuda do Diabo para prejudicar a sua senhora. A autora discutiu como o Diabo era recorrente nas práticas, incluindo as de cura, e como as pessoas que o usavam para fins maléficos se relacionavam com a ideia do medo. A autora utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício transcrito por Amaral Lapa.

No mesmo ano de 2015, Thiago Gomes Bezerra também defendeu a sua Dissertação de Mestrado intitulada *Inquisição e poder* e nos apresentou Sabina como uma das feiticeiras mais respeitadas do Pará. Ele a descreve como uma mulher talentosa e com o poder de trânsito fluente entre os mundos: o mágico e o material. Cita o seu prestígio social e o descreve como um indício de poder sobre a fronteira dos poderes dos comissários e familiares, representando uma afronta para eles (Bezerra, 2015, p. 113).

Em 2016 Lidiane Vicentina dos Santos defendeu a sua Dissertação de Mestrado intitulada *Terra inficcionada*. Nela a autora descreveu Sabina como uma "negra índia gentio da terra" acusada por superstição, pacto com o Demônio, adivinhação, feitiçaria e curandeirismo. Santos aponta que, mesmo com as acusações, não há notícias de sua sentença (2016, p. 98). A autora nos informa que Sabina passou de escrava a forra e atuou como contrafeiticeira, conquistando fama "pública e notória" e que já era conhecida por suas práticas em 1747 (Santos, 2016, p. 98). Afirmou a autora que o caso de Sabina e suas duas décadas de atuação e denúncias, permite-nos compreender como, por meio das práticas mágico-religiosas, os indígenas buscavam alternativas para se inserirem no universo da colônia, que, no caso de Sabina, conquistou respeito entre os indígenas e colonos. Ela acrescentou que, como um verdadeiro ofício, Sabina transitava entre vilas e fazendas, realizando atendimentos e seguindo os chamados dos enfermos (Santos, 2016, p. 98).

No mesmo ano de 2016, Virgínia Goudinho de Souza Silva defendeu a sua Dissertação intitulada *Um capítulo de uma história* e se referiu a Sabina como uma mulher famosa por seus talentos em transitar entre o universo mágico indígena e o universo oficial, em que suas práticas eram permitidas e procuradas por homens influentes (Silva, 2016, p. 122). Silva foi além do Livro da Visitação do Santo Ofício, analisando

casos anteriores. A autora afirmou que Sabina era vista como uma mulher de virtudes e abençoada, até que houve a publicação do Edital da Fé (Silva, 2016, p. 126).

Três anos depois, no ano de 2019, novas pesquisas sobre Sabina surgiram. Uma delas é da dupla Amanda Martins Olegário e Kalil C. Casseb, que em conjunto construíram uma Monografia em que aparece Sabina. Intitulada *O poder da Feitiçaria*, a Monografia aborda a resistência indígena frente a imposição religiosa colonial. Sabina, novamente, aparece como uma curandeira que utiliza as práticas mágico-religiosas para resistir ao sistema da colonização, ou seja, de acordo com os autores, ela se utiliza das práticas de magia para se adequar ao contexto em que estava inserida (Olegário & Casseb, 2019, p. 12). Os autores se limitam às três denúncias, do Período da Visitação, para a análise do caso, todas encontradas no Livro da Visitação do Santo Ofício transcrito por Amaral Lapa.

Por fim, no mesmo ano de 2019, Mayara Aparecida de Moraes defendeu a sua Dissertação de Mestrado intitulada *Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos*. A autora buscou analisar a prática mágica do curandeirismo e seus hibridismos. Analisou o caso de Sabina e afirmou que ela era a personagem que mais carregava elementos híbridos religiosos e a que mais transitava entre os universos místicos lícito e ilícito, características somadas aos seus contatos com diferentes pessoas de camadas distintas (Moraes, 2019, p. 161). Moraes utilizou o Livro da Visitação do Santo Ofício, transcrito por Amaral Lapa, o Caderno do Promotor 301 e os processos 15969 e 17771.

É possível perceber vários elementos e características sobre Sabina em comum entre os pesquisadores citados. A maioria deles se debruçaram sobre o Livro da Visitação do Santo Ofício para escrever cerca de no máximo dez páginas de análise, com algumas exceções. O autor em destaque que realizou uma investigação mais profunda foi Carvalho, que, devido ao seu trabalho ser uma Tese, pôde aprofundar os estudos. Mas todos os autores e autoras citados foram muito importantes para esta pesquisa e todos fizeram grandes contribuições sobre o caso de Sabina, ajudando-nos na investigação e na reflexão sobre os elementos. A seguir, procedemos à análise da documentação, estabelecendo um diálogo com os autores mencionados

3.2 Análise da documentação pré-Visitação

Os documentos mais antigos referentes às denúncias sobre a indígena Sabina que temos conhecimento são do ano de 1747. Se, nesse ano em questão, documentos com denúncias foram enviados aos inquisidores em Lisboa, isso quer dizer que as operações mágicas feitas por ela e a fama pública é anterior a essa data. Os últimos documentos que temos conhecimento são referentes ao ano de 1767, datando 20 anos de perseguição e incômodo à Sabina. No entanto, esse recorte temporal leva-nos a crer que suas ações resistiram por mais de 20 anos e que só temos notícias, até então, dos documentos que abarcam o período de 1747 até 1767, mas que, muitas vezes, tratam de operações mágicas fora desse tempo. Analisaremos a seguir toda a documentação encontrada referente a Sabina antes da Visitação do Santo Ofício à cidade de Mairi Belém.

O Padre Manoel dos Santos, em outubro de 1747, fez algumas denúncias ao Frei Manoel da Penha e Noronha. Essas denúncias estão no Caderno do Promotor, número 301, fólios 146-147. Há o relato que afirma que Sabina descobre as coisas "incógnitas e sutileza da vista de Sabina", que era negra de Bento Guedes, e os casos eram muito públicos e que ele ouviu dizer que Bento Guedes enterrava no quintal uns materiais na ausência de Sabina para que ela adivinhasse e ela não só descobria onde estavam os embrulhos como, também, as intenções do Bento Guedes ao enterrá-los.

No mesmo ano o comissário Caetano Eleuterio enviou duas cartas com essas e outras denúncias aos inquisidores em Lisboa contendo a denúncia do Padre Manoel e do Reverendo Padre Baptista Nogueira. Esse documento está no Caderno do Promotor, número 301, entre os fólios 245-246 e atesta que os feitos dela já eram conhecidos mesmo antes do ano em questão. O documento inicia com a afirmação de que Bento Guedes de Sá, que era senhor de Sabina, esteve curado de malefícios e que havia rumores populares que censurava o caso para o comissário não ter notícias a respeito e que nenhuma pessoa, naquela época, foi denunciar. Mas que o Reverendo Padre Frei Manoel da Penha relatou que Sabina descobriu os embrulhos enterrados na parede da casa do Governador João de Abreu Castelo Branco, que estava doente. Sabina informou que os embrulhos eram para o antigo governador, já defunto. Esse caso voltará à tona durante a Visitação do Santo Ofício. O comissário fez questão de informar na carta que estava a serviço e prestava obediência ao regimento em busca de manter a "pureza" da Santa Fé. Informou também que os comissários não acudiam aos protestos contra Sabina.

No caderno do Promotor de número 300, fólio 162, encontramos uma denúncia que Manoel da Costa fez sobre uma negra[3] adivinha de Bento Guedes, em 1749, também enviada aos inquisidores pelo comissário já referido, informando que a negra adivinha andava descobrindo se as pessoas estavam maleficiadas. O denunciante a viu tirar uns embrulhos de várias superstições e afirmou que era notório em toda cidade que a negra era chamada e buscada por muitos e que ela não negava a quem a procurasse. Disse que Bento Guedes tinha muita fortuna por possuir uma adivinha e que ao seu ver ela era uma "Insigne feiticeira", que se portava de modo simples e era índia do gentio da terra. O comissário Manuel do Couto, que escreveu a denúncia de Manuel da Costa, a completou escrevendo que já ouvira falar várias vezes; igualmente, consta na denúncia já expedida que é constante que uns atribuem virtudes e outros, "artes diabólicas" a ela.

Em 1759 um novo documento foi enviado aos inquisidores pelo Comissário Caetano Eleuterio, desta vez com nova denúncia a respeito de Sabina. O documento está no Caderno do Promotor, número 313, fólio 103[4] e relata a denúncia feita por Manuel de Ávila e sua mulher Maria do Rosário. Manuel e sua esposa expuseram que a índia Sabina, do serviço de D. Isabel, usava de malefícios e era chamada para curar pessoas, como foi o caso de Florencia de Souza, mulher do Sargento Domingos Ramos, que achava que estava afetado por malefícios. Sabina encontrou as "diabruras" sem ter amizades na casa ou estado nela, acusando a índia Roza pelos malefícios. Os denunciantes ainda afirmaram que Sabina sempre curava os malefícios e que ela via por virtude, pois tinha uma cruz no céu da boca. O comissário encerrou o documento afirmando que era certo que a índia Sabina tinha fama de ter pacto com o Demônio, chamada por muitos que sofriam de malefícios, que ela os curava e que era incrível que não tendo entrado nas casas antes ela soubesse onde estavam enterrados os embrulhos. Logo, era de se presumir que ela tivesse pacto expresso com o Demônio. Ele ainda escreveu que há muitos anos morava na cidade e que sempre tinha ouvido falar acerca dos feitos de Sabina, e que havia muita gente oprimida na cidade, que iam na Igreja dos Capuchos para se benzer. Ao fim, o comissário solicitou que os inquisidores dessem providência.

Observemos que até aqui não encontramos relatos com detalhes de suas práticas e ao que tudo indica, Sabina executava as curas atuando como adivinha, encontrando o

[3] "Negra da terra" era um termo usado nesse período para se referir também aos indígenas (Monteiro, 1994).
[4] No próprio documento especifica-se fólio 224, e na borda da página do caderno contém a inscrição 103, isso pode causar confusão.

lugar onde os embrulhos estavam enterrados, como uma pessoa que pudesse ver o oculto. É importante notar também que, até o momento, não encontramos relatos sobre o uso de elementos cristãos nessas adivinhações; no entanto, os denunciantes a acusaram de pacto com o Demônio, atestando assim, uma visão demonizada e europeia sobre as práticas de Sabina.

3.3 Homens brancos e cristãos reúnem-se para julgar Sabina

No ano de 1761, o comissário Caetano Eleuterio Bastos convocou algumas pessoas para comparecer à sua casa para questionar-lhes a respeito da indígena Sabina e de suas práticas de adivinhação. É perceptível que o comissário estava incomodado com os burburinhos sobre Sabina, pois ele já havia enviado documentos referentes a ela para Lisboa durantes os anos de 1747, 1749 e 1759, como vimos anteriormente e, neste ano, novamente, ele retomou os questionamentos para reunir os testemunhos e enviar novamente aos inquisidores. O documento analisado a seguir é o Caderno do Promotor, número 315, fólios 446 ao 454.

Em sete de dezembro de 1761, o padre Boaventura da Costa Couto, atendendo ao chamado do Comissário Caetano Eleuterio, compareceu à casa, morada do comissário, mandando vir à presença deles Manoel da Rosa, que disse que conhecia Sabina muito bem e que era público na cidade que ela curava doenças e malefícios e descobria onde os embrulhos estavam enterrados, desenterrando-os e desfazendo-os. Ele afirmou que geralmente eram embrulhos compostos de várias raízes, peles, ossos, cabelos e unhas e, que certa vez, foi testemunha de um caso em que Sabina encontrou os embrulhos e declarou a responsável, que era a índia Roza, que havia feito os malefícios para causarem danos ao seu patrão Domingos Ramos, a quem Sabina mandou que alertassem depressa que fosse se benzer e se exorcizar na igreja. Questionado, Manoel da Roza ainda declarou que Sabina vivia desonestamente e não possuía virtudes, pois seus procedimentos eram maus e ele julgava todas as suas obras como pacto tácito com o Demônio, adivinhando e dizendo onde se encontravam os malefícios.

No mesmo dia, o Capitão João da Cunha Correa foi chamado e lhe foi perguntado se conhecia Sabina. Ele respondeu que as obras dela, de descobrir onde estavam os embrulhos com cabelos, raízes de ervas, unhas e outras “diabruras”, eram pacto tácito com o Demônio e que ela não possuía virtudes, pois vivia desonestamente. Ele ainda relatou o caso em que Sabina foi chamada na casa de sua cunhada para declarar os

malefícios que haviam feito para o seu cunhado Domingos Ramos, que estava padecendo de grandes tormentos e queixas, e as rezas, os médicos, os cirurgiões e os remédios não lhe causaram a cura. O capitão, sendo testemunha, também viu Sabina se estranhar com a índia Roza, que trabalhava na casa, pois ela seria a responsável pelos feitos. O capitão ainda foi interrogado e contou que Sabina lhe disse que por ter conhecimento de um fogo que via na parte onde estavam os embrulhos, era que ela sabia dos tais feitos e, além disso, ela afirmou que todos os embrulhos que descobria, recomendava que logo fossem ao padre exorcista para os queimar com toda brevidade, mas que Domingos havia de padecer e não iria viver por muito tempo, pois os malefícios já estavam contaminados. O capitão afirmou que enquanto não queimaram os embrulhos, Domingos padecia de grandes opressões do Demônio e que assim veio a acabar os seus dias de vida.

O reverendo padre João Antônio de Gois também foi convocado a comparecer na casa do comissário no mesmo dia para dizer a sua opinião sobre Sabina e sobre o seu conceito das obras dela. O padre disse que era o seu pároco e que por várias vezes tentou indagá-la, mas nunca conseguiu alcançar resposta concernente e que a opinião dele era que ela não possuía virtude alguma, pois era uma mulher mundana, que sendo casada não vivia com seu marido, e era mentirosa, traidora e ladra em seus procedimentos e que, para ele, parecia que ela não só tinha pacto tácito com o Diabo, como também expresso e que parece que o Demônio fala através da boca dela, pois os embrulhos que ela adivinhava estavam em lugares que ela nunca esteve e todos os efeitos que Sabina produzia era por meios diabólicos.

No dia nove de dezembro de 1761, ou seja, dois dias depois, compareceu na casa do comissário um homem chamado Francisco Xavier Gois, que sendo perguntado se conhecia e sabia dos feitos de Sabina, respondeu que sabia e viu que ela foi na casa de seu tio Antônio Furtado de Mendonça, já defunto, e mostrou onde estavam enterrados os embrulhos com várias raízes, unha de gente, cabelos e cabeça de pássaros. Ele afirmou que Sabina nunca tinha estado ali e que isso era mau procedimento, pois ela não tinha virtudes e os seus conhecimentos eram diabólicos. Ainda disse que Sabina declarava a pessoa responsável pelo malefício. Além disso, ele contou que Sabina era casada com um escravo seu, mas que não fazia vida com ele e vivia separada em seu mau procedimento, vivendo luxuriosamente. Finalizou seu depoimento dizendo que era católico e que o adivinhar de coisas pretéritas de Sabina era obra diabólica e não virtude.

No dia dez de dezembro de 1761, obedecendo ao chamado do comissário, Vicente Xavier de Castro deu seu depoimento, afirmando que conhecia muito bem a índia Sabina

e que nunca viu virtudes nela, pois ela era casada e vivia separada do marido para viver luxuriosamente sem temor a Deus. E contou, também, que sabia que ela curava muitas pessoas na cidade e sem conhecer as casas, ela declarava onde estavam os embrulhos com cabeças de pássaros, cabelo, unha, raízes e outras "diabruras", apontando os responsáveis pelos malefícios, como foi o caso de Dona Maria, por exemplo, que confessou o fato e o mal que havia feito à sua senhora após Sabina descobrir. Vicente disse que se fosse contar todos os casos de Sabina, seria necessário muito papel. Ele ainda afirmou que era católico e que Sabina dizia que tinha virtudes de ver e que quanto mais o sol aclarava, melhor ela via onde estavam enterrados os embrulhos. Vicente ainda acrescentou ao seu relato, que Sabina curou Lina Rita, que estava "pêijada"[5] do seu marido e, na cura, usou umas fumaças de tabaco e tirou do seu ventre uma grande aranha que logo a mulher teve melhora. Por tudo isso que declarou, Vicente disse que parece que Sabina tinha algum pacto tácito ou expresso com o Demônio.

No dia quatorze de dezembro de 1761 compareceu Gregório Antunes Torres que relatou que ele e sua mulher vivia com moléstias e como nada resolvia, eles convidaram Sabina para tentar curar-lhes. Foram até ela no sítio de Bento Guedes, onde na época ela residia, e lá Sabina deu água de Sipô e afirmou que na casa deles havia, ao pé do seu leito, uns malefícios enterrados. Então, eles foram até o seu sítio e Sabina os desenterrou. Dessa situação eles formaram conceito de que essas obras não eram de Deus e sim coisas do Demônio. Ainda contou que quando esteve na fazenda onde Sabina residia, encontrou um casal que estava oprimido de grandes chagas por todo corpo, acusando que Sabina, por algumas razões que tivera com eles, havia feito aqueles danos e que a fama dela era pública e seu procedimento era desonesto, vivendo separada do marido, às custas das curas que fazia. Gregório disse que com compaixão pelo casal, ofereceu a Sabina uma peça de bretanha e mais outras coisas para que ela também os curasse e Sabina se recusou. E Gregório disse que o casal continuou a sofrer com as chagas.

Em dezenove de dezembro de 1761, compareceu na casa do Comissário o Sargento-Mor Antônio Rodrigues Martins, sendo convocado para falar sobre Sabina. Ele relatou que a sua mulher esteve doente com fortes dores de cabeça e por saber da fama de Sabina, mandou chamá-la. Logo que Sabina chegou, segundo o Sargento, entrou mostrando as mãos vazias e mandou arrancar um ladrinho da casa, junto à porta de sua alcova, onde estava um embrulho de pele com várias "diabruras" dentro e achou também

[5] Pejada: mulher que está grávida.

um osso com cera. O sargento que tudo testemunhou, perguntou se Sabina sabia quem havia feito, e ela respondeu que uma índia chamada Mariana era a responsável. Mariana foi questionada e confessou; Sabina ainda informou que havia vários embrulhos enterrados por ali e quem passasse por cima iria adoecer. Ela recomendou queimar os embrulhos, que foram jogados no fogo, exalando um grande odor. O sargento julgou não saber se é por parte de Deus ou do Demônio que Sabina agia, mas tem inclinação para pensar ser algum pacto, pois Sabina vivia mundanamente.

Esses relatos apontam para três novos elementos: (1) o fato de Sabina recomendar que procurassem o padre e queimassem os embrulhos; (2) o fato dela ter feito um ritual de cura, para Lina Rita, usando fumaça de tabaco; (3) o fato dela ter feito malefícios para que o casal, citado por Gregório Antunes, sofresse com chagas, recusando-se a curá-los, algo incomum nas outras denúncias. Pela primeira e única vez, Sabina aparece como a mulher que causa os malefícios. O fato dela recomendar que procurassem a igreja, após ela descobrir os embrulhos, parece-nos mais uma resposta em defesa ao questionamento feito pelo Capitão João da Cunha, para demonstrar que ela atuava junto à igreja. Ou ainda, ela poderia fazer essas recomendações porque poderia se tratar de algo do universo cristão, o que nos traz indício dessas práticas, algumas vezes, serem inconciliáveis. E o segundo elemento, ritual com fumaça de tabaco, era algo comum à sua cultura e até então essas descrições não mostram elementos cristãos em suas práticas de curas e adivinhações.

Em dois de julho de 1762, o Comissário Caetano Eleuterio de Bastos enviou aos inquisidores a denúncia de Manoel David e sua mulher, descrevendo o mau procedimento de Sabina, afirmando que era público na cidade e em seus contornos, as diversas insinuações de malefícios feitos por Sabina e que essas obras eram oriundas do pacto diabólico. Ele relata que Sabina curava a todos e tomava-lhes os bens para a realização do serviço e sempre pedia segredo, para ele, o comissário, não ter conhecimento. Segundo ele, alguns a abençoam para se verem livres do que padecem, enquanto outros temiam que ela fizesse mal. O comissário encerra o seu escrito, afirmando que já havia dado parte dela aos inquisidores, informando sobre o escândalo que era os feitos dela na cidade. Esse documento compõe o Processo 15969.

O Comissário Caetano Eleuterio, por muitos anos, como vimos, insistiu na tentativa de sanar o "problema" do caso de Sabina. Suas tentativas de incriminá-la podem ser entendidas como uma prestação de serviço ao Tribunal do Santo Ofício, além dele ser cristão e demonizar as suas práticas. No entanto, percebemos que ele acreditava no poder

de Sabina, em nenhum de seus escritos encontramos indícios de dúvidas, ele apenas investigava a origem de suas virtudes, se era de Deus ou do Diabo. Moraes, em sua Dissertação, suspeitou de outro motivo: o desacordo entre o comissário e o sargento Antônio Rodrigues, devido ao uso da mão de obra indígena pelo comissário. O Sargento ocupava o cargo de tesoureiro dos índios e não aprovava o uso dos indígenas como escravos. Então a autora viu nessa desavença um motivo para a perseguição de Sabina pelo comissário, visto que ela já havia prestado serviços ao sargento (Moraes, 2019, p. 145).

Outro fato interessante para analisar, é que a maioria dos relatos acima citados são de homens brancos e cristãos, que foram convocados pelo comissário para prestar depoimentos, então, isso pode explicar a demonização de Sabina. Primeiro temos a visão de mundo cristã e depois temos uma situação em que os testemunhos poderiam virar contra os depoentes, poderia ser que alguns deles tivessem medo de considerar Sabina uma mulher com poderes. Além disso, existe uma moralidade nos julgamentos dos convocados. Como vimos, todos eles eram cristãos e muitos deles apontaram para ela como traidora, luxuriosa e mentirosa, como se o fato de não viver com o marido e de obter sua liberdade sexual fosse uma ofensa a Deus, ou seja, uma visão cristã a respeito do comportamento feminino. O problema disso é que essa visão moral sobre Sabina ajudou na sua demonização e na sua criminalização.

Concordamos com Santos, ao afirmar que não foi possível saber até que ponto esses depoimentos foram manipulados ou se de fato as testemunhas conheciam a doutrina do pacto com o Diabo (2016, p. 129), pois, como vimos, o pacto com o Diabo foi apontado por todas as testemunhas e o interessante disso tudo é saber que a maioria delas foram clientes ou testemunhas oculares das práticas de Sabina. Ao que tudo indica, essas testemunhas eram brancas ou descendentes de brancos e tinham conhecimento do imaginário sobre o pacto diabólico, tácito e expresso, ou que esse imaginário já tinha contaminado a sociedade de Mairi Belém no século XVIII. Sobre isso voltaremos a discutir no capítulo quatro.

3.4 A Visitação da Inquisição e as denúncias sobre Sabina

Quando a Visitação do Santo Ofício chegou à cidade, o cenário mudou. Os Editos da fé, os editais publicados nas paredes das igrejas e os sermões dados influenciaram a população a denunciarem ou se confessarem, gerando assim algumas denúncias. Iremos

analisar três delas, contidas no processo de número 13331[6], que é um traslado de denúncias feitas contra Sabina. O primeiro caso consta no Livro da Visitação do Santo Ofício e também no processo citado, entre os fólios 01 ao 03.

Em 17 de outubro de 1763 compareceu à Mesa da Visitação Manoel de Souza Novais, afirmando que há cerca de sete anos (ou seja, por volta de 1756), a sua família sofreu grandes mortandades e ele havia encontrado vários embrulhos enterrados embaixo das árvores de cacau e, por isso, deduziu que isso se tratasse de malefícios e feitiçarias. Desesperado, recorreu aos exorcismos da igreja, por várias vezes, mas sem sucesso. Por isso, mandou chamar a indígena Sabina, pois sabia da sua fama pública na cidade por ter virtude para descobrir e desfazer os feitiços. O que Manoel sabia sobre Sabina, era que ela tinha sido cativa de Bento Guedes, mas que vivia na Villa dos Collares naquele momento e que tinha mais de quarenta anos de idade. Ele desconfiava que ela era casada, mas não sabia ao certo e também não sabia de onde ela era natural.

Manoel mandou buscar Sabina no Rio, onde ela vivia na casa de Bento Guedes e quando ela chegou à sua casa, ela desceu as escadas e mandou que cavassem no início da escada, pois ela acreditava que ali estavam os malefícios. E ao cavarem encontraram embrulhos em um pano velho e carcomido com uma cabeça de cobra jararaca, da qual restavam apenas os ossos. Sabina atestou que aqueles embrulhos eram a causa dos danos. Todo esse descobrimento deixou Manoel e sua esposa muito admirados e desconfiados de que Sabina usava de arte diabólica, pois ela nunca havia ido naquela casa e nem conhecia ninguém daquela família. Manoel pagou a Sabina uma peça de bretanha por ter ido até a sua fazenda. O denunciante declarou que nessa ocasião Sabina não fez ação nenhuma, não pronunciou nenhuma palavra que parecesse superstição, pois ela não tinha feito nada a mais do que descer as escadas e descobrir onde estavam enterrados os embrulhos. O denunciante se sentiu obrigado a fazer a denúncia e o fez por desencargo da sua consciência, afirmando que estava arrependido e que tem pedido perdão a Deus e que agora pedia perdão à Mesa da Visitação.

Nesse relato podemos observar que o denunciante, *a priori*, afirmou acreditar nos poderes de Sabina e sua denúncia acaba sendo, também, uma confissão. Mas vejamos, ele foi o encomendador e testemunha da adivinhação que ele mesmo estava denunciando. No segundo momento, ele afirmou que desconfiou que era arte diabólica, desconsiderando as virtudes da indígena que ele mesmo acreditou. Se ele realmente

[6] Esse processo composto de traslados de denúncias contém escritos no verso, no entanto, a numeração é contada somente nas folhas "frente".

considerasse diabólico, ele teria encomendado os serviços dela? E se percebeu depois, por que não confessou antes? Como vimos, o acontecido já tinha cerca de sete anos. Aqui, podemos refletir sobre o papel e a influência dos Editais da Fé, que pode ter incentivado ele a acreditar que tudo aquilo era diabólico; e para se defender, ele foi denunciar Sabina, aquela que o ajudou no momento em que ele e a família precisavam.

A denúncia de Manoel é um forte indício de que a fama e as práticas de Sabina eram recorrentes na cidade. É perceptível que a população acreditava em seu poder e que Manoel só percebeu que sua ação foi "errada" após a Mesa Inquisitorial ser instalada na cidade, pois antes disso ele não tinha feito a acusação. Além disso, durante a denúncia, ele afirmou que diante da condição de índia dela, ela tinha perfeito juízo e era entendida, fazendo toda a descoberta com seriedade, o que nos leva a crer que Manoel era homem branco e tinha certo preconceito com a condição de ser indígena, pois apesar de ser comum o visitador questionar sobre as faculdades mentais dos acusados, a resposta de Manoel soou diferente das demais. Ele disse na denúncia que não tinha boa opinião sobre as crenças de Sabina, assim como não tinha também em relação às outras pessoas de sua condição, costumes e procedimentos. Essa fala nos leva a refletir sobre uma certa "superioridade" do homem branco em relação aos indígenas. Outro indício de ser homem branco, foi ter assinado a sua denúncia, ou seja, era alfabetizado. Isso não implica que somente homens brancos eram alfabetizados, mas diante das denúncias é possível perceber que a maioria dos indígenas ou descendentes e negros eram iletrados.

Nesse caso percebemos que Sabina descobria coisas ocultas, mas sua prática não envolveu símbolos ou palavras católicas, apenas a adivinhação. Infelizmente nos documentos não fica claro quais meios ela usava para atingir determinado fim, apenas que ela via um fogo no local e quanto mais o sol estava forte, mas ela via com clareza, mas era público e notório que ela tinha virtudes de descobrir e desfazer os feitiços. Em relação à cabeça de jararaca enterrada para malefícios, era bem comum nesse período usar animais, sobretudo cabeça de cobras enterradas, para atingir determinadas pessoas. Vimos um caso similar quando analisamos as práticas de Ludovina Ferreira, no capítulo anterior. E o uso de feitiços para atingir alguma inimizade ou ao seu senhor, era bem comum nesse período, o que atesta um cenário conturbado, cheio de conflitos e inimizades.

A próxima denunciação está no processo de número 13331, entre os fólios 08 e 11 e foi apresentada no dia 21 de outubro de 1763 por Domingos Rodrigues que fez a delação em seu nome e em nome de sua mulher Caetana Thereza. Segundo o denunciante,

a sua mulher e a sua sogra o informaram que há 15 anos (ou seja, por volta de 1748), a sua mulher estava enferma e os remédios não estavam fazendo efeito, então mandaram chamar Sabina, por saberem de sua fama. Ele descreveu Sabina como índia, na época solteira, mas no momento da denúncia estava casada e ele não sabia com quem, mas sabia que ela era natural do sertão e escrava de Bento Guedes, que agora defunto, fez com que Sabina degredasse para a Villa de Cintra. A sua sogra mandou que ela viesse da casa do Bento Guedes para tentar remediar a moléstia da sua filha, no caso a mulher do denunciante.

O denunciante descreveu o ritual em que Sabina perguntou a doente o que ela sentia e logo que ela respondeu, Sabina atestou que ela estava enfeitiçada. Quem teria feito os feitiços foi uma índia tapuia escrava daquela casa. Mandaram chamar todas as escravas e Sabina identificou quem era a tapuia. A tapuia negou que havia feito os feitiços, mas Sabina disse que ela não negasse, pois ela sabia onde estavam os embrulhos e mandou abrir um buraco debaixo da cama e tirou um embrulho com vários olhos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras coisas, que também encontraram enterrados em outros lugares. A tapuia ao ver que Sabina descobria realmente as coisas ocultas, então confessou que ela mesma tinha metido os embrulhos naqueles lugares juntamente com seu camarada, o Demônio[7]. Tudo isso deixou a sogra e a mulher do denunciante admirados com o poder de Sabina, que em seguida pediu um fogareiro de brasas e lançou sobre a doente algumas folhas e ordenou que ela recebesse o defumadouro. Durante esse rito, Sabina esfregou as mãos em todo o corpo da doente e fez sair vários bichos vivos como lagartinhos e outras sevandijas. Depois pediu água benta e meteu a mão fora com os dedos dentro da boca da doente e extraiu um lagarto. O denunciante afirmou que mesmo depois de todo o ritual a doente não teve a cura e só melhorou depois dos exorcismos da igreja recomendados por Sabina.

Domingos também contou que há uns 15 anos, ele estava na casa de João Abreu Castelo Branco, na época governador do Estado, que estava doente de cama e, o denunciante, sem informar ao governador, mandou chamar Sabina para que ela descobrisse se algum feitiço tinha sido feito para o governador. Sabina identificou, segundo o denunciante, que havia um embrulho na parede datado de muito tempo antes,

[7] Não sabemos se a palavra "Demônio" foi realmente dita pela tapuia, visto que essa palavra não fazia parte do vocabulário indígena. Mas, pode ser que, diante da presença portuguesa, a tapuia tenha se apropriado do termo ou, na transcrição da denúncia o escrivão tenha feito essa adaptação, já que todas as entidades indígenas eram vistas como Demônios pelo olhar europeu e católico.

feito para o antigo governador já falecido. Nesse embrulho tinha ossinhos e outras coisas que ele denunciante não lembrava mais. Sabina, então, pediu um fogareiro com brasas e ascendeu um cachimbo de gesso e pediu ao Domingos, denunciante, que soprasse enquanto ela esfregava a perna do governador com as mãos, fazendo sair três bichos vivos do tamanho de um grão de ouro, muito moles que facilmente se desfizeram. O denunciante pagou a índia, que foi embora, e ficou com o governador desconfiando e suspeitando dela por ter adivinhado tais coisas ocultas.

O denunciante ainda informou em sua denunciação, que é notório e constante que Sabina costuma fazer as mesmas coisas diante de outras pessoas que a convidam para resolver os males. Ele disse que soube que ela havia feito nas casas de Antônio Rodrigues Martins (tesoureiro dos índios), Domingos Rodrigues Lima e Manoel da Costa Ferrão (tesoureiro dos ausentes) e, ainda disse que conhecia Sabina há uns quinze anos e que entende ela como uma "fina bruxa e feiticeira", mas que ela não era bem procedida e não tinha virtudes para poder descobrir as coisas ocultas. Interessante que o próprio Domingos além de encomendador dos rituais de cura de Sabina, também foi participante ao defumar o doente. Além disso, se ele a considerava mal procedida e que não possuía virtudes, por que teria mandado chamá-la para descobrir se havia feitiços contra o governador? Domingos, perguntado pela Mesa Inquisitorial o porquê de ele não ter feito essa denúncia antes, afirmou que só percebeu que deveria depois que foi publicado o Edital da Fé para esta Visitação. Ou seja, é perceptível uma mudança na postura de Domingos que antes, além de acreditar nos poderes de Sabina, encomendou e participou dos rituais, mas após a Visitação, considerou tudo aquilo errado e decidiu denunciá-la, além de demonizá-la em seu discurso. Será que ele também estava com medo de ser denunciado por ter encomendado e participado do ritual dela? Seria a denúncia, uma forma de proteção de si mesmo? E essa mudança de opinião a respeito de Sabina, seria para concordar com a visão da igreja, que essas coisas não seriam bons procedimentos?

Na denúncia de Domingos Rodrigues ele se referiu a um caso que aconteceu 15 anos antes e afirmou que Sabina estava em degredo para Belém no momento (o motivo do degredo não fica claro na denúncia, mas acreditamos ter sido por causa da morte de seu senhor). Se essa informação estiver correta, então no ano de 1748, Sabina já se encontrava na cidade. Como ela se mobilizava bastante para fazer os atendimentos, é possível que ela tenha, muitas vezes, visitado a cidade de Mairi Belém, antes de residir nela, daí os burburinhos a seu respeito. Outro fato importante nesse relato é que cita a água benta usada por Sabina e isso atesta que, nesse momento, Sabina já havia mesclado

as suas práticas com elementos do catolicismo. Um ritual com elemento indígena e cristão é realmente um ritual híbrido, mas é passível de discussão a respeito das motivações, e isso veremos mais adiante.

Em sete de outubro de 1767, um português chamado Raymundo José de Bitencourt compareceu à Mesa para denunciar Sabina. Relatou que em agosto daquele mesmo ano ele estava doente dos olhos e soube que Sabina tinha poderes para fazer curas. Ele sabia que ela morava na casa do padre José Carneiro Sillas, então mandou chamá-la por um escravo chamado Gracia. Quando Sabina chegou pediu um cachimbo com tabaco e fogo, e recolhendo a fumaça dentro da boca lançou sobre ele, que soltou pelas narinas. Enquanto isso ela fazia, com os dedos polegares, o sinal da cruz na testa do doente e falava palavras da trindade católica. Depois, ela fumou novamente e defumou o olho direito do denunciante e nele introduziu a própria língua, vomitando em seguida na sua mão um bicho com forma de "lacrão" pela parte do rabo e com forma de peixe pela parte da cabeça. Sabina explicou, durante o ritual, que a fumaça matou os bichos que estavam dentro do olho e se não fosse assim o olho ficaria perdido. Sabina realizou o mesmo com o outro olho e cuspiu dizendo que tinha areia ou cinza dentro do olho.

Ainda segundo o denunciante Raymundo José, Sabina retornou no outro dia e repetiu as mesmas cerimônias. Do olho esquerdo saiu uma vespa que da boca Sabina lançou morta. Ela afirmou que tudo era resultado de feitiços feitos na povoação da Beja, onde ele era diretor, e que tinha três indígenas e uma indígena responsáveis pelo infortúnio, mas ela não quis citar os nomes e sugeriu que o denunciante recorresse aos exorcismos da igreja e lavasse os olhos com água benta para sarar mais depressa. Dois dias depois Sabina retornou à casa do denunciante Raymundo e repetiu as cerimônias e disse que não encontrava mais nada dentro dos olhos, que percebeu que ele teve um alívio e que para aclarar as vistas ela recomendava sumo da erva camará, que ela mesma foi buscar e aplicou. Segundo o denunciante, após uns meses, afirmou que em junho daquele ano, por causa dos mesmos problemas, ele mandou chamar Sabina por duas ou três vezes mais e que novamente ela realizou os mesmos feitos tirando do olho direito e esquerdo com a língua dois ou três olhos de camarans[8], mas que na terceira tentativa não encontrou mais nada e as recomendações eram as mesmas.

Raymundo, em sua denúncia, também informou que há três semanas a sua mulher estava doente e ele mandou chamar Sabina. Sua mulher já havia ido ao convento das

[8] Segundo Laura de Mello e Souza, olhos de camarão é um bicho.

Mercês para receber os exorcismos da igreja. Sabina, então, preparou uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e outros ingredientes que o denunciante não citou. Deu para a enferma beber e depois de um tempo ela vomitou, lançando fora uns tajás e uns seis caracóis de lesmas compridas sem as lesmas. Sabina informou que aquilo era feitiço que haviam feito na vila e preparou novos ingredientes que melhoraram a enfermidade, parecendo ter desfeito os feitiços. Sabina, por fim, recomendou os exorcismos da igreja.

Não satisfeitos com o relato de Raymundo, que fez a denúncia por desencargo de consciência e por ser obrigado pelo seu confessor, a Mesa Inquisitorial o questionou se ele sabia algo mais sobre Sabina ter realizado esses feitos outras vezes e semelhantes curas a outras pessoas. Raymundo respondeu que era notório o que ela fazia e ele sabia que ela fazia muitas outras coisas e adivinhações para muitas pessoas. Ele soube que não há muito tempo ela curou José Dionísio de Mello Albuquerque que era ouvidor geral da cidade, mostrando-lhes os feitiços que tinham na cama, nas roupas e paredes e que ela sabia quem foi o responsável. Informou também que foi público na cidade há uns dois anos, que ele ouviu dizer que Manoel dos Santos presenciou ela curar Antônio da Silva Bragança, um cabo, dando-lhe bebida para lançar três bichos diferentes tipo tuios[9], minhocas e outro, que não ficou claro na denúncia. Segundo o denunciante, Sabina informou ao Antônio que os seus feitiços foram feitos pela mãe do rapaz que servia ele e que foram colocados no café que ele bebia. Raymundo ainda disse que ouviu da boca de Sabina que curou outras pessoas e que são inumeráveis as curas que ela tem realizado na cidade. O denunciante finalizou o seu relato dizendo que não tinha má opinião de Sabina e que ouviu dizer que ela tem virtude especial, que ela tem uma cruz no céu da boca e que ele não tem notícia dela ser mal procedida.

Na denúncia de Raymundo percebemos novos elementos rituais e a menção da palavra "adivinhação", que neste caso aparece entrelaçada à prática de cura da indígena,

[9] Segundo o dicionário de Tupi antigo, *tui* é uma espécie de periquito, ave da família dos psitacídeos (Carvalho, 1987, p. 285). Ou pode ser "turu" que é um molusco gelatinoso, parecido com uma minhoca. Ele se alimenta de troncos podres e os ameríndios costumam se alimentar dos turus. Inclusive, o Padre João Daniel afirmou em seus escritos do século XVIII, que os turus eram a peste das embarcações amazônicas, ele disse: "Turu é a peste das embarcações do Amazonas, ainda que não é só do Amazonas. É semelhante à minhoca, e propriamente é minhoca da água, é branca, mui delgada, e tão mole, e flexível, como uma tripa delgada; e faz admirar como um tão desprezível bichinho tenha tanta força, e atividade que roa, passe, e fure as embarcações, e qualquer madeiro, pondo-o como um crivo! (...) serem bichos tão desprezíveis, e os índios do Amazonas tão nojentos, fazem dessas minhocas, ou lombrigas, pratinhos de muita estimação, e apreço, e ainda muitos brancos; para o que vão nas vazantes pelas praias de lodo, abrem os paus podres, de que estão cheios os rios, e em breve espaço de tempo enchem pratos, ou cuias, que levam para casa, guisam, e se regalam [...]" (Daniel, 2004, p. 247).

como vimos anteriormente. É importante notar que os elementos católicos foram ficando mais evidentes, pois além do sinal da cruz, Sabina também utilizou das palavras da trindade. Outra questão interessante é que Raymundo não tinha má opinião sobre Sabina, pois, para ele, ela tinha virtude pela cruz que tinha no céu da boca. Até o momento, não sabemos se essa cruz no céu da boca era real ou se era elemento inventado para dar credibilidade aos feitos da indígena Sabina. Além disso, é possível perceber que muitos dos denunciantes afirmaram saber que ela tinha essa cruz, mas quase nunca afirmaram tê-la visto.

Durante esses rituais, Sabina passou a usar água benta, falava as palavras da missa católica e recomendava os exorcismos da igreja. Porque será que ela incorporou essas práticas cristãs às suas práticas de cura indígena? Será que o convívio dela com o padre a influenciou ou foi um meio de não ser denunciada por ele? Observemos que ela recomenda os "exorcismos" da igreja. Seria uma forma de se defender? Concordamos com Santos, que identificou que as práticas de Sabina foram se modificando com o tempo, somados às adivinhações, aos defumadouros de ervas, sopros e sucções, ao uso de palavras católicas, água benta e exorcismos da igreja. Mudança essa que ela já sendo forra e moradora da capital, passou a acontecer (Santos, 2016, p. 107).

Suspeitamos que por Sabina ser uma curandeira muito famosa e procurada e, por ser paga pelos serviços, ela vivia de certa forma com autonomia, mas ainda precisava de um lugar para morar. Utilizar frases e elementos cristãos pode ter sido uma forma de se proteger das denúncias, pois ela poderia acreditar na ideia de que um ritual onde existisse a palavra da igreja e uso de elementos cristãos não poderia ser diabólico, o que poderia diminuir a possibilidade de um ritual estranho aos olhos colonial. É perceptível, também, que Sabina vivia no meio colonizado, servindo homens brancos o que pode justificar a união dos dois universos, além dela ter morado com o padre José Carneiro no bairro da Campina. Em nossa opinião, aqui há uma integração de uma indígena numa realidade cristã, que pode ser problematizado a partir do procedimento de definição da realidade, estudado e discutido por Navarrete. Segundo ele, a colonização buscou maneiras de integrar os nativos à "história universal da salvação cristã, que era o que dava sentido a todo acontecer humano e histórico considerado real" (Navarrete, 2015, p. 13). Observemos que suas práticas mais antigas não envolviam elementos católicos ou, pelo menos, não eram citados nas denúncias, somente após se envolver com senhores e ir morar na igreja que os atos rituais dela passaram a mesclar os dois universos. Talvez todo aquele levantamento e perseguição do Comissário Eleuterio contra Sabina, tenha

influenciado ela a criar formas de defesa para continuar resistindo e executando as suas práticas, visto que pedia segredo para que ele, o comissário, não soubesse de suas práticas.

No mesmo ano de 1767, Sabina foi citada por várias testemunhas, total de sete[10], no auto sumário do cafuzo Jacinto de Carvalho, que morava na Vila da Vigia, pois ela tinha descoberto na soleira da porta "unha de anta coberta com cera preta junto com pedra branca", feitiço que ela descobriu ter sido feito pelo indígena Hilário. Essas testemunhas foram apresentadas e seus casos relatados no processo de número 17771, entre os fólios três e oito. Gregório Gervasio da Silva Mata era a segunda testemunha do auto e quando perguntado, respondeu que ouviu dizer que na casa do cafuzo Jacinto de Carvalho costumavam fazer feitiçarias e que desciam anjos e que a família estava envolvida, pois os índios Gervasio, sua filha Ignes, seu filho Suterio e seu enteado Estácio participavam desses rituais tendo como mestre das tais "diabruras", o índio chamado Hilário. Segundo Gervasio, ele soube depois que Hilario passou em um sítio vizinho, onde estava a índia Sabina, da Villa dos collares, a qual descobria, desenterrava os feitiços na presença de Hilario para provar que ele (Hilario) tinha realizado alguns feitiços para uma índia da casa chamada Ignes Maria. Gervásio ainda afirmou que todos esses atos eram feitos na casa de Jacinto e que esses feitiços poderiam matar a todos e, por isso, ele fazia a denúncia.

A terceira testemunha foi Gabriel Antônio, natural da Vila da vigia. Ele relatou que o cafuzo Jacinto de Carvalho lhe disse que havia uma índia chamada Sabina que tinha tirado uns feitiços de sua casa, debaixo do batente da porta, e que afirmou que os feitiços tinham sido feitos pelo índio Hilário. Segundo Gabriel, Jacinto chegou a mostrar-lhe uma parte desses feitiços que era composto por uma unha de anta coberta de cera preta, a qual tinha dentro um bocado de pedra branca e outras coisas que, ele a testemunha, por medo, não quis ver. Ele havia ficado sabendo que se pegasse um índio nos tais feitiços, o braço ficava dormente e a pessoa padeceria todo o dia de grandes dores de cabeça.

O indígena Antônio José Valerio Franco foi a quarta testemunha, ele relatou que ouviu dizer por fama pública que no sítio do cafuzo Jacinto Carvalho se faziam Pajés e que eram os índios Gervasio e Hilario quem fazia certas operações, sendo Hilario o mais responsável pelas "diabruras". Descreveu também o momento em que Sabina foi ao sítio para desenterrar os embrulhos cheios de vários "místicos" que estavam enterrados dentro da casa ao pé de um esteio. Segundo Antônio, a índia Sabina acusou o índio Hilario de ter feito tais feitiçarias e ele negou e jogou pragas. O indígena Antônio ainda relatou que

[10] No auto consta o testemunho de oito pessoas, no entanto, a primeira testemunha do auto não menciona Sabina.

ele mesmo havia ficado doente juntamente com uma mulher de nome Ignes Laura por causa das feitiçarias feitas pelo Hilario, e que Ignes foi curada pela Sabina depois que encontraram e desenterraram os feitiços. Antônio não sabia ler e nem escrever, e por isso assinou junto com o Reverendo Vigário.

No relato da testemunha indígena Antônio José Valerio Franco é perceptível que ele nem era de fato uma testemunha. Apenas ouviu dizer, pelo caso ter fama pública. Na descrição dele, o mesmo usa termos como "Pajés", "místicos", "feitiçarias" e "diabruras", sendo "Pajé" um termo de sua cultura, mas os demais termos são da cultura europeia e não sabemos se ele se apropriou delas ou se no ato da transcrição de seu relato o escrivão adaptou para se tornar algo mais inteligível ao universo cristão. É possível notar que o indígena acreditava nos poderes desses Pajés, ao ponto de achar que adoeceu por causa das práticas do Hilario, no entanto, parece-nos que Antônio estava demonizando tais práticas e não sabemos se essa "demonização" se deu pelo fato do caso ter repercutido e convocado testemunhas, sendo ele uma delas, ou se ele realmente já fazia parte desse universo cristão e passou a enxergar as práticas que envolvem os Pajés como algo relacionado ao mal e às "diabruras".

A quinta testemunha foi o indígena Aleyxo, assistente na casa de Gervasio. Ele afirmou que Sabina tinha ido ao sítio de Gervasio, onde ele testemunha residia, e o mandou cavar dentro da mesma casa ao pé de um esteio onde costumava ter uma rede em que Gervasio se deitava. Dali tiraram um embrulho com dentes de um marisco chamado turú, espinhas de peixe e outras coisas que ele não conhecia. Relatou também que Sabina acusou o índio Hilario e que ele negou. A sexta testemunha foi José Antônio de Moura que ouviu dizer, devido à fama, que o índio Hilario fazia feitiçarias, que chamava os Pajés e que enfeitiçou uma mulher chamada Maria Ignes, do sítio de Gervasio; e que quem havia tirado os feitiços havia sido a índia Sabina.

A sétima testemunha do auto foi o dono do sítio, o cafuzo Jacinto de Carvalho, que afirmou que não sabia e nunca ouviu dizer que em seu sítio se praticava a feitiçaria. Ele relatou que o que havia acontecido era que quando ele adoeceu, mandou chamar Sabina por ela ter fama de curar doentes e que ela havia dito que todas as doenças que padeciam eram resultado de feitiços que o índio Hilario havia feito no tempo em que Hilario residiu no sítio dele, antes de se mudar para o sítio do Gervasio. Ele contou que Sabina se certificou e mandou cavar e tirar debaixo de um batente de uma porta um osso desconhecido que estava partido em pedaços e que havia sido colocado dentro de uma raiz chamada tajá, e que era comum os feiticeiros usá-la para "operações diabólicas". Na

mesma ocasião, segundo a testemunha, Sabina mandou cavar na cozinha e encontrou uma unha de anta toda cheia de cera, o que ela denominou como feitiço também, e mandou que se jogasse o objeto no mar. Sabina afirmou para a testemunha que se as feitiçarias se conservassem onde estavam até se consumirem, todos do sítio iriam morrer.

Jacinto, para se defender, afirma que nunca ouviu dizer que havia práticas de feitiçaria em seu sítio, no entanto, relata o acontecido em que Sabina descobre os feitiços de Hilario, e ele julga como "operações diabólicas", demonizando essas práticas diante dos questionadores da igreja. Ele informa que a raiz chamada tajá é comumente usada por feiticeiros em suas operações e, parece-nos que o cafuzo Jacinto estava bem informado a respeito dessas práticas e se defende, ao final do testemunho, afirmando a importância de ele ter procurado Sabina, pois todos do sítio iriam morrer se os feitiços não tivessem sido desfeitos.

A oitava e última testemunha do auto foi a esposa do Jacinto de Carvalho, dono do sítio, a indígena chamada Domingas Nunes. Ela relatou que esteve doente de uns achaques que não se curavam com remédios e que poderiam ser causados malefícios, por isso, chamou Sabina para descobrir. Ela, a testemunha, descreveu o que muitas outras testemunhas já haviam relatado: o desenterrar de um osso nas raízes de tajá e outro embrulho enterrado na cozinha com unha de anta e outros adjuntos. Repetiu que Sabina acusou o Hilario por ter feito os feitiços na época em que residia no sítio e que o motivo teria sido a inveja. Por não saber assinar, assinou o dito reverendo vigário. Após a inquirição dos testemunhos produzidas nesse auto sumário, foi ordenado ao Reverendo vigário da vara que remetesse o sumário ao inquisidor.

Ao ler todos esses testemunhos, podemos perceber que a maioria deles eram de indígenas, mas que houve uma demonização dessas práticas que envolvem os "Pajés", chamado de "Anjos" por Gervasio. É possível que essas operações indígenas, características dessa cultura, tenham sido alvo de perseguição e demonização, resultando na acusação e na responsabilização desses praticantes pelas doenças que assolavam pessoas dos sítios em questão. Outra hipótese que deve ser levantada, é a de que esses indígenas podem ter usado seus poderes mágicos para se vingar de seus senhores, pois é notório a quantidade de indígenas escravizados que enterraram embrulhos contra essas figuras. Isso quer dizer que, no mínimo, essas relações senhores/escravos não eram cordiais. E, por fim, é importante notar que em nenhum desses relatos as práticas de Sabina apareceram mescladas ao catolicismo.

Nota-se, também, que as testemunhas que eram indígenas se referiam aos espíritos consultados como Pajés, ao contrário das pessoas que era de origem europeia, que geralmente se referiam a esses espíritos como Demônios ou Anjos. Quais eram os motivos dessas práticas? Parece-nos que era por questões de desavenças, vinganças e afins. E os motivos de Sabina giravam em torno do seu próprio sustento e sua autonomia. Diante de todas as denúncias aqui apresentadas, é possível notar que muitas pessoas que procuravam Sabina estavam desacreditadas na medicina e nos milagres das igrejas, muitos deles havia recorrido a esses meios antes, mas sem sucesso. O desespero diante da doença e possibilidade de morte levavam essas pessoas a procurar outros meios mágicos, que através das denúncias, é razoável pensar que eram eficazes, dado os relatos e o sucesso de Sabina. Mesmo diante dos burburinhos e investigações, Sabina resistiu, executando as suas práticas sem se intimidar. No relato de Raymundo Bitencourt, durante a Visitação, vimos que ela havia feito serviços há dois meses, o que indica que ela permaneceu praticando suas ações, mesmo durante a Visitação do Santo Ofício.

Sabina conquistou respeito na cidade e arredores, prestando serviços para todas as classes sociais. Segundo Bethencourt, é possível perceber o prestígio, a influência e a posição das feiticeiras quando percebemos que diversos meios sociais, incluindo as camadas superiores da população, as solicitam (Bethencourt, 2004, p. 218). A maior parte de seus denunciantes eram antigos clientes, inclusive religiosos, isso atesta certa crença na eficácia. E ao que tudo indica, Sabina vivia de seus serviços mágicos e tinha dedicado à sua vida às práticas de cura e adivinhações. Carvalho Junior indicou que a grande mobilidade de Sabina pode demonstrar a liberdade que ela exercia naquela sociedade (2005, p. 333-334). E é razoável pensar que Sabina adquiriu a sua autonomia nesse espaço colonial e que, talvez, o seu caso não tenha dado seguimento processual devido a uma certa aceitabilidade e permissividade social em relação às suas ações, o que nos oferece a possibilidade de relativizar algumas afirmações generalizadas sobre essa sociedade colonial.

A indígena Sabina, como vimos, foi denunciada por muitas pessoas. Essas documentações foram a que tivemos conhecimento a respeito. Não sabemos se ela foi processada, não encontramos esse processo, ou ele não existiu, ou se perdeu, ou ainda não foi encontrado. Mas a informação que todos os pesquisadores têm em comum é que ela não foi processada e seu caso não tenha tido continuidade. Se estivermos certos, podemos questionar os motivos do caso não ter sido levado adiante. Talvez pelas alianças que Sabina tinha com a "alta" população ou por esse tipo de prática não ser mais passível

de punição? Vimos outros casos aqui que não tiveram muita repercussão no sentido de serem levados a um processo e julgamento. Talvez o momento tenha exigido atenção para outros setores do desenvolvimento colonial. No entanto, é importante perceber a injúria que esses acusados sofreram. Ser demonizado numa pequena sociedade é um abuso psicológico que muitos pesquisadores não levam em consideração. Sabemos que Sabina tinha suas alianças, mas também suas desavenças e burburinhos circulavam pela cidade, principalmente entre os religiosos, e com certeza esse "cancelamento" social de alguns não era de forma alguma agradável. Percebemos que Sabina temia o julgamento da igreja quando ela pedia segredo aos seus clientes para que o Comissário do Santo Ofício Caetano Eleuterio não ficasse sabendo. E, também, quando ela justificava que sempre que descobria algum embrulho, mandava que o doente fosse se benzer na igreja e queimar os feitiços. Essas justificações, levam-nos a crer que em algum grau ela se defendia e temia as acusações.

As motivações que levavam Sabina a realizar esses rituais, aparentemente se dava porque fazia parte de seu ofício, garantindo pagamentos, sobrevivência e autonomia em uma cidade colonial e escravocrata. Essas práticas rituais influenciavam completamente o contexto social, assim, como também, eram frutos dele. Através da necessidade de buscar cura fora dos meios aprovados fazia com que novas relações se estabelecessem, relações que ultrapassavam as suas origens; e que crenças fossem colocadas em questão, sendo que, muitas vezes, os "exorcismos" da igreja não faziam efeito e o desespero fazia com que as pessoas questionassem a eficácia do catolicismo. Além disso, nos três casos citados acima, parece-nos que os feitiços eram feitos por indígenas para pessoas brancas, geralmente seus senhores ou aqueles que estavam em posição hierárquica acima, como o caso de Raymundo que era diretor de uma povoação e com certeza agia como autoridade local. A tapuia que fez feitiços para a sua senhora, pode ter usado desses meios para se defender de algum abuso ou maus tratos. Partindo disso, é possível pensar que não havia cordialidade entre os escravos e seus senhores, o que levava os escravos a produzirem malefícios, buscando nessas práticas a solução para seus problemas.

Por fim, Sabina foi uma indígena corajosa, que resistiu a todos os obstáculos que teve que enfrentar na sociedade: as constantes mudanças de residência; os burburinhos contra ela; a perseguição do comissário e outras pessoas; as denúncias contra ela vinda de pessoas que ela ajudou; o casamento, que aparentemente não deu certo; os burburinhos sobre a sua vida íntima; a fama de ter feito pacto tácito e expresso com o Diabo, apenas pela virtude e serviço que tinha. Por outro lado, Sabina exerceu a sua liberdade de forra,

criando autonomia através dos serviços que prestava. Mesclou suas práticas com o universo católico, aparentemente para que suas práticas permanecessem como meios possíveis de sobrevivência e independência. As suas práticas de cura, discutivelmente híbridas, serão objeto da análise a seguir.

3.5 As curas, seus elementos e significados

A região de Mairi Belém, no século XVIII, foi uma região povoada por indígenas de diversos povos. A presença dos *pajés* parecia essencial nessas culturas e havia uma pluralidade de práticas na região. Pudemos constatar essas diversidades de práticas por meio das análises do capítulo um e, também, através das análises dos casos de Ludovina e Sabina. Ambas praticavam curas com elementos indígenas, no entanto, de formas distintas, com alguns elementos similares. Os motivos da existência de diversos seres curadores na região, parece-nos óbvio, era algo da cultura local. Agora, a procura demasiada desses serviços *Pajés* por indígenas, negros e brancos, é outro assunto para discutir.

Sabemos que diversas doenças circulavam na cidade, incluindo varíola, hemorragias, erisipela, entre outras. Ernesto Cruz afirmou que no século XVII houve uma epidemia das bexigas que fatalmente atingiu muitas aldeias e engenhos. Por isso, com ajuda dos jesuítas, construíram um hospital dos bexigosos. Somente no segundo quartel do século XVII, segundo Cruz, que foi instalada a Casa da Misericórdia para socorrer os enfermos (Cruz, 1973, p. 166-168, 217). De acordo com Carvalho em sua obra *Evolução das medicinas no Pará*, citada por Cruz, uma carta da Câmara Municipal de Belém, endereçada ao rei em 1721, alegava que havia grande falta de quem curasse as enfermidades (Carvalho, 1973, p. 218), tendo o primeiro médico chegado à região em 1733, único até meados do século XVIII. Neste século chegaram os cirurgiões oficializados para o serviço de tratamento de doenças.

Na obra *Noções de Chorographia* do autor Braga, já citado neste trabalho, encontramos um relato sobre o pedido de Lazaro Fernandes Borges, em 1738, que era cirurgião e assistente em Mairi Belém, e enviou ao rei a solicitação de que lhe enviasse uma carta de cirurgião-mor do Estado, para que ele fizesse os medicamentos necessários para a cura, tendo uma botica à sua custa e por não haver boticários no Estado (Braga, 1919, p. 168). Ou seja, havia profissionais na região que trabalhavam para a cura, no

entanto, como pudemos ver, era escasso. As diversas tentativas de curas pelos boticários e pelos exorcismos da igreja, entre os brancos, sem sucesso, também eram grandes. Esse é um dos maiores motivos que justificam a busca dos brancos pelas práticas de cura dos *Pajés.* Além disso, o acesso aos profissionais habilitados não era privilégios de todos. Já os negros, a maioria tinha suas próprias práticas curativas e muitos deles ainda atendiam a população, como vimos o caso de José, homem preto, no capítulo um, por exemplo.

Márcia Moisés Ribeiro, em sua obra *A arte médica no Brasil do século XVIII*, explicou que havia várias dificuldades para os profissionais atenderem a toda a população. Ela citou o baixo salário oferecido e a distância que os profissionais precisavam percorrer para atenderem as pessoas (Ribeiro, 1997, p. 29-34). Almir Diniz Carvalho afirmou que a falta de profissionais da saúde na região permitia que os Pajés atuassem na manutenção da saúde, não somente entre os indígenas, mas também entre os brancos europeus. (Carvalho Júnior, 2005, p. 326). Segundo Moraes, os jesuítas detinham a maior parte das boticas no Brasil, mas muitas medicações solicitadas pelos jesuítas à metrópole não chegavam em boas condições para uso, o que os obrigavam a trocar conhecimento com os índios sobre plantas nativas (2019, p. 144). E isso atesta uma certa troca de conhecimento diante da necessidade, troca essa que envolve até a procura de padres por *Pajés*, como vimos o caso do padre Gregório no capítulo anterior.

No entanto, também acreditamos que a falta de médicos e a impossibilidade de cura pelos exorcismos da igreja não sejam os únicos fatores da procura pelas práticas mágicas. A prática de curandeirismo não foi exatamente por falta dos médicos, mas a ausência destes impulsionaram o aumento da procura. Até porque os médicos europeus não tinham muito conhecimento sobre as doenças da terra colonizada, assim como muitas doenças também não estavam apenas no campo físico, mas também no espiritual. O curandeirismo era algo das culturas envolvidas.

Ribeiro observou, também, certa circularidade de saberes nas práticas de cura no Período Colonial, que, segundo ela, ia de curandeiros não licenciados para os tratados médicos e cirurgiões. Ela defendeu a existência de proximidades entre o saber erudito e o saber dos curandeiros e feiticeiras (2019, p. 144). Acreditamos que houve muitas trocas devido às extremas necessidades e desespero diante das doenças. A população da região, durante o século XVIII, enfrentou várias crises de epidemias e afins. Segundo o historiador Diego Pereira[11], entre os anos de 1721 e 1733, houve uma crise de varíola,

[11] Informação dada em uma matéria, em que o historiador mapeia as epidemias que assolaram a região do Pará ao longo dos séculos. Disponível em: www.oliberal.com. Acesso em12 jan. 2024.

que chegou junto com a população negra escrava, devido as péssimas condições durante a viagem. Segundo o autor, os casos referentes a essa crise foram registrados a partir do bispado de Dom Frei Bartholomeu do Pilar.

Nos documentos que analisamos, não encontramos relatos sobre a varíola, mas encontramos descrições sobre sintomas de febre, dor de cabeça, dores pelo corpo, erisipela e hemorragias. Acreditamos que naquela época não era fácil obter diagnósticos de doenças, o que influenciava os enfermos a buscar nos *Pajés* os motivos das doenças que sofriam, ou seja, muitos diagnósticos eram dados por meio dos poderes mágicos *Pajés*, que em grande parte acusavam ser malefícios e isso permitia a possibilidade de crenças sobrenaturais. Percebemos, através dos relatos, que havia um desespero pela busca de cura, o medo da morte e do sofrimento da doença que levavam inúmeras pessoas a procurar aqueles que entendiam e manipulavam as forças ocultas para aliviar as moléstias. E essa busca superava qualquer crença oficial permitida. Sabina não era uma profissional oficializada, mas em uma sociedade como aquela, não era preciso, bastava ter sucesso nas operações, que logo todos ficavam sabendo e recorriam a ela.

Era nesse cenário que Sabina atuava, com suas práticas indígenas, mescladas a orações católicas e água benta, resultando assim em uma prática híbrida, que abraça os dois universos. Iremos, a partir de agora, tentar desvendar os elementos rituais e seus significados, a partir da análise da documentação já citada e, também, por meio das permanências de significados, que atestam uma tipologia das medicinas das florestas até tempos atuais e a permanência de suas ritualísticas ancestrais. Gostaríamos de ressaltar, de antemão, que não estamos excluindo as diversas rupturas e mudanças que as práticas tiveram ao longo do tempo, até porque entendemos que cada espaço e tempo tem as suas especificidades. No entanto, é possível reconhecer que muitos elementos ainda persistem dentro da cultura indígena como um todo, como o uso do tabaco e do maracá, por exemplo.

Como pudemos ver, inicialmente Sabina apareceu nos documentos apenas como adivinha, desfazendo os malefícios e, como consequência, curando as pessoas. A adivinhação, no caso dela, surgiu como um refúgio para os tormentos das doenças, recorrendo-se ao conhecimento do que está oculto para desfazer os males empregados. Ter na sociedade uma indígena com esse tipo de poder, era favorável para todos aqueles que estavam em desespero buscando, por qualquer meio, a cura. Além disso, há a comunicação desses agentes, como Sabina, com o outro "mundo" e a presença dos espíritos, ou *Pajés* como intermediários. Essa era uma realidade não aceita pela igreja,

pois somente ela e seus funcionários eram autorizados a acessar o divino e realizar os milagres e os "exorcismos". E, além disso, estamos falando do poder de uma indígena, mulher, sendo poderosa em uma sociedade cristã e machista, onde a mulher deveria ser domesticada e servir ao seu marido. É notório essa visão quando os homens que a denunciam relatam sobre a sua liberdade sexual e seu afastamento do marido e, em nenhum momento, é questionado os porquês de ela não viver com o marido. O que nos deixa pensar que, talvez, esse casamento não fosse cordial e, ela por não ser uma mulher criada nos dogmas cristãos, não se submeteu.

Um ponto importante para refletir é o fato de Sabina ter sido escrava e, na maioria dos casos, resolver malefícios causados por estes para os seus senhores. É possível que ela fosse familiarizada com a magia de escravizados, sabendo onde os embrulhos geralmente eram escondidos e, por isso, fosse tão requisitada para resolver esses casos. Sabina deixou de ser escrava, mas continuou trabalhando para diversos senhores, donos de escravos, encontrando e resolvendo os malefícios que os atingiam. A relação de Sabina com a escravidão possibilitou o desenvolvimento desse poder de "adivinhação". Aqui temos uma complexidade distinta do caso de Ludovina.

Outro fato é a adivinhação através do fogo e do sol, algo aparentemente desconhecido pela cultura dos brancos. Como sabemos, os indígenas tinham uma relação muito forte com a natureza e isso contribuía para o entendimento daquilo que estava oculto através dela. A presença do elemento fogo e do sol é um forte indício da presença da natureza e sua relação mágica com todos os seres. Segundo a antropóloga Betty Mindlin, em seu artigo *O fogo e as chamas dos mitos* (2002), quase todos os povos indígenas brasileiros contam histórias sobre a origem do fogo. Não é nossa intenção reproduzi-las aqui, mas sinalizar que em vários povos, como os indígenas de Rondônia, os kuikuro do Alto Xingu, sateré da região do Pará, os guaranis, os yanomami, entre outros, o fogo era visto como algo de poder e, mesmo diante de versões e mitos tão distintos, havia em comum a relação do fogo com um portador animal como urubu, pássaro, onça e jacaré. Se por acaso esse atrelamento do fogo aos animais for uma herança ancestral é possível imaginar que o motivo de Sabina encontrar esses embrulhos era porque havia neles sempre a presença de algum animal, como vimos.

O uso do cachimbo, da fumaça, das sucções, dos sopros, dos defumadores e as ervas são elementos muito comuns na cultura indígena como um todo. O idioma estranho, como vimos no caso de Ludovina, também deve estar atrelado às línguas nativas da região, sobre isso discutimos no capítulo anterior. E as palavras do catolicismo, o sinal

da cruz e o uso da água benta, que são elementos da cultura branca, devem ter sido incorporados às práticas de Sabina por meio de seus envolvimentos com as missas e o centro colonial de Mairi Belém, sem contar que ela foi serva, além de Bento Guedes (alguém que parecia apreciar essas práticas), da Dona Isabel e, posteriormente, residiu na igreja.

Alguns elementos dos rituais de cura de Sabina são similares a outros universos. A canela pisada, segundo a pesquisa de Moraes, é usada como purga. Ela encontrou o uso da canela por Caetano de Santo Antônio – autor de uma farmacopeia lusitana, que ela comparou – para vários fins, inclusive como purga, igual ao caso de Sabina. Além disso, a autora afirmou que a canela era utilizada como especiaria e na Medicina atual como estimulante digestivo. Ela afirma que a canela tem ação adstringente e aumenta a secreção de leite (Gomes, 2003, p. 93 *apud* Moraes, 2019, p. 184-185). A partir dessa informação, é possível notar que o uso da canela, além de ser usada por outros povos, resistiu ao tempo, integrando-se à Medicina atual.

O ato de sucção também é um elemento encontrado em outras culturas. A sucção era uma prática muito comum nos rituais de cura de Sabina, como vimos. Geralmente ela tirava dali o bicho ou o mal que estava acometendo o enfermo. A sucção é um método que permite ao curador ter o poder de abstrair o mal para fora do corpo e ela resistiu por séculos, ainda estando presente nas culturas indígenas atuais, como as do kurã bakairí[12], por exemplo. O autor Gilton Mendes dos Santos, em seu artigo *Esboço sobre cosmologia, doença, cura e cuidados nos Enawene-Nawe* (2007)[13], também falou sobre o método da sucção, dizendo que era um ato xamânico, um gesto emblemático de ações de curas e proteção, em que objetos são extraídos, curando feridas e doenças e afastando a morte. Ele também aborda o prestígio de um xamã quando retira muitos objetos durante a sucção curativa e a habilidade de mostrar a enfermidade de forma material (Santos, 2007, p. 83, 85).

A sucção, muito comum nas curas feitas por Sabina, foi discutida pela autora Daniela Calainho e ela afirmou que, provavelmente, a sucção tenha vindo com os africanos e consistia em expurgar a moléstia, tirando-a do corpo pelo ato de sucção e

[12] Pierre André de Souza, elaborou um relatório de pesquisa em 1999, em um estudo químico na Universidade Federal de Santa Catarina, intitulado *O xamanismo e o poder de cura pelas plantas medicinais* e nele apresentou uma planta chamada turogã, que é utilizada na metodologia da sucção do povo kurã bakairí, uma nação indígena do Alto Xingu, MT. (Souza, 1999, p. 15). Ou seja, a sucção ainda existe como método para curas.

[13] In Anais da I reunião de monitoramento *Medicina Tradicional Indígena em contextos.* DF, 2007.

cuspindo fora. A autora afirma que esse procedimento tinha raízes em várias regiões da África, como os ubangui, por exemplo (Calainho, 2008, p. 82). No entanto, temos nossas desconfianças a respeito, pois percebemos que esse ato fazia parte, também, do universo indígena muito antes dos negros chegarem à região. É possível que fosse um método comum entre as culturas, assim como a relação com as ervas, as curas pelo contato com os espíritos e, também, a relação com a natureza. Sobre isso tratou o antropólogo com formação psicanalítica Géza Róheim, afirmando que a sucção era uma "panacéia quase universal da medicina primitiva" (Róheim, 1955, p. 8). Ele entendeu o ato como um significado da cura, relacionada ao seio materno, sendo o leite a primeira cura e sendo a sucção do filho um ato de cura, que no caso a mãe seria o enfermo e o curandeiro o bebê que suga. Ele propõe que essa magia ritual da sucção tem raízes nessa relação mãe-filho desde os primórdios.

Sobre o uso da aguardente, Moraes fez um excelente trabalho ao buscar as semelhanças entre as técnicas usadas pelos curandeiros que ela analisou na Dissertação com os profissionais de saúde da época e seus tratados de farmacopeia. Ela identificou o uso da aguardente usada por Sabina e mencionada na denúncia de Raimundo José de Bitencourt. A autora também fez uma associação com a utilização da aguardente pelos cirurgiões Gomes Ferreira e José Antônio Mendes, que indicavam a aguardente em seus remédios. Segundo Moraes, o uso era indicado para reumatismo, secar emplastos e limpar ferimentos, também podendo ser usado em misturas com outros remédios para asma e erisipela. Outro elemento que Moraes trouxe à tona foi o uso do tabaco, que segundo ela, o cirurgião Luís Gomes Ferreira usava para combater as moscas que pousavam nos ferimentos, e também nas roupas. Sabina usou a fumaça para extrair os bichos que importunavam os doentes. Moraes acredita que a presença desses cirurgiões no Brasil e o contato com os escravos e a população geral possa ter inserido esses homens da Medicina nessas práticas, de modo que eles assimilaram elementos por verem os resultados e as utilidades (Moraes, 2019, p. 176-182).

Laura de Melo e Souza acreditou que as terapias realizadas pelos curandeiros, não chancelados, de distintos espaços e culturas foram amalgamadas e sincretizadas, a ponto de resultarem em um magismo colonial com características próprias (Souza, 1995, p. 163-165). Isso é bem verdade em alguns casos, como o de Sabina, por exemplo, que mesclou ao seu próprio ritual elementos de sua cultura indígena e também do catolicismo. Porém, acreditamos que isso não gere “um” magismo colonial, pois não existe um sistema de magia comum na colônia. O que encontramos são diversas práticas, algumas mescladas

com elementos europeus, como a de Sabina e outras especificamente indígenas, como a de Ludovina. Ainda temos o caso de José, analisado rapidamente no capítulo um, que atesta uma resistência negra sem mesclas. Concordamos com o sincretismo da autora, no entanto, consideramos sua aplicabilidade discutível, pois existem exceções que fogem a essa regra.

No caso de Sabina, pensamos que os métodos e a ideia de doença, vistos nesse cenário por meio de suas práticas, estavam indissoluvelmente ligadas ao contexto e às culturas locais, e que isso resultou em diversas estratégias distintas de "sincretismos". Tanto houve a diversidade de elementos desordenadamente mesclados, como também motivos e situações distintas. Como vimos, Sabina foi acrescentando novos elementos às suas práticas e, talvez, essa tenha sido a única forma de tratamento acessível e permitido a ela e à população naquele período. Vimos que outros métodos empregados nas curas não estavam funcionando para a maioria de seus buscadores, isso, com certeza, contribuiu para a procura em demasia pelos serviços de Sabina sendo, o seu sucesso, uma comprovação de eficácia. Contudo, tudo era fruto desse contexto conturbado, composto por diversos povos e com certas dificuldades, o que pode ter influenciado Sabina a mesclar as suas práticas. No entanto, muitos rituais indígenas persistiram no tempo, mantendo o maior número possível de elementos tradicionais.

Sabina descobria embrulhos com peles, ossos, cabelos, animais, ervas, unhas, entre outros objetos. A crença que algumas doenças podem acometer o corpo de alguém por ordem de outra pessoa, que pode utilizar a manipulação de objetos, e que somente os *Pajés* por meios de seus rituais podem curá-las, é algo recorrente até os dias atuais. Wagner Vidille, em seu trabalho apresentado em uma reunião científica da SBPSP em 2004, intitulado *Práticas Terapêuticas entre Indígenas da Amazônia*, apresentou as crenças e as concepções de doenças entre os indígenas da região do Alto Rio Negro na Amazônia e afirmou que mesmo havendo diversos povos diferentes na região, *grosso modo*, esses povos compartilhavam uma cosmogonia e visões sobre as doenças similares, como é o caso das doenças por manipulação de "objetos patogênicos" (Vidille, 2004, p. 2).

Vidille, ao investigar o Pajé Tukâno, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, descreveu que o seu trabalho era identificar, curar e prevenir as enfermidades. Que ao atender algum enfermo, ele solicita que descreva o mal e a localização corporal. Depois, o Pajé se concentra em um ritual onde pronuncia frases rituais em seu idioma ancestral, estabelecendo uma comunicação com os "espíritos" que explicavam sobre a doença e

como curá-la. O Pajé, em alguns casos, conclui indicando a infusão de algumas ervas do mato ou defumando o corpo do enfermo (Vidille, 2004, p. 6). É interessante notar que esses rituais de cura atuais são muito similares com os quais Ludovina e Sabina faziam há cerca de três séculos atrás. Portanto, é razoável pensar que esses rituais tenham sobrevivido à distância temporal, permanecendo muito parecidos com os ritos ancestrais da região da Amazônia. E não se trata de um "purismo"[14], trata-se de várias tradições que resistiram ao tempo, muitas vezes se mesclando a outros universos como forma de sobrevivência, mas mantendo-se o mais fiel possível às raízes ancestrais.

Moraes, em sua Dissertação já citada inúmeras vezes, trouxe um questionamento importante: "seria o curandeirismo apenas magia?". A autora, ao analisar alguns casos, chega à conclusão de que a resposta é negativa. Ela afirma que mesmo havendo uma atmosfera em torno dos rituais de cura, os praticantes tinham conhecimento das plantas medicinais e de como usá-las na cura das doenças (Moraes, 2019, p. 136). Acreditamos que é necessário buscar saber o que se entende por magia, para depois averiguar se o conceito de magia pode estar atrelado ao de cura. A nosso ver, todo ato intencional é um ato mágico, como disse Papus e, além disso, magia é toda transformação que alguém consiga fazer a seu favor usando quaisquer meios.[15] Nesse caso, e a partir desse conceito, consideramos que a prática de cura é um ato mágico, que em nosso recorte e espaço pode ter o nome de *Pajé*, como discutido no capítulo um. É perceptível que a maioria dos curandeiros tinham contato com os espíritos e eles os orientavam na cura. Mas o que seria esse contato com o além, que transforma a realidade, se não um ato mágico/Pajé?

No caso de Sabina, ela era orientada por um fogo que apenas a mesma via. As "adivinhações" que ela realizava, nada mais eram do que demonstrações do poder que ela tinha em se relacionar com o que estava oculto. Além disso, o conhecimento da natureza e sua relação com as ervas pode ser entendido como uma relação mágica, visto que as ervas são materialização de poderes e forças do oculto, que quem possui o conhecimento correto pode exercer diversas transformações na vida e no cotidiano das pessoas. E é razoável pensar, através dos casos analisados, que as pessoas envolvidas acreditavam nesse poder mágico e muitos, com sua visão demonizadora, acabavam por chamá-la de feitiçaria. O que seria a "feiticeira" se não uma praticante de magia/Pajé por meio da manipulação dos objetos e da natureza? Até os homens da igreja a temiam, pois o que

[14] Não acreditamos em purismos, para nós toda cultura é híbrida e a ideia de pureza só existe dentro dos discursos ocidentais, sendo uma prática discursiva que visa legitimar uma identidade.
[15] A discussão sobre o conceito de magia está na Introdução e no capítulo um.

seria toda aquela preocupação dos comissários, padres e outros homens se não o medo de uma mulher com poderes "sobrenaturais"[16]? Em resumo, consideramos que o ato de curar é um ato mágico/Pajé.

Por fim, resta-nos refletir em relação às práticas da indígena Sabina que, como vimos, são práticas híbridas. Seria pertinente chamá-las de *Pajés*? Talvez as práticas originais indígenas que ela utilizava sim, mas depois que ela incorporou elementos católicos, acreditamos que deixou de pertencer única e exclusivamente ao universo indígena dos *Pajés*, dando um novo contorno a essas práticas. E atestar que isso estaria dentro das práticas de *Pajé* é modificar toda uma cultura, incluindo nela ações de uma cultura alheia responsável por persegui-la, demonizá-la e tentar destruí-la. Esse será um tópico discutindo mais profundamente no capítulo cinco.

[16] "Sobrenaturais" entre aspas indica, para nós, que são apenas coisas da natureza que alguns com seus poderes têm acesso, ou seja, não é sobrenatural, é natural.

4 A EXPORTAÇÃO DO DIABO: ECOS DA DEMONOLOGIA EURO-CRISTÃ

"Satan são os outros."
(Autor desconhecido)

Ao analisar os capítulos anteriores sobre os casos de Ludovina Ferreira e Sabina, foi possível perceber a característica diabólica atribuída às suas práticas de magia. Embora o termo "bruxa" tenha aparecido muito raramente nos documentos analisados, foi possível identificar três aspectos com frequência: (1) uma forte presença de relatos relacionados ao pacto tácito e expresso com o Diabo; (2) o constante contato dessas praticantes com os espíritos, muitas vezes denominados de Demônios; e (3) descrições similares com o que se entendia por sabá das bruxas na Europa. Esses três aspectos encontrados nos documentos, justificam este capítulo, pois sabemos que esses elementos não eram originais das culturas indígenas no Brasil antes da colonização; todavia, eles estavam presentes nos relatos descritos na Mesa Inquisitorial. A partir disso, é razoável pensar que houve uma exportação da mentalidade sobre o Diabo e a demonização das práticas de magia da Europa para o Brasil, contaminando-o.

Com base nas análises anteriores, este capítulo objetivou discutir os ecos da demonologia euro-cristã no Brasil do Período Colonial, identificando nos casos estudados, os resquícios da mentalidade sobre a bruxaria e a transposição desse imaginário para o Brasil, debatendo as permanências, as rupturas e a influência da religião católica na manutenção dessa visão de mundo. O nosso foco foi entender a construção da bruxaria como algo diabólico a partir das dinâmicas das perseguições, dos discursos e da demonologia, que juntos consolidaram o fenômeno como algo herético e criminoso e como essa visão foi expandida pela Europa, mais especificamente, pelos países ibéricos, que a nosso ver, foram os países que exerceram influência mais direta sobre o Brasil. Além disso, buscaremos problematizar essa transmissão e analisar as dinâmicas de relacionamentos que existiram a partir dela.

Para entender o que foi a demonologia europeia e como ela foi expandida nas mentalidades numa longa duração é importante compreender como a figura do Diabo e da bruxa diabólica foi se consolidando ao longo do tempo. Inicialmente apresentamos um breve apanhado sobre esse processo, pois estudar o Diabo não é nosso objeto de pesquisa. No entanto, ele é uma figura muito importante no desenvolvimento da criminalização das práticas de magia, tanto na Europa, como no Brasil, assim sendo imprescindível trazê-lo para esta investigação. Em seguida, discutimos, também de forma resumida, a construção

da figura da bruxa diabólica e como ela se expandiu para o Brasil, com suas permanências e rupturas. Abordamos também a demonização das práticas mágicas como uma herança ibérica, apresentando como essa representação existiu na Espanha e em Portugal e, por fim, elaboramos um debate sobre como as práticas mágicas indígenas foram diabolizadas e, por conseguinte, criminalizadas.

4.1 O Diabo, a bruxa e a demonologia

O apanhado que realizamos aqui, objetivou trazer as raízes e a propagação da mentalidade e do imaginário construídos sobre o Diabo – e a bruxa diabólica – e a sistematização de uma literatura focada nesse aspecto, a conhecida demonologia, para compreender elementos que se encontram nos documentos analisados e que influenciaram as denúncias relativas à Ludovina e à Sabina. Estudamos a consolidação do Diabo como uma ameaça relacionada ao "mal", a partir do século XIII e abordamos como a demonologia foi importante nesse processo de ampliação dessa visão, respingando no século XVIII na região de Mairi Belém.

A imagem do Diabo se configurou, como algo maligno e ameaçador na mentalidade euro-cristã a partir do século XIII, ou seja, na Baixa Idade Média. Segundo Alain Boureau, ao contrário do que se propagou no senso comum, que durante a Idade Média os homens eram submetidos pelo medo das forças do mal, até o século XIII os Demônios não representavam ameaça. Entendiam-se que os anjos rebeldes eram ilusórios, no entanto, isso mudou quando os teólogos e juristas criaram textos que afirmavam o poder demoníaco e a possibilidade de uma conspiração sigilosa que ameaçava a igreja e sua cristandade (Boureau, 2016, p. 11). Inicialmente, a figura do Diabo não gerava intimidação na sociedade, pelo contrário, desempenhava o papel de um instrumento para testar os homens e avaliar se estavam seguindo o caminho "correto". Ademais, essa figura era concebida e governada pelo Deus católico, isto é, entendiam-se que ele era submisso ao Deus cristão.

Na baixa Idade Média o Diabo toma outra forma, talvez como fruto de uma época difícil na Europa, em que a bondade de Deus era questionada, visto que as pessoas estavam sofrendo com várias epidemias, doenças, pobrezas e afins. A culpa desse sofrimento não poderia ser atribuída ao Deus da bondade, então foi atribuída ao Diabo e assim ele passou a se configurar como algo maligno e ameaçador. A partir da consolidação da figura do Diabo como algo relacionado ao mal supremo, a igreja se

dispôs a investigar o inimigo para que pudesse combatê-lo. Foi aí, então, que a demonologia surgiu como um estudo investigativo e sistematizado, que influenciou a visão de mundo euro-cristã e, consequentemente, regiões colonizadas por ela. Segundo Carlos Nogueira, a representação do Diabo foi se modificando diante dos esforços da igreja e passou a aparecer com frequência como um monstro repugnante (Nogueira, 1986, p. 54).

Boureau elaborou um estudo sobre o início da obsessão europeia pelos Demônios, que segundo ele, resultou na caça às Bruxas, geralmente contada a partir do século XV, mas que tem suas raízes no século XIII, quando teólogos e juristas influenciaram a uma perseguição pública estabelecida entre os anos de 1280 e 1330. O autor afirmou que a partir do pontificado de João XXII, entre 1316-1334, houve uma associação entre invocação e magia como heresia incluindo-os nos procedimentos de condenação jurídica (Boureau, 2016, p. 12). De acordo com o autor, os tribunais da Inquisição criados em 1230 tinham a missão de combater as heresias e era crucial, nesse momento, qualificar a invocação de Demônios como prática herética, que deu base para a construção da demonologia e das reuniões do sabás, ambos operados pela Inquisição (Boureau, 2016, p. 25-26).

Tratando das convicções demonológicas de João XXII, Boureau pontuou que os debates acerca dos Demônios são anteriores à demonologia, no entanto, esta última surgiu da emergência de uma sistematização por meio de tratados e manuais eclesiásticos que buscavam entender e combater o mal. O *Super Illuis Specula* foi uma bula emitida em 1326/27 pelo papa João XXII, e segundo Boureau, levou a sério as bruxas e suas invocações demoníacas, rompendo com o cânone *Episcopi* (século X) que tratava os efeitos da bruxaria como ilusões sem realidade. O *Directorium Inquisitorum*, escrito em 1376, pelo teólogo Nicholas Eymerich, foi um manual de inquisidor que ajudou a definir o que era a bruxaria, como descobri-la e reiterou a bruxaria como uma heresia. De acordo com o autor, em 1398 a faculdade de teologia de Paris determinou que a bruxaria era uma prática realizada por meio de um pacto implícito ou explícito com o Diabo e esse ato implicava em abandono da fé cristã, ou seja, uma prática herética (Boureau, 2016, p. 28). Como vimos, João XXII tinha suas convicções a respeito do Diabo e insistiu sobre os perigos das invocações demonológicas, influenciando assim a prática judiciária e a construção de uma mentalidade maligna em torno das práticas mágicas, que desembocou em um estudo minucioso da demonologia e na perseguição à bruxaria.

Em meados do século XIV, a Europa começou a enfrentar numerosas calamidades, como as crises econômicas, a peste negra, a Reforma Protestante, entre outras, que corroboraram com a insegurança e o medo do Diabo, já que culpavam ele por todo o mal que acontecia. Para Jean Delumeau, foi o medo que explicou a perseguição às bruxas, pois elas eram vistas como possuidoras de poderes, e todo sagrado não oficial era considerado demoníaco e herético (Delumeau, 1989, p. 592). Esse diagnóstico que buscou no Diabo e seus agentes a justificativa para todos os problemas, resultou na demonização e opressão de qualquer prática que fugisse às regras da religião católica. No século XV temos os primeiros casos de bruxas sendo interrogadas e punidas. E vale mencionar, que a misoginia existente na visão cristã colaborou para o maior número de mulheres sendo acusadas e perseguidas.

A igreja necessitou entender melhor as artimanhas de seu opositor e conhecer mais sobre os agentes desse ser, como as bruxas, por exemplo. A demonologia foi fruto de uma reunião de informações a respeito do Diabo e das bruxas, muitas vezes coletadas em interrogatórios inquisitoriais e que diziam respeito ao imaginário e às crenças locais de diversas regiões. Um exemplo disso, elaborado por Hutton e aqui superficialmente relatado, é que o voo noturno no *Malleus Maleficarum* foi descrito baseado nas confissões da região dos Alpes, em que as bruxas cavalgavam em um pedaço de madeira untado com unguento de gordura de bebês. Já as descrições de Jean Bodin, baseava-se nas informações das confissões do sul da França e Itália, que agora excluía o pedaço de madeira e os unguentos eram aplicados diretamente no corpo da bruxa para voar. (Hutton, 2021, p. 384). Todavia, é importante ressaltar que as descrições sobre a bruxaria e voos noturnos nas confissões variavam de região para região, e logo virou tema de estudos sistemáticos das elites cristãs, sendo divulgadas e estimuladas por pregadores e inquisidores da Idade Média tardia e Idade Moderna, causando um impacto no imaginário popular – e se retroalimentando. Tudo isso contribuiu para a elaboração de um imaginário que lentamente e de forma não regular, foi se consolidando e se expandindo.

Liv Helene Willumsen, em seu livro *Witches of the North: Scotland and Finnmark* comparou os julgamentos de bruxas no início da era moderna na Escócia e na região norte da Noruega, mas para além dessa comparação, ela abordou sobre como a demonologia foi importante nesse processo da construção da figura da bruxa associada ao Diabo. Segundo ela, nessas regiões, a sociedade era majoritariamente oral e noções demonológicas estavam no núcleo das narrativas orais por um processo de assimilação. Ela falou da assimilação com o folclore e das narrativas que continham conceitos

demonológicos que eram rapidamente transmitidas de pessoa para pessoa, fazendo parte, assim, da esfera mental da época (Willumsen, 2013, p. 15). Do mesmo modo apontou Brian Levack, afirmando que as conexões entre magia e diabolismo derivaram dos escritos de teólogos e, ele relembrou que, a partir do século IV já havia argumentos de que a magia só poderia ser realizada por meio de um poder demoníaco (Levack, 1988, p. 8). É importante notar a associação dessa visão com as crenças folclóricas de cada região, o que dava um tom diferenciado e múltiplo, e observamos isso também nos casos estudados nesta pesquisa.

A bruxaria, segundo Levack, é um conceito cumulativo que, segundo Willumsen desembocou num constructo demonológico. Ela afirmou que essa composição insinuava que diversas pessoas se encontravam com o Diabo e praticavam a bruxaria. Muito disso foi associado às confissões de acusados, que geralmente correspondiam ao medo dos interrogatórios e ao medo entre os oficiais do clero, que temiam um exército oculto cúmplice do Diabo. A autora acrescenta que muitos pesquisadores enxergam o conceito demonológico de bruxaria como o cerne das perseguições europeias às bruxas e que as práticas eram diversas, por isso, ela recomendou que devemos entender a perseguição em relação aos fatores que engendrou e possibilitou a continuidade da perseguição, e para isso, a autora afirmou que as ideias que formam a doutrina demonológica foram centrais. (Willumsen, 2013, p. 7-8).

A demonologia teve um papel importante nessa construção. E como sabemos, os livros e manuais produzidos pela igreja, juntamente com os seus sermões, expandiu essa mentalidade. Obras como: *Practica Inquisitionis haereticase pravitatis, (*XIV), *Directorium inquisitorum,* (XIV), *Malleus Maleficarum,* (XV), *A Demonomania das Feiticeiras* (XVI), *Formicarius* (XV), entre muitos outros livros, documentos, tratados, bulas e afins, circularam, foram traduzidos para outras línguas e foram republicados, criando visões depreciativa das práticas de magia e das bruxas.

Hope Robbins em sua obra *The Encyclopedia Of Witchcraft & Demonology*, enumerou 33 títulos de tradados sobre demonologia, que foram publicados entre 1475 e 1540, incluindo livros alemães, espanhóis, franceses e italianos (Robbins, 1981, p. 145-147). Delumeau contou 16 títulos de vários países entre os anos de 1569 e 1647 (Delumeau, 1989, p. 248). Ou seja, não eram poucos os escritos que circulavam na Europa, inclusive o *Malleus Maleficarum*, mesmo sendo proibido na Espanha, teve 81 edições na Europa entre os anos de 1486 e 1669. A obra do Jean Bodin teve vinte edições

em quatro línguas. A de Del Rio foi reeditada quinze vezes entre 1599 e 1747 (Delumeau, 1989, p. 248).

Diante disso, fortalecemos a hipótese de que todo esse material produzido pela igreja tenha fortalecido o imaginário diabólico e se expandido por países europeus e países colonizados. E aqui, gostaríamos de deixar claro que não estamos abordando a influência da demonologia diretamente na caça às bruxas, como questionou Stuart Clark (2020, p. 13-17), que acredita que a demonologia não teve impacto direto, para ele talvez tenha sido ao contrário, mas ele analisa o fenômeno e nós, por outro lado, estamos analisando a construção do imaginário sobre a bruxaria diabólica, que circulou na Europa e atravessou o Atlântico, chegando até as terras brasileiras.

À medida que a crença de que o Diabo estava mais intimamente relacionada aos seres humanos, crescia com a mulher sendo considerada mais propensa às seduções do mestre, a representação da bruxa se solidificava, especialmente no final da Idade Média, com a caracterização diabólica ocupando um papel central nas mentalidades. De acordo com Jacob Grimm (1835), a atribuição do aspecto satânico às bruxas estava ligada à preocupação da Igreja Católica medieval em controlar as sociedades e erradicar qualquer heresia que pudesse representar uma ameaça ao poder eclesiástico. Essa abordagem serviu como base para a concepção de uma seita organizada de bruxas que adoravam o Diabo e também preservavam crenças populares do mundo pagão, sendo uma herança que contribuiu significativamente para a consolidação dessa ideia.

O pesquisador Joseph Hansen sugeriu que possivelmente o lugar que deu início a construção do estereótipo da bruxaria como uma seita diabólica foi no Alpes Ocidentais, na França, no século XV (Hansen *apud* Hutton, 2021, p. 319). Para Hutton, a referência mais antiga sobre a bruxa satânica vem das montanhas dos Pireneus: justamente a região que influenciou a Espanha e, consequentemente, Portugal. De acordo com o autor, em 1424, homens da região catalã da cordilheira foram convocados pelo conde local para atuarem contra moradores que seguiam às bruxas à noite em homenagens ao Diabo e alguns deles presos confessaram o “crime” incentivando a decisão de que qualquer pessoa condenada por atos semelhantes iria ser queimada na fogueira. Essa afirmação nos proporciona a base para a compreensão de que esse estereótipo não apenas atravessou diversas regiões da Europa, mas também alcançou Portugal e, consequentemente, o Brasil. O próprio termo "bruja", conforme indicado por Hutton, tem origens catalãs e remonta aos Demônios noturnos da Antiguidade, conhecidos desde a Itália até a Mesopotâmia, sendo acreditados como assassinos de crianças, chamados de *striges*

romanas. Pudemos ver que o denunciante Domingues Rodrigues denominou Sabina como "fina bruxa", de onde ele tirou esse termo "bruxa"? Segundo Hutton, à medida que, no século XV, a crença nessas reuniões se disseminava pelo norte da Espanha, o termo passava a ser associado às mulheres que frequentavam esses encontros, consolidando-se, assim, o termo em espanhol *brujas* (Hutton, 2021, p. 322) e em português *bruxa*.

Pau Castell Granados em seu artigo *"Wine vat witches suffocate children". The Mythical Components of the Iberian Witch* (2014), analisou o surgimento da bruxaria diabólica na Península Ibérica, partindo de uma pesquisa nos arquivos catalães, e chegou à conclusão de que o surgimento da caça às bruxas na região dos Pireneus data de 1420, e que isso ajudou a criar uma imagem mítica da figura da bruxa ibérica catalã, que posteriormente foi adotada nos reinos do norte da Península Ibérica e em tribunais seculares na França, na região fronteiriça com a Catalunha, onde começaram a processar mulheres por homenagearem o Diabo.

Hutton também cita que por volta de 1428 em Roma, houve a execuções de duas mulheres acusadas de matar crianças, sugando o sangue e seguindo ordens do Diabo (Hutton, 2021, p. 322). As regiões dos Pirineus, a Itália central, os Alpes Ocidentais e o leste da Espanha, estavam conectadas por frades que pregavam contra as heresias populares e reconheciam os perigos da prática da bruxaria. Essas acusações e o fortalecimento da crença nesses atos malignos repercutiu por toda a Europa em países como Alemanha, Itália, Espanha, França, entre outros. Hutton ressaltou bem sobre a reunião do conselho da igreja em Basel, no Alpes Ocidentais entre 1431-1449 que reuniu diversos autores como Nider, Feugeyron e George Saluzzo, que escreveram várias obras importantes. Outros escritores cristãos, que não eram da região alpina, participaram do conselho e escreveram diversos trabalhos autorais que propagaram a crença na conspiração de bruxas satânicas, gerando assim um compilado de obras de autores franceses, italianos, espanhóis e alemães que apoiaram a ideia (Hutton, 2021, p. 336).

Esse estereótipo da bruxa diabólica a partir da igreja também foi pesquisado por Norman Cohn, mas ele acrescentou a essa teoria o fato de que essa herança pagã estava ligada aos antigos romanos antissociais e aos elementos folclóricos da Antiguidade, que contribuíram para as representações da bruxaria. Além disso, ele afirmou que a magia cerimonial pode ter criado um ambiente para o movimento contra a bruxaria (Cohn, 1976). Outros autores, citados por Hutton, como Richard Kieckhefer e Carlos Ginzburg também se debruçaram sobre essa investigação e ressaltaram o fato de as tradições folclóricas terem influenciado no estereótipo da bruxaria. Os elementos folclóricos

considerados como substratos culturais amplos foram por Ginzburg considerados como xamanísticos, aparentemente baseado no conceito de xamã apontado por Mircea Eliade. Nesta pesquisa fizemos uma análise maior a respeito no capítulo cinco, mas é possível adiantar que, dentro dessa visão, é possível ver uma aproximação de indígenas que praticam a magia *Pajé* com esse conceito de xamanismo e de feitiçaria, ou seja, a "feitiçaria" de Ludovina e Sabina nada mais era do que substratos culturais "folclóricos" do mundo indígena.

Retornando para a figura da bruxa diabólica, autores como Steven Marrone deram ênfase no impacto da magia cerimonial e em como os religiosos enxergavam os Demônios. Wolfgang Behringer e Kathri Tremp reafirmaram a hipótese sobre a heresia ser o maior motivo da criação desse estereótipo, pois, segundo eles, os julgamentos de hereges nos Alpes Ocidentais foram transformados em julgamentos de bruxas satânicas. Já Richard Kieckhefer sugeriu que não existiu uma única construção imagética sobre a bruxaria, mas multiplicidades de mitologias e variações regionais que agiam diversamente diante de distintas circunstâncias (Hutton, 2021). Concordamos com o autor e acrescentamos que não há a necessidade de encontrar um único motivo para o surgimento desse estereótipo maligno da bruxaria, pois existem muitas variações regionais e temporais.

Numerosos pesquisadores se dedicaram a compreender a origem do estereótipo da bruxaria como algo diabólico. Para nós, não é necessário apontar apenas um motivo como suficiente, mas sim reconhecer diversas peças que, ao final, formam um mosaico. Sabemos que o fenômeno da bruxaria é amplo, diverso e se relaciona com o seu contexto. Então, é possível pensar que não apenas um fator tenha motivado a construção imagética da bruxa diabólica, mas uma variedade de impulsos. Alguns deles incluem-se aqui: (1) o temor da igreja em relação a uma seita "organizada" que representasse uma ameaça; (2) a demonização de práticas e crenças alheias à ortodoxia da igreja; (3) a visão estereotipada acerca do feminino, reforçando a ideia da suposta fragilidade das mulheres em relação ao Diabo; (4) a resistência das antigas crenças "pagãs", cujo caráter considerado "estranho" contribuiu para compor o universo maligno. Ou seja, a heresia, a demonologia e o paganismo podem ser o tripé que sustenta a construção da bruxa diabólica. Michael Bailey fundamentou a concepção da bruxa da era moderna como uma fusão, entendida pelo clero, da magia cerimonial da elite com a tradição de feitiços e o temor geral da magia maléfica, formando um construto demoníaco (Bailey, 1996). É, portanto, perceptível que existem diversos motivos que podem ter influenciado a construção dessa

imagem demoníaca sobre a bruxaria. É importante considerar que essa construção imagética sobre a bruxa diabólica também se deu por diversas confissões dadas sob torturas e que é crucial relativizá-las. Segundo Hutton, juízes levaram à fogueira pessoas que foram obrigadas a confessar e, também, aquelas que se recusaram a fazê-lo (Hutton, 2021, p. 330).

Muitas execuções foram impulsionadas por esse estereótipo da bruxa diabólica, que datam de 1424 entre os Pirineus e Roma até o último conhecido na Suíça em 1782. (Hutton, 2021, p. 342). Isto é, essa mentalidade perdurou ao longo dos séculos, experimentando momentos de intensificação e enfraquecimento na perseguição, mas mantendo uma visão negativa persistente em relação à bruxa e a todo universo atribuído a ela. Portanto, não surpreende que essa mentalidade tenha influenciado o Brasil durante o Período Colonial.

Segundo Hutton, nos Alpes e Pireneus, houve um riquíssimo composto de temas folclóricos nos processos de bruxaria, um deles relacionado à figura da *strix*, que era considerada um demônio feminino noturno que voava e matava crianças, representação esta vinda da Idade Média (ou talvez antes), que fundia a ideia de ave com a bruxa humana. Essa fusão imagética, segundo o autor, corroborou na formação do estereótipo da bruxa satânica da era moderna, surgido nos primeiros julgamentos da região dos Pireneus, onde a palavra *strix* estava relacionada à *bruja*, sendo transformada em *witch*. Fenômeno similar ao que aconteceu na Itália, onde *strix* passou a ser *bruxa* e deu origem ao moderno italiano *strega* (Hutton, 2021, p. 365). Em nosso estudo, também pudemos perceber que "temas folclóricos" foram enquadrados no que se considerou feitiçaria na cidade de Mairi Belém, no entanto, os termos vieram de fora.

Como já citado, o ponto relevante para nós, no contexto da construção da figura da bruxa diabólica, é que esse imaginário alcançou o Brasil, provavelmente originado dos países ibéricos, e exerceu influência nos casos de acusações e confissões relacionadas ao universo das práticas mágicas indígenas. Em grande parte, essas práticas eram frequentemente demonizadas a partir desse imaginário cristão propagado desde a Baixa Idade Média. Segundo Delumeau, abordando sobre os espanhóis: "tiveram a convicção de tropeçar por toda a parte, na América, no poder multiforme do maligno, mas não desconfiaram de que era seu próprio Lúcifer que haviam levado do Velho Mundo nos porões se seus navios" (1989, p. 262).

O norte da Espanha e da Itália, segundo Hutton, foram os berços da imagem da bruxaria relacionada ao mal e foi palco de muitos julgamentos. Em Veneza, por exemplo,

havia muitas confissões sobre pactos com Demônios e sobre os sabás das bruxas. Grupos de pessoas solicitavam a queima das bruxas e os clérigos liam os livros de demonologia que defendiam a caça às bruxas (Martin Ruth, 1989, p. 8-35, 135 *apud* Hutton, 2021, p. 375). Segundo Gunnar Knutsen, na Espanha e em Portugal, a jurisdição sobre os crimes de "superstições" ficou dividida entre a Inquisição, os tribunais seculares e os bispos. E essas superstições incluíam desde a viagem noturna das bruxas que adoravam o Diabo até a prática de feitiçaria e magia simples do cotidiano, assim como a invocação de Demônios. Esses atos supersticiosos foram punidos como desvios da fé católica. A maior investigação dessas áreas se concentrou nas mãos da Inquisição ibérica. Em Portugal, de acordo com Paiva, não houve a caça às bruxas. No entanto, segundo Knutsen, quase todos os arquivos dos tribunais seculares foram perdidos, mas as fontes e documentos como cartas indicam que há muita coisa sobre os julgamentos de bruxas em Portugal que nunca saberemos (Ksutsen, 2014, p. 168), dificultando o acesso a informações mais detalhadas sobre esse fenômeno. Essa informação nos leva a crer que a caça às bruxas em Portugal pode ter sido muito maior do que possamos imaginar e que devido a essa ausência, toda afirmação generalizada pode ser equivocada. Se a mentalidade em relação à bruxaria não estivesse tão arraigada em Portugal, não haveria motivo para que Pombal, ainda no século XVIII, encomendasse a tradução de dois livros que abordavam a ilusão e a inexistência da feitiçaria (conforme mencionado no primeiro capítulo) para o Português, especialmente em pleno Período Iluminista. Isso, no mínimo, indica que persistia a crença na eficácia das práticas de feitiçaria.

O fenômeno da caça às bruxas teve sua explosão no século XV e persistiu em maior ou menor grau até o século XVIII, mas a construção imagética da bruxa relacionada ao Diabo se enraizou no século XIII como pudemos ver. Assim, é possível perceber que esse imaginário da bruxa diabólica foi sendo construído numa longa duração e que se expandiu por diversas regiões. Isso posto, ressaltamos que a ideia central deste capítulo é que essa mentalidade construída na Europa, e especificamente na região ibérica, contribuiu para a construção da figura de Ludovina e Sabina como feiticeiras diabólicas em Mairi Belém, assim como para a sua criminalização. Essa construção (que ressaltamos não ter sido homogênea em sua totalidade) foi transmigrada do sistema religioso europeu e cristão para o Brasil com o intuito de legitimar e justificar a colonização de culturas religiosas de outros povos, que no caso desta pesquisa, são os povos originários. Reconhecemos que existem as diferenças e distâncias no tempo e espaço, assim como suas continuidades e rupturas, no entanto, esse estereótipo, ainda que com as suas

variações, não era natural das culturas indígenas encontradas no Brasil e foi possível perceber que esse imaginário foi estabelecido a partir da colonização da região por parte de Portugal. Não haveria outra explicação para a existência da descrição que o comissário do Santo Ofício frei Diogo da Trindade fez de Ludovina Ferreira em Mairi Belém, no século XVIII, por exemplo, se não fosse essa transmigração do estereótipo da bruxa para o Brasil e, além do comissário, pessoas comuns que a denunciaram relataram sua relação com o demônio. Relembremos que Ludovina foi descrita como uma mulher que fazia reuniões noturnas, voava a descampados, fazia vir a figura do bode, com quem coabitava, fazia pacto implícito com o Diabo e junto com suas discípulas, bailava e cantava em línguas estranhas. Essa descrição, como já dito nesta pesquisa, é muito similar ao que se entendiam como reuniões do sabá das bruxas ou, pelo menos, vários elementos são percebidos.

De acordo com Nogueira, para os inquisidores e doutores da igreja, o demônio atuava sobre as montanhas ibéricas para que os rituais tradicionais daquela região se mantivessem. Rituais que, no delírio demonológico dos juízes ou burburinhos das confissões coletadas nos interrogatórios franceses, convertiam-se em rituais do sabá. Além disso, ainda parafraseando o autor, as regiões dos Pireneus eram cheias de costumes tradicionais que poderiam ser interpretados dentro da visão demonológica (Nogueira, 2023, p. 473). Associação similar ao que aconteceu aqui no Brasil com os ritos afros e indígenas, que também foram vistos através desse filtro da demonologia.

Em Castela, região mais central da Península Ibérica, que exercia poder e controle sobre toda a Espanha, ocorreram alguns casos de bruxaria e a circulação do imaginário a esse respeito. Nogueira afirma que na província de Cuenca, em Castela, a Nova, encontra-se mais processos de bruxaria, o que o autor entendeu como uma resposta à migração de crenças devido a localização geográfica próxima aos Pireneus, região em que houve maior incidência da "caça às bruxas" a partir do século XV (Nogueira, 2023, p. 488-489). O autor acredita que o fenômeno da bruxaria e do sabá são inexistentes na região ibérica e que a crença em bruxas é uma preocupação ausente em Castela. Ele ainda afirmou que para o restante da Península Ibérica, conforme fosse se afastando da região fronteiriça com a França, a bruxaria e os sabás inexistem (Nogueira, 2023, p. 491-493). No entanto, o autor está se referindo à Baixa Idade Média, até século XV, o que, de alguma forma, apresenta-nos, ainda que embrionariamente, as raízes dessa bruxaria e suas enigmáticas reuniões.

Para pensar melhor essas raízes no século XV na região ibérica, consultamos o autor Pau Castell Granados, que citando outros autores, definiu que há três aspectos distintos em que ocorreu o fenômeno da bruxaria nesse século: o político, o linguístico e o cultural. Segundo ele, a região catalã, onde se teve notícias de caças às bruxas em 1424, foi liderada por autoridades seculares da região dos Pireneus. A região basca, onde se teve notícias apenas na metade do século, as mulheres passaram a ser processadas pelos juízes seculares de Navarra. E, por fim, a região castelhana, que mais tarde passou a ter pessoas acusadas de bruxaria, que aconteceu por meio de autoridades locais (Granados, 2014, p. 170). Ou seja, existe uma gama de registros que não fazem parte da documentação inquisitorial, sem falar nas que se perderam ao longo do tempo.

O autor aponta para o primeiro documento catalão que descreveu o crime de bruxaria, emitido em 1424 pelo conde e notáveis do vale do Pireneus. O documento foi um decreto legal contra "os enormes crimes cometidos recentemente contra Deus e o vale" por pessoas que faziam reuniões noturnas, renegando a fé, homenageando o Diabo – que era representado por um bode – raptando crianças e provocando doenças, infertilidades e mortes, que de acordo com o autor citando Padilha, tudo havia sido comprovado pelas confissões em tribunal. Além disso, havia a portaria que previa a morte na fogueira, o confisco de bens dos condenados e permitia a tortura (Granados, 2014, p. 176). Essa portaria atesta uma mistura de tradições sobre espíritos noturnos e condena o uso do veneno e da magia maléfica, assim como também, afirmava a existência de seitas heréticas e demonolátricas, que o autor entendeu como uma tripla fusão que marcou o nascimento do novo estereótipo da bruxa na região catalã. De acordo com ele, diversas portarias foram emitidas nessa época por autoridades locais do Principado, muitas vezes influenciados pelos sermões dos pregadores dominicanos, que solicitavam às autoridades uma ação contra os feiticeiros, adivinhos e afins (Granados, 2014, p. 177).

Granados afirmou, então, que parece que durante a década de 1420 surgiu um novo tipo de crime, especificamente nas regiões dos Pireneus, Alpes e os Apeninos Centrais, apresentando algumas particularidades regionais e componentes míticos, que amplamente documentados ao longo do processo, revelaram um padrão que reaparecerá nos tribunais catalães no século XVI e XVII (Granados, 2014, p. 178). A palavra bruxa, segundo o autor, surgiu pela primeira vez na documentação, na Catalunha no século XV, para designar pessoas que faziam parte de uma seita diabólica. Essa palavra começou a ser usada como insulto às mulheres nas regiões setentrionais do Reino de Navarra. A região basca também conheceu evolução semelhante, tendo a palavra "bruja" como hábito

até no noroeste da Península Ibérica. Granados também chamou a atenção para o caráter pirenaico do termo, que era associado ao universo mítico arcaico do norte da Península, de onde se espalhou pela região, chegando até Portugal (Campagne, 2008, p. 398 *apud* Granados, 2014, p. 170), avaliando a importância, mesmo faltando os processos judiciais, dessas menções. O que a nosso ver, alimentou a mentalidade ibérica.

A pesquisadora Nara Barroso Witzler, em seu Mestrado, investigou como a figura da bruxa foi retratada nos tratados demonológicos espanhóis nos séculos XVI e XVII. Ela analisou cerca de sete tratados[1] de autores católicos, a saber: Francisco de Blasco de Lanuza (1652); Martín de Castañega (1529); Juan de la Cerda (1599); Pedro Ciruelo (1551); Joseph de Jesus Maria (1601); Gaspar Navarro (1631). Segundo a autora, a bruxa existe nas obras desses autores porque ela era um ser presente e ativo em todas as esferas daquela sociedade (Witzler, 2021, p. 18). Dos tratados que ela analisou, o mais antigo foi o de Frei Martín Castañega de 1529, que a pedido do bispo, escreveu um tratado contra as superstições que assolavam a região desde o século XV. De acordo com Witzler desde de 1441 a heresia estava sendo perseguida na região, até que em 1466 o monarca Enrique IV de Castilha ordenou a perseguição à feitiçaria e à bruxaria que estavam acontecendo na província de Guipúzcoa. O tratado de Castañega chegou a ser traduzido pelo Frei franciscano Andrés de Olmos em língua nahuatl, na América, para dar apoio em seu trabalho de evangelização dos indígenas que habitavam a região da costa mexicana (Witzler, 2021, p. 24). Olmos declarou a existência de duas igrejas no mundo: a católica e a diabólica, um discurso notavelmente semelhante ao de Castañega. Essa semelhança é compreensível, já que Castañega trabalhou no País Basco no mesmo período em que Olmos estava ativo. Influenciado por Castañega, Olmos incorporou o discurso em suas investigações sobre os astecas, reaproveitando as ideias da demonologia como parte integrante de suas análises (Souza, 1993, p. 26-27).

[1] Francisco de Blasco de Lanuza. *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, de 1652; Martín de Castañega. *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la possibilidad y remedio dellas*, de 1529; Juan de la Cerda. *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*, de 1599; Pedro Ciruelo. *Arte de bien confessar, assi para el confessor como para el penitente*, de 1534. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útile y necessario a todos los buenos christianos*, de 1538. E *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útile y necessario a todos los buenos christianos*, de 1551; Joseph de Jesus Maria. *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, de 1601; Gaspar Navarro. *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*, de 1631.

Em seguida, temos os três tratados de Pedro Ciruelo (1534/1538/1551), um deles foi dirigido aos prelados e juízes eclesiásticos e magistrados, a quem cabia perseguir as superstições e feitiçarias, que segundo o autor, eram muito públicas na Espanha. As suas obras tiveram várias edições no século XVI, uma no século XVII e, por fim, uma no século XX (Ciruelo, 1538, p. 01 *apud* Witzler, 2021, p. 25-26). Essas obras tinham o objetivo de espalhar e moldar aquela sociedade, informando aos bons cristãos a matéria sobre as superstições e feitiçarias vãs, alinhadas com o inimigo.

Em 1599 o tratado do jesuíta Martín Del Río, um dos mais importantes tratadistas da Europa nesse período, veio à tona com o título *Disquisitiones Magicae*. Obra importante que foi republicada até o século XVIII e, além de ampliar a ideia da superstição e do pacto demoníaco, descreveu o sabá das bruxas com mais detalhes, chegando, a obra, a ser chamada por alguns historiadores de "The New Catholic Malleus". Nesse caso, o pacto passa a existir mesmo não sendo intencional (WITZLER, 2021, p. 57). No mesmo ano, temos o tratado do Frei Juan de la Cerda, que dedicou a última parte de seu tratado para falar de "outras" mulheres, dedicando-se às mulheres desviadas dos padrões comportamentais esperados da época, nessa parte ele dedicou um capítulo inteiro para falar das bruxas e feiticeiras. A figura que abre essa parte de seu tratado é visualmente uma bruxa – mulher velha, seminua, com um jarro e vapores mágicos. O tratadista afirmou que a palavra feitiçaria envolvia muitas formas de mulheres más, que são as bruxas, tendo algumas pacto com o demônio, algo perigoso (Witzler, 2021, p. 144, 202-205).

Por fim, temos o tratado demonológico do frei Francisco Blasco Y Lanuza, que em 1652 alterou a sua obra antiga devido aos casos demoníacos que assolaram o Vale de Tena em 1630. Lanuza questionou se há como saber se um remédio aplicado em doentes tem ou não invocação do pacto secreto com o demônio. Para ele quando há alguma diligência que não é por virtude natural, nem sobrenatural, há de atribuir ao demônio (Witzler, 2021, p. 76).

Os autores estudados por Witzler, geralmente se citavam, mostrando que essas discussões estavam vivas e essa mentalidade em constante solidificação e diálogo. Apesar do termo "sabá das bruxas" não aparecer nesses tratados, a ideia de reunião dos ministros do Diabo aparece em todas as obras estudadas pela autora (Witzler, 2021, p. 155). A bruxa ibérica, em termo gerais, reuniu características do demônio noturno que voava e invadia casas a busca de sangue, principalmente de crianças, além disso, outros malefícios caracterizavam a bruxa ibérica.

Alguns autores afirmam que a origem da figura da bruxa ibérica nasceu na região dos Pireneus e foi adaptada para outras zonas da península (Lisón, Campagne, Gari *apud* Granados, 2014), chegando, durante a Idade Moderna, até regiões como Languedoc, Ilhas Canárias e Portugal (Campagne, 2008, p. 387-388 *apud* Granados, 2014). Em outras palavras, a crença nessa figura diabólica difundiu-se, influenciando a mentalidade de várias regiões, conforme mencionado por alguns autores, abrangendo também Portugal.

Baquero Moreno analisou cerca de nove casos de mulheres acusadas de feitiçaria no sul de Portugal, no século XV. A maioria dos casos eram referentes a feitiços de amor e todas as acusadas tiveram perdão, desde que pagassem uma quantia. A maioria dessas mulheres foram presas, algumas fugiram da prisão e outras foram degredadas. Moreno observou que a maioria delas residiam em zona rural, afastadas dos centros urbanos (Moreno, 1985, p. 61-70), o que parece ter mudado nos séculos seguintes. Segundo Carlos Nogueira (2023, p. 494), temos notícias de que na capital do reino em Portugal 5 mulheres foram queimadas por bruxaria em 1559. Sobre esses casos, consultamos as descrições dos documentos realizadas por Yvonne Cunha Rêgo, uma série documental intitulada *Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses*. No documento sobre a queima dessas 5 mulheres no rossio de Lisboa, informa que a Rainha D. Catarina ao saber dos casos de bruxaria mandou fazer uma devassa e desta surgiram as confissões de 26 mulheres e 1 homem que foram presos, confessaram a prática da bruxaria e descreveram as reuniões com o Diabo. Dessas 27 pessoas, uma acabou sendo queimada por bruxaria (Rêgo, 1981, p. 13-21), ou seja, totalizando assim em 6 mulheres queimadas e as outras foram presas, sofreram degredos e açoites publicamente.

Pedro Paiva (1992) desenvolveu análises sobre as práticas e crenças mágicas nos séculos XVII e XVIII em Coimbra, o que nos demonstra que houve uma expansão, durante os séculos, da crença e das práticas relacionadas à magia, incluindo diversas acusações, ainda que de forma "rasa" no que se refere ao pacto diabólico e às reuniões noturnas. Isso atesta, para nós, que em Portugal existiu a mentalidade sobre a feitiçaria e o pacto diabólico, mesmo tendo poucos casos registrados no século XV, XVI e XVII, é perceptível que houve acusações, interrogatórios, punições e perseguição. As mulheres acusadas tiveram que suportar a má fama pública e cumprir com as punições que sofreram.

Em Portugal, de acordo com José Pedro Paiva, não houve uma tradição editorial dedicada à bruxaria, como aconteceu em outros países europeus. No século XVI, não houve publicações a respeito e no século XVII, dois tratados foram publicados: o *De*

incantationibus seu ensalmis, escrito por Manuel Vale de Moura em 1620; e o *Memorial e antídoto contra os pos venenosos que o demônio inventou*, escrito por Manuel de Lacerda em 1631. O autor considera que mesmo na Espanha, apenas cerca de 10 manuscritos foram publicados, quantidade superior à de Portugal. No entanto, o autor considera que isso não significa que não houve o debate sobre a bruxaria no país e que houve discussões a respeito, que sofriam influencias dos textos fornecidos pela Espanha. Além disso, os eruditos portugueses deixaram seus registros sobre o tema em variadas fontes como códigos legislativos, comentários dos juristas, tratados de teologia moral, manuais de confessores, catecismos e manuais dos párocos, sermões, tratados de medicina, processos inquisitoriais e nos escritos de padres missionários (Paiva, 1997, p. 17-22).

Possuímos informações acerca de uma carta atribuída a Dom Manuel, mencionada por Franquelim Soares (1993, p. 78), datada de 1496 e endereçada ao Arcebispo de Braga. Nesta carta, Dom Manuel teria comunicado que as autoridades locais deveriam proceder com a prisão de qualquer pessoa na região que cometesse o crime de feitiçaria (nota-se "crime"). No século XVIII, já tardiamente, o tratado intitulado *Arte de conhecer e confessar feiticeiras* foi publicado, escrito por Domingos Barroso, e dizia respeito ao delito de feitiçaria. Ou seja, os rumores negativos sobre as práticas circulavam, eram discutidas e registradas, mesmo que em menor grau e, percebe-se então, a influência da Espanha, como apontou Paiva. É, então, razoável pensar que esse movimento tenha influenciado a mentalidade popular e vice-versa, visto que há casos de bruxaria em Portugal e em terras colonizadas, o que comprova uma extensão dessa mentalidade.

Um dos tratados portugueses, escrito por Manuel Vale de Moura, abordava a questão das curas mágicas que deveriam ser vistas com desconfiança, pois precisava averiguar se estas não tinham origem diabólica. Já a obra de Manuel de Lacerda, defendeu a ideia de que as bruxas poderiam causar muitos danos e malefícios. Segundo Paiva, as obras demonstravam conhecimento apurado sobre a demonologia, mas, no entanto, não teve muita repercussão (Paiva, 1997, p. 25-35). A desconfiança que Manuel Vale de Moura registrou no seu tratado em Portugal, foi encontrada em Mairi Belém, um século depois, quando desconfiaram que as curas realizadas por Ludovina e Sabina poderiam ter origem diabólica, como vimos. Além disso, Moura também disse que mesmo os casos de cura por meio de palavras santas e orações da igreja deveriam ser suspeitos. Como vimos, a indígena Sabina usava de palavras da igreja em seus rituais de cura e, ainda assim, foi acusada por diversas pessoas e causou desconfiança dentre comissários da igreja.

Paiva assegurou que nos interrogatórios sobre bruxaria durante os processos inquisitoriais em Portugal, percebe-se que os juízes tinham perfeito conhecimento sobre a natureza da bruxaria e da feitiçaria. Ele chegou a essa conclusão a partir das fontes e autores que eram requisitados e faziam parte dos grupos eruditos portugueses. Encontra-se, segundo o autor, conhecimento a respeito do pacto diabólico, do sabá das bruxas, do voo noturno, da metamorfose das bruxas e seus poderes de causar malefícios. O pacto diabólico era o que mais se destacava nas discussões e nos documentos portugueses, pois havia uma preocupação em identificar a existência de um pacto, tácito ou explícito. E essa preocupação envolvia mais o âmbito individual ao invés do coletivo (Paiva, 1997, p. 38, 41). Percebemos a mesma preocupação da Inquisição em Visitações às terras brasileiras.

Assegurando a influência de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino nas escolas portuguesas, Paiva afirmou que pouco se teve influência dos tratados demonológicos europeus, pois ambos os autores citados acreditavam no poder espiritual do Diabo e suas limitações frente ao poder de Deus, então muito da presença de Demônios poderiam ser apenas ilusões (Paiva, 1997, p. 41-44). Se Paiva estiver certo, o que justifica a presença da preocupação e do medo das práticas que envolviam o Diabo em terras brasileiras? Como vimos, Ludovina e Sabina foram vistas com desconfiança e medo, elas foram descritas como uma ameaça para a sociedade. Se essa mentalidade "branda" a respeito do Diabo e das bruxas fosse algo generalizado em Portugal, precisaríamos de outro motivo para explicar a presença dessa preocupação em Mairi Belém, por exemplo. Seria uma justificativa apenas para a efetivação da catequização e a manipulação dos comportamentos? Fazia, essa perseguição, parte do processo de colonização e dominação apenas? Ou realmente, os padres e comissários do Santo Ofício estavam preocupados com as práticas de feitiçaria? Tentaremos responder a essas questões na terceira parte deste capítulo. Por hora, continuemos a analisar Portugal.

A produção literária portuguesa sobre o tema da bruxaria e da feitiçaria, de acordo com Paiva, estava muito ligada às práticas de magia conceituadas como superstições e delitos contra a fé católica. Estavam presentes as artes de adivinhar com grande destaque nesses textos e os malefícios que poderiam causar grandes danos (Paiva, 1997, p. 47-54). A distinção entre magia natural e magia diabólica, de acordo com Francisco Bethencourt em Portugal, "faz parte da tradição erudita cristã e está consagrado no *Elucidarium* de Bento Pereira" (Bethencourt, 2004, p. 171). Publicado em Évora no ano 1668, republicado em 1703 e 1744 com o título *Elucidarium Sacrae Theologiae Moralis*, a obra de Bento Pereira afirma que a magia natural é um método usado para fazer maravilhas

por meio de coisas naturais. Em contrapartida, a magia supersticiosa ou demoníaca, é uma espécie de método para fazer milagres com ajuda de Demônios. Bethencourt informa que a fronteira entre magia natural e diabólica era tênue e dependia dos processos de legitimação da igreja e da coroa. A prática de invocação de Demônios, de acordo com Bethencourt, era bastante recorrente em Portugal no século XVI (Bethencourt, 2004, p. 172, 178).

No que tange ao sabá das Bruxas, autores como Pedro Paiva (1997), defendem a ideia de que não houve caça às bruxas em Portugal e há também ausência do sabá. De acordo com o autor, foram raros os casos encontrados nos processos inquisitoriais portugueses que descrevessem esses encontros, mas a ideia de "ajuntamento" e "reuniões" apareceu principalmente no século XVI, já afirmado por Bethencourt (2004). Em relação aos voos noturnos, este esteve presente no imaginário da região da diocese de Coimbra, constatou Paiva (1992, p. 177-180).

Acreditamos que a mentalidade sobre isso permaneceu, desde os manuais demonológicos até às populações que eram contaminadas desse imaginário por meio dos sermões, púlpitos das igrejas, confessionários, questionários da Inquisição, autos de fé e catecismo (Paiva,1997, p. 150). Concordamos com Laura de Mello e Souza quando afirmou que entre o povo lusitano, a ideia de reuniões noturnas, o voo, as metamorfoses entre outros elementos, marcaram presença, mesmo de forma esparsa e desarticulada (Souza, 1993, p. 178).

Paiva, analisando as confissões em Coimbra, percebeu que são raros os casos de associação dos praticantes com o Diabo. No entanto, o autor constatou que na esfera dos interrogatórios, os juízes inquisitoriais apuravam nas denúncias essa relação, sempre buscando saber se havia a existência de um pacto com o Diabo. Ou seja, no âmbito mais popular essa relação não esteve tão evidente, tendo diferenças entre a visão das elites e a visão popular em relação à magia. Ainda assim, o autor considera que a presença do Diabo não estava, de forma generalizada, ausente da mentalidade popular e que se encontrava, de forma dispersa, a presença do Diabo e os elementos da bruxaria europeia (Paiva, 1992, p. 164-167).

O pacto com o Diabo encontrado nos relatos tanto em Portugal quanto em Mairi Belém, configura a presença dessa mentalidade tanto na esfera da elite quanto popular, pois essas esferas não eram separadas solidamente. Para o demonólogo Martín de Castañega, o pacto diabólico é a base de todo tipo de superstições e ele dedica boa parte de seu tratado demonológico às reuniões das Bruxas. O pacto tácito é quando a pessoa

não teve intenção, mas realizou algum ato, cujo resultado demonstra a ação dos Demônios (ou seja, práticas do âmbito popular, talvez folclórico, que não tinham a intenção demoníaca). Já o pacto explícito seria mais grave por renunciar a Cristo de forma intencional, por meio de palavras claras e formais, que invocaria o demônio sob qualquer forma corpórea, exigindo que os seus seguidores se entregassem de corpo e alma (Witzler, 2021, p. 41-42, 164-165). Em Portugal, dividia-se o pacto expresso e tácito, sendo o expresso quando se dá consentimento formal ao Diabo e o tácito, sem renunciar, a formalidade põe em prática o que os ministros do inferno ensinam (Bethencourt, 2004, p. 186). No Brasil, encontramos descrições sobre o pacto diabólico tácito e expresso e, geralmente, os autores que se debruçam sobre essas análises, referem-se ao pacto de acordo com os conceitos estabelecidos na Europa, ou seja, a visão sobre o pacto que se encontra no Brasil é um eco da demonologia europeia.

Outro eco encontrado, refere-se ao conceito de feitiçaria e bruxaria, que são nomenclaturas usadas para descrever casos europeus e que, aqui no Brasil, todo tipo de prática mágica folclórica acabou sendo incluso nesses conceitos, em maior grau pelos próprios comissários e pela igreja. É razoável pensar que esses conceitos se mesclavam. Em Portugal encontramos mais a palavra "feiticeira" sendo usada nas acusações e isso parece ter reverberado no Brasil, mesmo que se desconfiasse de pacto com o Diabo. Navarro (1631), um tratadista já mencionado, diferenciou a bruxa (quem realiza o pacto explícito com o Diabo) da feiticeira (quem realiza o pacto implícito com o Diabo). No entanto, segundo Witzler é possível notar que essa divisão não era engessada, nem dentro do próprio tratado de Navarro, e nem dos outros autores, não tendo dentro desses tratados demonológicos nenhum consenso ou significado estático (Witzler, 2021, p. 65).

Em resumo, muitos ecos da demonologia euro-cristã foram encontrados no Brasil, via ibérica. Sabemos que a Espanha exercia certa influência sobre Portugal e que a mesma pressionou para que a Inquisição Portuguesa[2] fosse estabelecida. Ainda que o tribunal de ambos os países estivesse direcionado aos cristãos-novos, foi por meio de seu estabelecimento que os casos de feitiçaria e bruxaria vieram à tona, pois a perseguição às heresias, de modo geral, também foi objetivo, mesmo que em menor intensidade. A Inquisição Portuguesa existiu entre os séculos XVI e XIX, buscando legitimar seu poder também sobre as terras colonizadas, e suas Visitações atingiram o Brasil do século XVI até o XVIII, além da presença constante de familiares e comissários, perseguindo os

[2] Portugal, pressionado pela Inquisição Espanhola, criou o Tribunal do Santo Ofício em 1536, objetivando perseguir os cristãos-novos que haviam fugidos da Espanha para Portugal.

desvios de fé, os quais incluíam as práticas mágicas. Tudo isso contribuiu para os ecos da demonologia no Brasil, onde percebemos resquícios dessa mentalidade principalmente entre os homens da igreja e do clero, que por meio da catequização, dos sermões e afins, contaminaram a população encontrada.

4.2 Os ecos do Diabo e da bruxaria no Brasil do Período Colonial

Quando Laura de Mello e Souza escreveu as suas obras *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986) e *Inferno Atlântico* (1993), deixou bem claro os ecos da demonologia europeia em terras brasileiras. De acordo com Souza, existia um fascínio do povo europeu nos séculos XVI e XVII pelo monstruoso e, a partir disso, os europeus somaram a ideia do homem selvagem, que foram acrescidos aos monstros (Souza, 1986, p. 53). Houve uma projeção do Demônio para o mundo desconhecido, que resultou na construção do homem "selvagem" como uma aberração, e obviamente ligado ao Diabo. Ronaldo Vainfas também abordou sobre essa demonização, ao analisar as Santidades, ele pôde notar que foram descritas pelos portugueses como festas verdadeiramente diabólicas, réplicas do sabá europeu, idolatrias heréticas e rebeldes (Vainfas, 1995, p. 14). Também encontramos relatos da demonização por meio do Ronald Raminelli, em seu artigo sobre *Eva Tupinambá*. De acordo com o autor, as descrições sobre a mulher indígena sofreram influências da mentalidade ocidental cristã, que se afastava da realidade, pois há estereótipos lançados sobre as indígenas (Raminelli, 2008, p. 25).

Ao chegar em terras brasileiras, os portugueses trouxeram consigo a sua visão de mundo, muito pautada em cima do terror diabólico. Esse "novo" mundo frequentado pelos portugueses passou a ser situado entre Deus e o Diabo, pois o território era entendido como uma extensão da metrópole e, mesmo Portugal tendo uma "rala" produção literária demonológica, essa mentalidade esteve fortemente presente entre os colonizadores, que contaminavam, de diversas maneiras, a mentalidade dos povos aqui encontrados, além de descrevê-los sobre essa égide. É perceptível a presença do Diabo e a figura da feiticeira, que faz pacto diabólico, em diversos documentos do Período Colonial. Vainfas, a respeito do deslocamento das forças malignas para o Brasil, afirmou: "prisioneiros da confusão entre céu e inferno, os europeus a reproduziram no trópico...trouxeram o demônio e, também, seus conflitos e dilemas religiosos que não tardariam a projetar-se em seus discursos e imagens acerca dos índios" (Vainfas, 1995, p. 63).

Analisando a relação entre o imaginário diabólico e o mundo luso-brasileiro numa perspectiva macroscópica, Souza afirmou que a demonologia é muito mais do que um conjunto de tratados sobre a perseguição à bruxaria, ela se expande por meio de muitas outras obras além de manuais de feitiçaria. Ela é encontrada em sermões católicos, nas pregações, na produção epistolar e tratadística – focada em descrever a natureza do continente americano – nos hábitos e nos costumes dos povos. De acordo com Souza, a demonologia deve ser entendida em associação com os textos de viagem do século XVI, que revelam uma perspectiva assombrosa sobre o "Outro". Ela também afirmou que o principal destaque da demonologia americana é o Diabo, atribuindo a ele a ideia de tornar tudo indomável e selvagem, conferindo à estranheza (Souza, 1993, p. 25-29). A América diabólica estudada pela autora citada, reunia um conjunto de elementos característicos dos colonizadores, que subjugava as culturas "estranhas", vendo nelas o inimigo e, a partir disso, justificava a imposição de seu credo, seus hábitos e sua visão de mundo, julgada como a única correta. De acordo com Souza, Dom João III esclareceu que a principal causa que o moveu a mandar povoar as terras do Brasil foi exatamente para que as pessoas que nela se encontrassem se convertessem à fé católica (Souza, 1993, p. 23).

Mas qual a influência da demonologia nas práticas encontradas no Brasil? Segundo Souza, desde o século XIV o pensamento erudito na Europa sentia a ameaça das cortes demoníacas. Por isso, formularam os seus temores num corpo doutrinário que conhecemos como demonologia. Com a "descoberta" da América, "a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre os conquistadores e colonizadores do novo mundo". A autora cita os cronistas e os especialistas como os missionários e os eclesiásticos, que traziam consigo sua cristianização e a ideia de que a evangelização da Europa expulsou o demônio para terras distantes como a América. A demonologia se relacionaria com a ideia do "Outro", pois a alteridade referida aqui, classificaria o "Outro" como ameaçador e detentor dos elementos negativos e isso fortaleceria ainda mais a demonologia, tendo se desdobrado nas cartas jesuíticas brasileiras. Essa tradição vinda da Europa ajuda a compreender a leitura que os jesuítas fizeram do Brasil (Souza, 1993, p. 24, 25, 32).

Sacerdotes, Pajés, xamãs, entre outros, todos, que eram responsáveis por serviços sagrados, foram associados a bruxos e feiticeiros, termo, que segundo Souza, foi cunhado no rastro da demonologia e na ideia de caça às bruxas na Europa. Nóbrega, por exemplo, descreveu os costumes indígenas como feitiçaria em seu livro *Informação da Terra do Brasil* de 1549. Diversos cronistas e eclesiásticos encontraram no Brasil a presença do

inimigo e descreviam as práticas mágicas utilizando suas concepções e terminologias demonológicas. A própria nomenclatura do território chamado de "Brasil", para vários religiosos, devido à sua cor, remetia ao Diabo e sua árvore infernal de pau vermelho que, depois roubou o santo nome "Terra de Santa Cruz" (Souza, 1993, p. 28- 31). Além disso, é possível encontrar nos relatos de denúncias e confissões no Brasil a presença dos pactos diabólicos, de práticas incluindo o cristianismo e de descrições que demonizavam práticas originárias, como vimos.

A mentalidade demonológica foi expandida para o Brasil e, além de descrever as práticas de magia sob uma égide negativa e criminalizada, contaminou a mentalidade dos povos aqui encontrados e de outros que vieram posteriormente. O Diabo passou a ser uma figura do universo colonial, partindo dos colonizadores e, muitas vezes, assimiladas pelos colonizados. Por isso, encontramos várias confissões de pessoas de diversas origens utilizando a palavra "Diabo" e registrando seus depoimentos nos documentos inquisitoriais e eclesiásticos. Como foi o caso do indígena Alberto, por exemplo, citado no capítulo um desta pesquisa, que associou Jurupari ao Diabo.

Souza também afirmou que houve uma troca cultural entre América e Europa. Para ela, os portugueses ao mesmo tempo em que interpretavam o Novo Mundo por meio de suas referências demoníacas, também incorporavam elementos específicos das culturas subjugadas. A bruxa, figura comum na Europa, teria um pé nas ritualísticas ameríndias e o outro nas africanas, não em seu misticismo em si, mas no âmbito imagético que lhe foi imputado a partir do século XVI (Souza, 1993, p. 14 - 18).

De modo similar, concluiu a pesquisadora Beatriz Couto, que publicou uma obra intitulada *A nudez como estigma: as imagens das bruxas e das indígenas tupinambás nos panfletos do século XVI*, e discutiu como a perseguição da Igreja Católica, relacionada à disseminação de imagens de nudez das indígenas tupinambá, desempenhou um papel na formação do estereótipo da mulher como bruxa má na Europa. Essas representações introduziram elementos como caldeirões, infanticídio, nudez, liberdade sexual e dança na figura da bruxa. A autora argumenta que, no século XVI, os europeus que chegaram ao Brasil levaram consigo para a Europa essas visões das indígenas, influenciando a criação de xilogravuras que alertavam sobre o perigo associado às mulheres retratadas como detentoras de liberdade sexual e de poderes sobre a vida e a morte. Os panfletos resultantes dessa disseminação, muitas vezes cantados para facilitar o acesso à informação pela população não letrada, contribuíram para a construção de narrativas prejudiciais. A autora destaca que a ampla circulação dessas imagens teve repercussões

negativas para as mulheres, perpetuando estereótipos de uma bruxa má. Essa disseminação desempenhou um papel significativo na formação de narrativas e representações que associavam às mulheres a certos poderes e comportamentos, frequentemente resultando em perseguições e discriminações (Couto, 2022, p. 22-57). Compreender esse contexto histórico e cultural é fundamental para analisar como essas representações moldaram a percepção e o tratamento das mulheres ao longo do tempo, assim como corroborou com a demonização.

Souza considera sugestivo o tema do canibalismo só ter surgido na iconografia europeia na segunda metade do século XVI e no século XVII, quando grandes pintores de bruxas, como Franz Fanzen e David Teniers iniciaram seus trabalhos. De acordo com a autora, o sabá ainda era pouco representado e passou, nesse período mencionado, a incluir o canibalismo, que foi atrelado a variados discursos e representações da época (Souza, 1993, p. 42). Em outras palavras, as imagens das tupinambá do Brasil, foram acrescidas às imagens das bruxas na Europa. Entendemos esse fato não como uma troca cultural em si, mas como uma subjugação negativa das imagens e práticas que acabaram enriquecendo a mentalidade sobre a bruxaria e, logo, criminalizando as práticas aqui encontradas.

A criminalização das práticas mágicas, via mentalidade demonológica, foi propulsora das diversas perseguições e acusações que aconteceram em Mesa Inquisitorial e, de forma menos formal, em confessionários de igrejas durante o Período Colonial, além de lançar um olhar negativo sobre os personagens. De forma geral, encontramos no Brasil, além dos textos de viagens e documentos católicos, descrições relativas ao Diabo nos documentos inquisitoriais em todas as Visitações do Santo Ofício no Brasil, seja partindo dos padres comissários ou das denúncias e confissões do próprio povo, que estavam imbuídos dessa mentalidade demonológica em algum grau.

Durante a primeira Visitação à Bahia, por exemplo, no final do século XVI, temos casos como o de Isabel Rodrigues, Maria Gonçalves, Paula de Siqueira, Mércia Dias, Maria Vilela, Catarina Fróes, Guiomar D'Oliveira, Antônia Fernandes, entre outras, que apareceram na documentação inquisitorial como praticantes de uma feitiçaria diabólica (Araújo, 2012, p. 46-47). Podemos encontrar muitos relatos a esse respeito, no século em questão, nos processos, nos Cadernos do Promotor e no Caderno de Confissões da Bahia, transcrito por Ronaldo Vainfas em 1997. Vale lembrar que muitas pessoas foram degredadas de Portugal para o Brasil e traziam consigo sua visão de mundo cristã e, também, suas práticas proibidas. Nesse período há um grande número de pessoas que

faziam denúncias e confessavam seus "delitos" que eram, em sua maioria, de origem portuguesa. Esses casos foram estudados por pesquisadores como: Lígia Bellini (1989), Nereida Soares Martins da Silva (2012), Marcus Vinicius (2014), entre outros.

No século XVII, temos conhecimento de cerca de 41 Cadernos do Promotor, que abordaram "crimes" de feitiçaria. Ao todo, são aproximadamente 108 casos durante o século em questão. Marco Antonio Nunes da Silva (2003) criou um índice sobre as práticas mágicas e feitiçaria, o que nos possibilitou esse conhecimento. Nesse período destacamos os casos de Maria Barbosa, Francisco Cucana, Ejria e Miguel, Dona Maria, Brígida Índia, Manuel João, entre outros, que compuseram esse mosaico mágico. Esse século é pouco estudado, mas citamos os trabalhos de Sulamita Pinto Lima (2020), Suzana Leandro de Melo (2010), entre outros.

No século XVIII temos muitos outros casos estudados por pesquisadores como: Danielle Regina Araújo (2016), Luís Rafael Araújo Corrêa (2017), Sá Mario (2009), Carolina Rocha Silva (2015), entre outros. Casos como o de Antonia Maria, Francisco Bahia, Margarida Borges, Domingos Álvares, Negro José, Ludovina Ferreira, Sabina, Alberto, Antônio e muitos outros ilustram o cenário desse período.

Esses casos citados a nível de exemplos, foram registrados porque em algum grau eles foram criminalizados, além disso, atestam os ecos dessa demonologia, visto que esses termos "feitiçaria e bruxaria", como bem ressaltou Souza, surgiram no rastro da demonologia e da caça às bruxas na Europa. A mentalidade sobre a feitiçaria e o pacto com o Diabo eram tão presentes que foram registrados, em parte, na literatura, nos documentos, em textos de viagens e, além disso, é perceptível nos relatos de pessoas que denunciavam e/ou se confessavam.

Muitos casos ocorreram nesse período e o que chama a atenção é o fato de que, mesmo nessa época, persistiam crenças nas práticas mágicas em Portugal, evidenciando um aumento na repressão. De acordo com Paiva, entre os anos de 1710-1759 observou-se o crescimento de processos relativos à magia e foi nesse período que os comissários da inquisição se expandiram, principalmente aqui no Brasil. O autor acreditou que esse aumento estava relacionado a repressão instaurada para os curadores (Paiva, 1997, p. 212-213). Percebe-se fato similar no Brasil do século em questão.

Os casos das duas mestiças escravas, Joana e Custódia de Abreu, no Piauí (1750 – 1758), analisados pioneiramente por Luiz Mott e, mais tarde, estudados por Carolina Rocha (2015), atestam a presença diabólica na mentalidade da população e a crença nas práticas. Segundo a autora, as duas escravas assumiram participar de encontros noturnos,

onde firmavam pactos com o Diabo, tendo o documento enviado aos inquisidores pelo Jesuíta Manoel da Silva, descrições similares ao sabá europeu.

Na vila de Curitiba, em 1763, ocorreu o caso de uma denúncia feita por Manuel Cunha Reis que acusava outras feiticeiras de terem lançado malefícios para a sua esposa e três irmãs, que segundo o denunciante, "sofriam de malefícios diabólicos", cujo discurso foi assegurado por cerca de 30 testemunhas, levando à prisão de oito mulheres, a maioria escravas e de origem indígena ou africana. Esse caso foi analisado pela autora Danielle Regina Wobeto de Araújo (2018).

Em Mato Grosso, no final do século XVIII, temos os casos de práticas de magia e feitiçaria usadas para cura e investigadas por Sá Mario, que intitulou seu trabalho como *O universo mágico das curas: o papel das práticas mágicas e feitiçarias no universo do Mato Grosso setecentista.* Baseado nas denúncias durante a visita de Bruno Pinna em 1785, o autor identificou 14 pessoas denunciadas por práticas mágicas e 23 pessoas por feitiçaria, sendo a maior parte dos grupos compostos por indígenas e africanos e seus descendentes (Mario, 2009, p. 325-344).

Muitos outros casos ilustram a presença de acusações sobre a feitiçaria e a visão diabólica sobre a mesma no século XVIII. Se o Diabo e sua influência estavam sempre presentes nos relatos e também nas práticas, isso indica que o Diabo viajou da Europa até as terras brasileiras, sendo agente ativo desde o século XVI, muito visto ainda no século XVIII. O Diabo Colonial, foi, portanto, "um subproduto de uma demonologia sistematizada na Europa", como afirmou Ronald Raminelli em seu livro *A imagem da colonização*.

4.3 A diabolização dos ritos indígenas em Mairi Belém: uma herança ibérica

Como vimos nos tópicos anteriores, temos uma forte influência dos países ibéricos sobre o Brasil, no que tange aqui, especificamente, à figura da bruxa/feiticeira[3] relacionada ao Diabo. Após compreender o processo de exportação do Diabo e os ecos da demonologia europeia no Brasil, é possível discutir e refletir sobre como essa ingerência demonizou e contribuiu para a criminalização do universo indígena, apenas por existir fora do mundo cristão e por ter cosmopercepções que o olhar europeu não

[3] Nesse período, parece que esses dois termos foram sinônimos. Como vimos, Sabina foi denominada como bruxa e feiticeira. Mas o termo bruxa apareceu raramente nos documentos analisados.

compreendia. Reconhecemos que essa herança não ficou intacta e que sofreu modificações ao longo do tempo e das mudanças espaciais. Queremos, contudo, apontar as diversas permanências sem deixar de lado a análise e o reconhecimento das rachaduras.

Os primeiros indícios de demonização das práticas de magia estavam presentes nos Editais da Fé publicados nas igrejas e ressaltados em sermões e missa. Os Editais e os sermões faziam parte de um conjunto de atitudes que impositivamente instalavam o medo, a desconfiança e o receio. Tanto é que, como vimos, muitas pessoas faziam denúncias com medo de serem excomungadas e por influências dos Editais afixados nas igrejas. Denunciava-se também para se livrar dos possíveis castigos e interrogatórios.

Outro indício da diabolização das práticas de Ludovina e de Sabina foi a presença de diversas denúncias catalogadas como "feitiçaria" e a preocupação da igreja em descobrir se a eficácia dessas práticas advinha da virtude dessas mulheres ou de pacto com o Diabo. Mas, como essas mulheres viviam de forma nativa e geralmente não se comportavam como as mulheres domesticadas e cristãs da época, logo acreditavam-se que elas não tinham virtudes, restando a elas a associação com o Diabo. Além disso, o fato de existirem documentos a esse respeito; de Ludovina ter sido presa; de várias reuniões com questionamentos sobre elas terem acontecido; e dos comissários enviarem cartas para os inquisidores em Lisboa informando sobre esses casos, no mínimo, atestam uma perseguição. É importante lembrar que todos os denunciados em Mesa Inquisitorial ficavam proibidos de sair da cidade e estavam, de certo modo, sendo vigiados, não somente pela igreja, mas também pela própria população imbuída da mentalidade que demonizou essas práticas.

A fiscalização de Ludovina, por exemplo, aparentemente se deu pelo fato dela adivinhar coisas futuras, de ter contato com os espíritos, de praticar seus rituais à meia-noite e da presença de elementos desconhecidos pela cultura cristã. Sabina, por sua vez, curava por meios que eram desconhecidos, mas acrescidos às palavras e gestos católicos, no entanto, desconfiavam-se de suas virtudes. Ambas mulheres se destacaram na sociedade por seus poderes e isso pode ter sido entendido, também, como ameaça pelos padres e comissários do Santo Ofício. Além disso, essas práticas com elementos da cultura indígena faziam parte de cosmopercepções que a colonização desejava combater, apagar e substituir.

No início do capítulo abordamos os três aspectos encontrados com frequência nas documentações analisadas nessa Tese que justificaram este capítulo, relembrando: (1) a forte presença de relatos relacionados ao pacto tácito e expresso com o Diabo; (2)

constante contato dessas praticantes com os espíritos, muitas vezes denominados de Demônios; e (3) descrições muito similares com o que se entendia por sabá das bruxas na Europa. A partir desses tópicos, nossa análise seguirá adiante, fundamentando-se nos casos estudados nos capítulos dois e três. Aqui, discutimos esses casos sob a perspectiva da teoria do eco da demonologia.

O inicial ponto de discussão refere-se à existência de narrativas associadas ao pacto, tanto tácito quanto explícito, estabelecido com o Diabo. Esse elemento foi bastante encontrado nas denúncias e cartas referentes a Ludovina Ferreira e a Sabina. Destacamos o Frei Diogo da Trindade, que acusou Ludovina de ter pacto implícito com o Diabo e escreveu uma carta endereçada aos inquisidores em Lisboa. João da Matta, denunciante, acusou Ludovina de ser feiticeira e presumiu que ela tinha pacto implícito ou explícito com o Demônio. Do mesmo modo, Portal de Aragão em sua denúncia a acusou de feiticeira com pacto explícito com o Diabo. Ele sinalizou, como vimos, que ela possuía um baú pequeno cheio de malefícios e um espelho que se comunicava as pessoas e era usado para perverter os homens. Na outra caixa ele afirmou que havia um instrumento que quando tocado, fazia aparecerem visões; ao som desse instrumento Ludovina cantava e fazia pacto com o Demônio. Constança Maciel também acusou Ludovina de ter "trato" com o Demônio.

Nota-se que Portal tem uma mentalidade euro-cristã sobre as práticas e nem possuía conhecimento da nomenclatura do instrumento, que já sabemos ser o maracá. Portal parece ter ouvido falar sobre Ludovina, mas nunca presenciou nada e fazia a denúncia baseada nos burburinhos que ouvia. Esse indício, portanto, leva-nos a crer que ele era branco ou era de ascendência portuguesa, estando desconectado das tradições indígenas. Entretanto, ao descrever vários elementos, interpretou-os como diabólicos, sendo que muitos desses elementos refletiam a perspectiva euro-cristã sobre a bruxaria. O Frei Diogo, Portal e João da Matta, aparentemente estavam bastante familiarizados com os termos "pactos implícitos e explícitos" com o Demônio, ao contrário de Constança Maciel, que apenas mencionou "trato" com o Demônio, demonstrando, assim, um superficial conhecimento.

Em relação a Sabina, encontramos diversos relatos sobre o pacto diabólico. Manoel da Rosa, por exemplo, declarou que Sabina não tinha virtudes e ele julgava todas as suas obras como pacto tácito com o Demônio. Do mesmo modo, afirmou o Capitão João da Cunha. Além deles, o Reverendo Padre João Antônio de Gois declarou que Sabina tinha pacto tácito e explícito com o Diabo e que o Demônio falava através da boca

dela e que tudo o que ela realizava – as curas, no caso – eram feitas por meios diabólicos. Francisco Xavier, em seu depoimento, também julgou Sabina e suas ações como meios diabólicos e não por virtudes.

A desconfiança em relação de onde vinha o poder de Sabina era grande entre os cristãos, principalmente padres e comissários. Em depoimento Vicente Xavier de Castro também afirmou a desconfiança em relação a Sabina ter pacto tácito ou expresso com o Demônio. De forma distinta, declarou Gregório Antunes, que não citou o pacto, mas afirmou que entendia os feitos de Sabina como coisas do Demônio. Além dele, o Sargento-Mor Antônio Rodrigues Martins declarou não saber se as obras de Sabina eram coisas de Deus ou do Diabo, mas que ele tinha uma inclinação para pensar ser algum tipo de pacto.

Após interrogar diversas pessoas, o Comissário Caetano Eleuterio concluiu que as obras de Sabina eram oriundas de pactos diabólicos. Manoel de Souza, por sua vez, disse que Sabina usava de arte diabólica e foi Domingos Rodrigues quem a denominou como "uma fina bruxa e feiticeira". Manuel da Costa afirmou que Sabina era uma "insigne feiticeira" e o comissário Manuel do Coutto declarou que para uns, Sabina tinha virtudes e para outros, sua arte era diabólica. Um dos depoentes que via Sabina como uma mulher de virtudes era Raymundo Betencourt, que foi o único perante os questionamentos que expôs não ter má opinião de Sabina e ainda afirmou que ela tinha virtudes por ter nascido com uma cruz no céu da boca e que ela não era uma mulher má procedida.

De maneira geral, parece evidente que a maioria dos depoentes estava ciente dos pactos e do tipo de pacto que era realizado. No entanto, é crucial observar que a maioria deles era de origem portuguesa e devotos da fé. Em contraste, nos documentos que abordam o auto sumário do cafuzo Jacinto de Carvalho, observa-se uma notável discrepância. Das oito testemunhas, a maioria era composta por indígenas que relataram escassos detalhes sobre pactos. Alguns deles, no entanto, mencionaram práticas diabólicas ao descreverem os feitiços de Sabina. Isso sugere que, em certo grau, esses indígenas estavam impregnados dessa mentalidade demonológica, mesmo que não estivessem plenamente conscientes da especificidade dos pactos.

Sobre o pacto com o Diabo, informados nas acusações de Ludovina e Sabina, sabemos que a lógica teológica e filosófica na Espanha já havia incluído a ideia de pactos tácitos e implícitos nas definições de superstições, porque elas estavam além da bruxaria, podendo estar dentro do universo da nigromancia. O tratadista Ciruelo afirmou que muitas pessoas recorrem às superstições para sanar algum mal e, portanto, existem duas

categorias de busca: aquelas que possuem virtudes naturais para curar; e que não possuem virtude nenhuma. No entanto, o autor incluiu as superstições na segunda categoria, que é a de não possuir virtudes de cura, sendo o resultado positivo indicação de intervenção de demônio (Witzler, 2021, p. 50).

Lembremos que Ludovina fazia seus rituais, segundo as denúncias, por volta da meia noite, em lugares afastados e escuros. Coincidências ou não, em Portugal, a invocação de Demônios acontecia no campo entre às 22h e a meia-noite. Geralmente afastado de casa pelo motivo de evitar que os ritos pudessem causar algum dano à família (Bethencourt, 2004, p. 182). Esse fato comum às realizações de Ludovina, pode ter contribuído para a demonização de suas práticas. Outro fato semelhante são os redemoinhos, ventos e vozes que aconteciam durante os rituais de Ludovina. De acordo com Bethencourt, o demônio, em Portugal, é frequentemente manifestado por vozes e zunidos, redemoinhos de ventos e vapores de enxofre e quando assume a forma física, geralmente está na figura de um bode e a coabitação com ele é frequente nos processos em Portugal, em que aparece muitos casos de ajuntamento carnal com o demônio (Bethencourt, 2004, p. 182-184). Outro fato que parece ter prevalecido nas mentes dos comissários ao dizer que Ludovina fazia vir o Diabo na figura do bode para coabitar com ela.

Como mencionado anteriormente, a natureza específica dos pactos com o Diabo foi examinada nos manuais demonológicos espanhóis, analisado por Nara Witzler e citados neste capítulo. Além disso, em Portugal, a preocupação inquisitorial residia em determinar a presença ou ausência de pactos. Isso evidencia uma ligação entre a mentalidade demonológica euro-cristã ibérica e, em certa medida, o contexto colonial luso-brasileiro, corroborando a observação previamente feita por Laura de Mello e Souza.

O segundo ponto da nossa análise está relacionado ao contato dessas praticantes com espíritos que foram identificados como Demônios. Josefa Florida ao denunciar Ludovina para o Comissário Manuel Coutto, além de chama-la de feiticeira, afirmou que Ludovina fazia descer Demônios, com os quais conversava. Luísa de Jesus, além de intitular Ludovina como uma "Insigne feiticeira", igualmente a Josefa, também descreveu os espíritos como Demônios. João da Matta, ao descrever os rituais praticados por Ludovina e companhia, afirmou que os cantos, com danças e o maracá faziam descer Demônios. Ou seja, um rito indígena que evoca Demônios? Na denúncia de Inês Maria, vimos que ela associou os Pajés aos mestres da feitiçaria e os indígenas aos Demônios e se referiu às práticas como "superstições e diabruras". Há uma incongruência aqui, visto

que os Demônios eram personagens que residiam na mentalidade cristã e não faziam parte do universo indígena. É possível, portanto, identificar uma certa "aproximação" que demonizou os espíritos evocados pelos indígenas.

A própria Ludovina parece ter feito essa associação, talvez para se fazer inteligível. Percebemos isso na denúncia de Constança Maciel que afirmou que Ludovina disse, ao descobrir o feitiço da cabeça de cobra com pimenta na boca, que os Demônios haviam informado por meio de um sonho. No entanto, temos dúvidas em relação a essa afirmação, não sabemos se essas palavras foram realmente ditas por Ludovina, ou descritas por Constança em sua denúncia, ou ainda "traduzida" no documento pelo escrivão.

No primeiro documento examinado no segundo capítulo, relativo ao caso contra João Alvares e que menciona Ludovina, deparamo-nos com a descrição de um indígena residente em sua roça, considerado um feiticeiro capaz de invocar Demônios por meio de vozes estranhas. Esse indígena é Antônio Oleiro, que habitava o sítio de Ludovina e, juntamente com ela, realizava práticas de magia *Pajé*. A nossa pesquisa sugere que esses espíritos, denominados Pajés pelos indígenas, foram associados aos Demônios pelos cristãos, referindo-se a vozes do além e aos "medianeiros", conforme expresso por Ludovina. Durante os rituais, tais entidades surgiam para fornecer orientações e responder aos questionamentos. Ludovina declarou a Domingos da Silva Telles que ela mantinha comunicação com as almas do outro "mundo" e, para Luíza, disse que esses espíritos eram bons medianeiros. Em outras palavras, esses espíritos não eram entendidos como Demônios pela cultura indígena, pelo menos não até a imposição cultural e religiosa da colonização, que ao associar os espíritos aos Demônios, criminalizou as práticas.

No caso da indígena Sabina, pelo menos nos documentos que nos debruçamos, não há relatos de espíritos sendo denominados como Demônios. As práticas de Sabina eram distintas das de Ludovina, acreditamos que por isso não se ouviu falar que ela "descesse Demônios". Mas o pacto com o demônio foi bem relatado nas denúncias, como vimos acima, assim como os casos de curas e adivinhações realizadas por ela. Para Ciruelo a adivinhação significava pacto implícito com o demônio para saber do futuro e, segundo ele, o emprego de palavras para curar doenças sem uso de remédios e o uso de amuletos estavam dentro do que conhecemos por feitiçaria (Witzler, 2021, p. 52).

O terceiro ponto a ser analisado envolve os elementos do sabá. O Comissário Frei Diogo da Trindade, como visto, em carta aos inquisidores, descreveu Ludovina como uma mulher que tinha discípulas, que juntas faziam viagens noturnas a descampados para

realizar pactos implícitos com o Diabo. Essa descrição, engloba dois pontos de nossa análise: a do pacto, visto acima e, os elementos similares ao sabá das bruxas, também visto neste capítulo. As mulheres que viviam na mesma roça de Ludovina, foram entendidas como discípulas, dando um caráter coletivo aos rituais. As viagens noturnas a descampados para realizar os pactos são características encontradas na Espanha, principalmente no século XVI, como vimos. Sobre o voo noturno, que supostamente Ludovina praticava, há uma hipótese levantada por Ginzburg de que o voo poderia estar relacionado com uma cultura antiga folclórica indo-uraliana, enquadrada no mito xamanístico de viagem das almas ao "mundo" dos mortos (Ginzburg, 1966, p. 52 *apud* Bethencourt, 2004, p. 196). Seria o "voo" noturno uma característica similar em diversas culturas ou a mentalidade a respeito dele foi expandida a ponto de ser encontrado em diversas regiões?

Outros elementos foram encontrados na denúncia de João da Mata, que acusou Ludovina e companhia de possuírem gordura humana para passar no rosto, utilizando um dedo humano. Ele ainda relatou que ela possuía pós diabólicos e umas raízes plantadas de feitiço de uma criança. O uso de gordura humana e de feitiço com crianças só foi citado por ele. Esses dois elementos estavam muito presentes nas descrições sobre bruxa na Espanha, que se untavam com gordura humana para fazer a viagem noturna e que matavam crianças para suas feitiçarias, como vimos anteriormente. A morte de crianças pelas bruxas também foi relatada nas confissões de 27 pessoas presas em Portugal, na devassa da Rainha D. Catarina, em 1559, já citada neste capítulo.

Embora a palavra sabá não foi referida no documento, assim como também era quase ausente na Península Ibérica, a referência a essas reuniões de bruxas fica bastante evidente. Então perguntamos: como esse imaginário ibérico do século XVI, conseguiu resistir ao tempo e ao espaço, respingando em Mairi Belém do século XVIII? Segundo Souza muitas figuras do imaginário europeu, como o sabá das bruxas e seus elementos característicos vieram de Portugal e se mesclaram, numa longa duração, a algumas referências especificamente brasileiras, como as danças de origens indígenas e africanas, as figuras do folclore, a linguagem e a fauna local. Além disso, afirmou a autora que os europeus desenterraram seus Demônios no século XVI e os encontraram na cultura asteca, incas ou tupinambá fazendo com que pertencessem ancorados na tradição demonológica (Souza, 1993, p. 195). Acrescentamos que o fato de os indígenas entrarem em contato com os espíritos e exercerem seus poderes mágicos, também foi um fator para prolongar

esse imaginário em Mairi Belém, pois como vimos, suas práticas foram associadas ao que se entendia em Portugal como coisas do Diabo.

Algumas rupturas também foram identificadas em nossa análise. A primeira é do termo "bruxa" que raramente apareceu nos documentos; a segunda refere-se à rala citação de crianças envolvidas nas feitiçarias, o que era bem comum na região espanhola; a terceira indica que a nomenclatura sabá também não foi encontrada, apenas elementos dele; e por fim, poucos casos amorosos foram relatados, e essa foi uma realidade muito presente em Portugal e também na Bahia do século XVI.

A partir disso, é possível pensar que essa mentalidade e esses ecos demonológicos não chegaram intactos ao Brasil, pois tiveram suas rachaduras e novos elementos foram acrescidos. Na região de Mairi Belém, encontramos muitos elementos indígenas que nunca se quer foram mencionados na Europa e que não havia referentes no imaginário cristão: como o uso do maracá, a cura por meio das fumaças de tabaco, o uso do cachimbo, entre outros elementos que conferem a essas práticas um distanciamento das reuniões das bruxas na Europa e um certo ineditismo mágico.

A bruxa que come ou mata crianças, muito presente na mentalidade espanhola, também foi raríssima nos relatos encontrados nas terras mairi belenenses. Apenas um depoente citou feitiços com crianças, que ele nem presenciou, era apenas um burburinho, diga-se de passagem. Outra ruptura que para nós ficou evidente, foi a presença majoritária de mulheres nos casos de feitiçaria na Península Ibérica. É possível perceber que na Espanha e em Portugal, a maioria das acusadas de bruxaria/feitiçaria eram mulheres, no Brasil, de forma geral, também.

A Tese do pesquisador Marcus Vinicius Reis (2018), intitulada *Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595),* ilustra claramente essa questão, demonstrando que, em certo nível, ocorreu a caça às bruxas em Portugal, mesmo que em escala micro, e que a maioria dos casos envolvia mulheres. Reis analisou 13 mulheres, todas acusadas de pacto diabólico em Portugal no século XVI. O autor também corrobora essa hipótese ao examinar a Bahia do século XVI em sua Dissertação de Mestrado e em seu livro intitulado *Descendentes de Eva: práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América Portuguesa (1591-1595),* cujo tema foi semelhante à nossa Dissertação de Mestrado já citada (2016), defendida posteriormente, mas que confirma a hipótese do autor. Em contraste, no contexto de Mairi Belém, tivemos um número específico de homens e mulheres acusados de práticas mágicas, sendo a

maioria homens. Embora não acreditemos que tenha havido mudanças significativas na mentalidade em relação à mulher e ao Diabo, reconhecemos uma peculiaridade regional nesse aspecto, observando que nas culturas indígenas, os Pajés eram, a maioria, predominantemente homens, talvez esse sendo o motivo do contraste. Mas, ao mesmo tempo, constatamos mulheres praticando aquilo que os homens Pajés também praticavam.

Em resumo, como observamos, em Mairi Belém identificamos o que podemos chamar de influência gradual da mentalidade demonológica euro-cristã-ibérica, mesmo que de maneira lenta, dispersa e, talvez, localizada. Essa presença torna-se notável quando percebemos que o ápice dessa colonização ocorreu no século XVIII, e a localização geográfica e amplitude da região não favoreceu uma disseminação rápida. O Diabo deixou sua marca nas mentalidades, principalmente entre a população cristã que estava inserida nos centros da colonização, incluindo indígenas presentes nesses locais. É possível que essa mentalidade não tenha abrangido toda a extensão da região amazônica, pelo menos não nesse período, dada a vastidão do território e a limitada presença da população portuguesa para abraçar uma missão tão ampla. Além disso, podemos encontrar até os dias atuais, crenças, cultos e costumes de povos que sobreviveram à colonização na região. É importante considerar que os indígenas não eram passivos a tudo que lhes era imposto e que houve diversos tipos de resistência. No entanto, na cidade e seus arredores, podemos identificar uma conexão entre o imaginário demonológico, com suas permanências e rupturas, e o universo mágico descrito nos documentos inquisitoriais. Isso evidencia que muitas práticas foram criminalizadas, e embora os acusados não tenham enfrentado as grandes fogueiras e nem forcas, muitos sofreram de alguma forma com a intervenção dos padres comissários do Santo Ofício e, também, da população.

A equipe cristã, composta por padres, comissários, inquisidor e freis, além da população cristã, adotou em seu discurso a elaboração da construção do Diabo conforme estabelecido pela doutrina cristã em seus estudos demonológicos. Com essa visão, desqualificaram as novas experiências religiosas que entraram em contato. Souza sugere que é plausível considerar que o discurso repressivo destacou a figura do Demônio das práticas mágicas, alterando assim o seu significado (Souza, 1986, p. 86), tornando para nós pesquisadores um grande empecilho no estudo dessas cosmopercepções. Essa herança da demonologia ibérica exerceu uma influência significativa no contexto Mairi-belenense colonial, desempenhando um papel crucial na formação da mentalidade religiosa e social no Brasil do Período Colonial (até a contemporaneidade), sendo

notáveis nos casos analisados nesta Tese e em muitos outros trabalhos investigativos. Mas que, de certa forma, como um véu, cobriu as práticas, afastando-nos de sua realidade.

Durante os séculos iniciais da colonização, a Igreja Católica, juntamente com o Tribunal do Santo Ofício, desempenhou um papel central na disseminação dessas ideias oriundas da demonologia europeia, particularmente, ibérica. Conforme visto, as práticas inquisitoriais portuguesas, por exemplo, enfatizavam a identificação de pactos demoníacos para reprimir a suposta bruxaria e em Mairi Belém para suprimir as crenças e práticas do universo indígena. Esse foco na detecção do pacto diabólico foi transferido para o Brasil do Período Colonial e corroborou, em algum grau, para a modificação e criminalização das práticas indígenas. A esse respeito, temos dois questionamentos a fazer: a diabolização das práticas tinha o objetivo de justificar a catequização e a colonização ou os católicos portugueses acreditavam na força do Diabo e temiam as práticas de magia mesmo em pleno século das luzes? Seria uma estratégia para "correção" dos hábitos indígenas? E em que grau a demonização e criminalização desses atos modificaram as operações mágicas indígenas?

Difícil ter uma resposta concreta, no caso da primeira pergunta talvez tenha sido os dois, não necessariamente precisamos de apenas um único fato motivador, ambos podem ter confluído nesse contexto para colaborar com o objetivo da colonização. Independente dos motivos, o fato é que a aplicação da demonologia no Brasil é visível nos documentos, nos quais os acusados eram incriminados por supostamente terem pacto com o Diabo. O resquício desse pensamento moldou a maneira como a sociedade interpretava os eventos mágicos ou as adversidades, muitas vezes, atribuindo-as a intervenção demoníaca passível de castigos e supervisão.

Sobre o segundo questionamento, em relação a Ludovina, acreditamos ser razoável pensar que suas práticas não sofreram tantas modificações. Apenas alguns elementos foram acrescidos e, talvez, algumas nomenclaturas com o intuito de tornar aqueles atos mais compreensíveis. Já no caso de Sabina, é possível inferir uma modificação profunda, em que as práticas que eram indígenas passaram a ter elementos cristãos. Ademais, a demonologia ibérica também contribuiu para a construção de um estereótipo negativo das práticas de magia *Pajé* e de seus praticantes, gerando preconceitos a respeito delas, divulgando como diabólicas e alimentando o medo, a desconfiança e causando impactos negativos na vida dos praticantes que foram acusados.

Por fim, de acordo com as observações de Souza (1993, p. 181), essa transposição do imaginário envolve alguns equívocos que aqui acrescentamos às nossas reflexões: o

primeiro é que essa visão é como se as crenças indígenas tivessem tradição sabática e demonológicas próprias e, o segundo é que tudo que se viu em Mairi Belém e foi associado a mentalidade cristã derivam, portanto, da Europa indicando sua longa duração e vigor. No entanto, a Europa não é o centro do mundo e não podemos colocá-la como tal e nem enquadrar as variadas práticas indígenas em sua cosmovisão.

O que vimos aqui foram constantes negociações e adaptações para resistir ao contexto colonial. Entender essas práticas por esse viés eurocentrado e dar continuidade às descrições feitas nos documentos, imbuídas dessa mentalidade, é um erro histórico, válido apenas, a nosso ver, como uma apropriação de oposição e resistência. É relevante destacar que o discurso presente nas fontes foi resultado de uma perspectiva europeia, caracterizada por uma racionalidade teológica e demonológica. Esse discurso falava mais sobre os europeus do que sobre os "outros", ou seja, eles descreviam mais sobre si mesmos e sua visão de mundo. Isso evidencia que as informações fornecidas sobre os indígenas, desde o século XVI até o período em estudo, refletem a concepção de mundo enraizada na religiosidade cristã. A nosso ver, esse discurso pode ser interpretado sob outra ótica. Com certeza, se a história tivesse sido registrada pelos indígenas, elementos distintos viriam à tona. As culturas indígenas aqui encontradas tinham suas próprias cosmopercepções e foi equivocado associá-las ao Diabo europeu e criminalizar as suas práticas. Mesmo diante das dificuldades com as fontes apenas europeias, é possível analisar aquilo que está opaco, possibilidade apresentada pelo Ginzburg, que afirmou que quando "a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la" (Ginzburg, 1989, p. 177), desde que examinemos as fontes com a devida atenção e com a consciência de que elas transmitem uma visão europeia e cristã de mundo e isso nem sempre é compatível com quem estava no outro lado da Mesa Inquisitorial, neste caso, os indígenas. Contudo, se as práticas indígenas não eram em sua originalidade diabólicas, o que eram, então, as práticas que Ludovina e Sabina realizavam? Esse é o tema que discutiremos no próximo capítulo.

5 OS ESTUDOS DE CASOS E SUAS PROBLEMATIZAÇÕES

No capítulo anterior, exploramos como as práticas mágicas indígenas foram interpretadas e documentadas através do filtro cristão, resultando em uma representação negativa, demonizada e considerada criminosa. Observamos uma exportação da demonologia da região ibérica, via Portugal, para o Brasil, especialmente em Mairi Belém, onde o cristianismo exerceu uma influência significativa sobre a mentalidade mágica e religiosa local. Analisar essas práticas por uma perspectiva diferente é uma tarefa complexa, dada a nossa tendência de ver o mundo através do filtro ocidental moldado por nossa educação e cultura. Esse desafio destaca a necessidade de reconhecer o quão ocidentalizada é nossa visão de mundo e como isso pode ter prejudicado e restringido outras formas de perceber a realidade. Há um certo eurocentrismo no olhar ocidental e também na historiografia. Assim, torna-se essencial reconhecer a existência de diversas cosmopercepções que coexistiram simultaneamente, cada uma delas com suas próprias formas de conceber a realidade. Sem aplicar juízo de valor, é perceptível que nenhuma dessas perspectivas pode ser considerada como correta ou incorreta, melhor ou pior. É com essa visão que gostaríamos de analisar e discutir as problematizações que surgiram a partir das práticas mágicas investigadas.

A partir dos casos analisados, surgem algumas indagações: quem eram as pessoas escondidas por trás das imagens de feiticeiras na narrativa dos documentos? Quem seriam elas sem o filtro do cristianismo? Afinal, então, o que seriam as práticas realizadas na cidade de Mairi Belém por Sabina e Ludovina? Seriam práticas de pajelança, xamanismo ou feitiçaria? Esse universo mágico na cidade do século XVIII era completamente híbrido? E se entendemos essa região como plural, qual conceito melhor denominaria a Amazônia e a América “Portuguesa”? Uma América indígena, híbrida? Ou uma América Plural? Belém colonial, plural ou Mairi plural?

Com o propósito de responder a essas indagações, este capítulo buscou explorar as problemáticas que surgiram a partir das análises dos estudos de caso examinados. É fundamental destacar a diversidade dos casos, cada um fornecendo respostas distintas. Essa diversidade observada revelou a complexidade do tema, evidenciando a impossibilidade de oferecer respostas generalizadas e/ou verdades absolutas.

O enfoque, então, repousou sobre a discussão de temas relacionados à historiografia, questionando verdades e conceitos uniformes propostos por outros

pesquisadores. Dessa forma, este capítulo visou enriquecer a historiografia, propondo novos debates e oferecendo novas reflexões para os temas, especialmente no contexto da História do Brasil no Período Colonial (Brasil plural) e da Nova História Indígena, ao apresentar novas interpretações, perspectivas e desafios que não se limitaram a este trabalho, mas que foram impulsionadas por ele.

No tópico um, discutimos as diferenças entre os conceitos de pajelança, xamanismo e feitiçaria e, a partir disso, elaboramos respostas hipotéticas para as nossas indagações citadas. Questionamos, também, se esses conceitos são ou não apropriados e quais seriam os melhores termos para denominar as práticas aqui estudadas. Além disso, buscamos uma denominação ou denominações mais próximas dos praticantes de magia no contexto de Mairi, invés de sobrepor conceitos alheios de outras localidades e culturas a eles.

No segundo tópico, abordamos o hibridismo cultural, um conceito frequentemente utilizado por pesquisadores para descrever as práticas de magia durante o Período Colonial no Brasil. Com base nas análises dos casos estudados e das pesquisas analisadas sobre o tema, tornou-se evidente que não ocorreu um hibridismo cultural generalizado e uniforme. Assim, buscou-se promover discussões sobre essa problematização, além de explorar o conceito de circularidade cultural de Carlos Ginzburg e sua aplicação frequente nas análises relacionadas ao assunto.

Por fim, após a análise da região e a reflexão do subcapítulo anterior, tornou-se claro que a região Amazônica não pode ser categoricamente definida como portuguesa, sendo essa visão condicionada às fontes geralmente de origem portuguesa que os historiadores consultam. Nesse contexto, é pertinente questionar a validade do conceito de hibridismo e da pluralidade dessa região. Portanto, este terceiro tópico objetivou problematizar esses termos, discutindo-os sob uma perspectiva cosmohistórica e propondo um conceito historiográfico que leve em consideração predominantemente a presença dos indígenas e suas realidades paralelas nesse contexto.

5.1 Feitiçaria, xamanismo ou pajelança?

Neste tópico, discutimos os conceitos que geralmente são empregados para descrever as pessoas que são intermediárias entre os mundos material/imaterial e causam mudanças na realidade a partir disso. Geralmente os pesquisadores se referem a elas como xamãs, bruxas, feiticeiras, adivinhos, sacerdotes, curandeiros, médico-feiticeiros, entre

outros. Muitos desses termos foram usados por sacerdotes cristãos e viajantes para se referir aos praticantes e, muitas vezes, essas nomenclaturas empregadas por eles tinham um caráter depreciativo. Portanto, debruçamo-nos sobre os conceitos com muito cuidado e elegemos apenas três destes para a discussão, particularmente aqueles que consideramos mais próximos da realidade aqui estudada; que foram usados por outros pesquisadores para tratar de Ludovina e Sabina; e os que apareceram nos documentos analisados: o conceito de feitiçaria, xamanismo e pajelança.

Dispensamos o termo "bruxaria", uma vez que sua presença na documentação utilizada é escassa e, quando presente, é frequentemente utilizado como sinônimo de "feitiçaria". A terminologia "feitiçaria", já foi discutida no capítulo um e geralmente diz respeito a universos religiosos/culturais alheios, principalmente europeus. Esse termo, certamente, não fazia parte do vocabulário indígena antes da colonização, ou seja, é um termo trazido da Europa. Como vimos, e seguindo a ideia de Laura de Mello e Souza, feitiçaria e bruxaria são termos que surgiram no rastro da demonologia europeia. Portanto, acreditamos que já esteja claro que o termo foi cunhado e usado na Europa para designar práticas realizadas em determinados locais e culturas, que são alheias, distintas e distantes da cultura analisada nesta pesquisa. Além disso, o termo criminalizou muitos praticantes. Sendo assim, portanto, um termo que, pelo menos academicamente, não deveria ser empregado para designar práticas mágicas de outros universos distantes, como o indígena no século em questão, por exemplo.

Pudemos ver que Ludovina e Sabina acessavam o outro lado para descobrir coisas ocultas e solucionar problemas do "lado de cá". Ludovina, por exemplo, afirmou ter bons "medianeiros", que indicavam as soluções, davam informações e ainda a protegiam. No entanto, pelos relatos na documentação, parece-nos que ela entrava em contato com os Pajés, já falecidos, que a ajudavam, e ela identificou a si como uma mulher que via as coisas do além e tinha contato com os espíritos. Sabina, por sua vez, também enxergava coisas que as pessoas comuns não viam. Ambas mulheres praticavam rituais com tabaco, fumaça e chocalho para ter acesso ao além, características similares ao conceito de xamanismo. Segundo Ronald Hutton, o uso do tambor e de outros instrumentos de corda ou chocalho eram elementos importante no xamanismo (Hutton, 2021, p. 176).

O xamanismo é um conceito que surgiu da palavra *xamã* e segundo diversos autores como Eliade (1951), Langdon (1996), Narby (2018), entre outros, é originária da língua tungue siberiana e indica um mediador entre o "mundo" humano e o "mundo" dos

espíritos, por meio do êxtase. Geralmente os xamãs entravam em transe, fazendo voos místicos e entrando em contato com os espíritos que habitavam o "outro lado".

Para Langdon, o xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais e nem tribais (1996, p. 12). Essa visão antropológica do autor traz algumas problematizações como: a generalização que desconsidera as particularidades de cada cultura ou comunidade; a amplitude do conceito, que por ser abrangente, inclui qualquer experiência em estado alterado de consciência, sem distingui-la. O sonho, por exemplo, é um estado alterado de consciência universal, então todos os seres humanos seriam em essência xamãs? Além disso, outras problematizações surgiram quando vamos analisar os casos aqui estudados. Por enquanto, apresentamos o conceito de xamanismo através das contribuições dos principais autores que se dedicaram a estudá-lo.

Alfred Métraux ao analisar as culturas da América do Sul, afirmou que o xamanismo é um complexo de traços que se expandiu a partir de um centro e foi se adaptando e sofrendo mudanças por meio do tempo e do espaço (Métraux, 1944 *apud* Langdon, 1996, p. 14). O autor sugeriu o termo *piai*, das línguas tupi, que é similar ao Pajé, para se referir ao xamã sul-americano. No entanto, o autor contrasta o "xamã" sul-americano com o siberiano, afirmando que os primeiros usam substâncias que alteram a consciência, como tabaco, fumaça, ervas e afins, já os xamãs siberianos adquire o estado de êxtase por meio do voo extático. Métraux considerava que o poder de se comunicar com os espíritos, elevava o Pajé tupinambá à categoria de xamã, ou seja, para ele o Pajé poderia estar atrelado ou dentro do conceito de xamã por ter poder de dominar o êxtase e se transportar (Métraux, 1979, p. 174).

Influenciado por etnólogos russos, Mircea Eliade também desenvolveu uma pesquisa sobre o xamanismo de forma ampla em 1950. A obra de Eliade reflete uma perspectiva de historiador das religiões, utilizando o método comparativo. Apesar da generalização inicial do conceito, o autor revisou sua obra em diversas ocasiões para incorporar discussões e críticas relacionadas a ela. Eliade reconheceu a existência de múltiplos xamanismos (Eliade, 2002, p. 17). Para o autor, a característica do xamã é, de forma geral, a capacidade de controlar o fenômeno do êxtase e curar por meio de suas técnicas. O êxtase é responsável por proporcionar que a alma do xamã abandone o seu corpo e percorra caminhos que ele conhece. De acordo com Eliade, o xamanismo é por excelência um fenômeno religioso da Sibéria e da região central da Ásia e a palavra *xamã* chegou até o autor por meio dos russos, que na Língua Tungue é *saman.* O autor define o xamã como aquele que possui e domina a técnica do êxtase e, através dele, entra em

contato com os espíritos. O xamanismo, conforme o autor, conserva um fundo de crenças e técnicas que são “primitivas” (2002, p. 19, 21). Essa ideia de resquícios antigos também foi discutida por outros autores que mais à frente mencionamos, mas se formos analisar por esse ponto de vista, o mesmo aconteceu com os indígenas de Mairi Belém, ou seja, elementos antigos permanecem entrelaçados ao que foi chamado de feitiçaria ou pajelança e isso fortalece a ideia do Ginzburg de que a feitiçaria é composta pelo folclore antigo. Mas sobre isso, voltaremos a refletir.

Ginzburg estabeleceu analogias entre o sabá das bruxas e o êxtase xamanístico em seu livro *História Noturna*. Ao analisar o fenômeno do transe como uma prática comum em culturas diversas, tanto em termos temporais quanto espaciais, o autor destacou a participação dos *Benandanti* nessa teoria e identificou que os testemunhos relacionados à deusa noturna e seu exército de mortos, provenientes de diferentes regiões do continente europeu, compartilhavam semelhanças marcantes com elementos presentes nos mitos e rituais siberianos. O êxtase experimentado pelas seguidoras das deusas, para Ginzburg, evocava paralelos com as práticas xamânicas na Sibéria e Lapônia. Tanto o voo da alma em forma de animal quanto a jornada até o mundo dos mortos, muitas vezes realizada nas costas desses animais, foram considerados pelo autor como características compartilhadas. Em sua conclusão, Ginzburg sugeriu que o núcleo folclórico do sabá derivava de um remoto substrato xamanístico eurasiático, que demonstra a sobrevivência folclórica de mitos e símbolos de origem xamânica em plena Idade Média. Para ele, era um único esquema mítico que sobreviveu e foi retomado e adaptado em sociedades diferentes (Ginzburg, 2001, p. 162).

Ao fundamentar sua teoria, Ginzburg citou R. Hamayon (1984) e H. Biedermann (1974). Ele também resgatou a observação do juiz Pierre De Lancre, do século XVII, conhecido perseguidor de bruxas, que já havia estabelecido essa conexão entre a capacidade de entrar em êxtase diabólico e a unificação de diversos cultos idólatras inspirados pelo Diabo, como no caso do sabá (Ginzburg, 2012, p. 158-159). Mas, consideramos importante notar que os escritores cristãos frequentemente careciam de uma compreensão abrangente da imensa pluralidade das antigas práticas e crenças anteriores ou externas ao cristianismo. Em sua tentativa de contrastar com a religião cristã, esses escritores tendiam a simplificar e uniformizar essas práticas, rotulando-as de forma singular e monolítica. Por isso, referir-se a essas práticas de maneira generalizada como xamanismo ou feitiçaria pode levar ao mesmo equívoco que Ginzburg e De Lancre cometeram, pois negligencia as nuances e particularidades espaciais desses fenômenos.

Apesar de reconhecermos a relevância das pesquisas do autor, procuramos evitar cair nessa mesma armadilha, valorizando as descontinuidades e particularidades inerentes a essas práticas. Além disso, conforme apontado por Jeremy Narby, o termo "xamanismo" foi cunhado por antropólogos para categorizar práticas que não eram facilmente compreendidas, especialmente aquelas associadas a povos "primitivos". Narby destaca que os primeiros observadores russos, ao descreverem essas práticas, rotularam tais indivíduos como doentes mentais. No século XX, antropólogos expandiram o uso do termo para designar pessoas com características semelhantes em diversas regiões, como Indonésia, Uganda, Polo Norte e Amazônia. No entanto, muitos pesquisadores consideravam os xamãs como portadores de distúrbios psicológicos até a mudança de perspectiva iniciada por Lévi-Strauss em 1949. A partir desse ponto, uma nova geração de antropólogos passou a ver o xamã como alguém que domina o caos, evita a desordem e desempenha papéis diversos, como médico, farmacêutico e astrólogo (Narby, 2018, p. 22-24).

Ao analisar essa questão, é relevante observar que, se o termo xamanismo foi criado por antropólogos, ele pode não ser apropriado para designar as práticas de Ludovina e Sabina, uma vez que, essa discussão é *a posteriori*. Além disso, é essencial notar que o termo inicialmente tinha uma conotação pejorativa. Narby destaca que o problema não reside na palavra em si, mas no olhar dos pesquisadores sobre essas práticas. Para ele, a análise acadêmica do xamanismo representa um estudo racional sobre o irracional, configurando-se como um "beco sem saída" (2018, p. 25). Acreditamos que não é somente a forma como o pesquisador olha e compreende essas práticas, mas é também como os praticantes se auto-titulavam e se percebiam, ou seja, como eram suas cosmopercepções.

No período em que Lévi-Strauss introduziu uma nova perspectiva sobre o conceito de xamã, Mircea Eliade destacou semelhanças entre xamãs de diversas regiões do mundo, propondo que todo xamã possuía a habilidade do transe e a maestria na projeção da alma para realizar "ascensões celestes ou descidas infernais" (Eliade, 2002, p. 20). Apesar das críticas direcionadas a Eliade, que são sujeitas a debates, Narby considera inegável que ele reconheceu a importância das práticas xamânicas ao estudar a figura do xamã em seu contexto global. No entanto, consideramos um tanto problemático, eleger esse conceito de forma generalizada.

Segundo Hutton, todas as pessoas que possuem estado alterado de consciência em que seus espíritos saiam do corpo, encaixam-se facilmente na definição de xamanismo.

Para o autor há valor nas comparações transculturais e de vários períodos, pois elas descortinam padrões comuns na vivência e no comportamento da humanidade. Reconhecer esses padrões podem auxiliar, de acordo com o autor, nas investigações dos fenômenos de forma específica, como o comportamento em relação à magia e bruxaria em diversos lugares e épocas. Mas Hutton reconhece que existem problemas, pois além de assumir que é importante discutir o que a humanidade tem de semelhante com o xamanismo, sendo este um termo generalizado, ele admite que essa generalização pode banalizar, pois todas as sociedades humanas que viveram até o século XVIII, acreditavam e lidavam com espíritos, mas, por outro lado, existiu uma diversidade de formas e reações a essas crenças. Ou seja, o autor nos diz que uma linguagem universal generalizante pode nos privar dessas variedades e de alcançar o objetivo de um historiador, que é decifrar porque acontecem mudanças em determinadas sociedades, épocas e lugares (Hutton, 2021, p. 168).

Um dos elementos que Hutton apontou foi que os xamãs especialistas da Sibéria, que estabeleciam contato com os "mundos" espirituais para proteger e defender suas sociedades, realizavam suas práticas publicamente. Essas atividades envolviam performances dramáticas que incluíam dança, música, cânticos e poesias. Dessa forma, eles prestavam serviços às suas comunidades por meio de práticas como a cura, a adivinhação e o apaziguamento ou expulsão de espíritos indesejados (Hutton, 2021, p. 172-175). Nos casos de Ludovina e Sabina, elas também prestavam serviços às pessoas, mas como vimos, elas não representavam uma comunidade e seus rituais não eram públicos, pelo contrário, era restrito aos lares dos encomendadores ou aos seus próprios lares e não estava somente a serviço dos outros, mas a de si mesmas também.

Hutton considera válida a proposição de elementos xamânicos em práticas mágicas de diversas regiões. No entanto, ele ressalta que tal sugestão não pode ser conclusiva e as evidências podem ser interpretadas de maneiras alternativas (Hutton, 2021, p. 195). Além disso, o autor destaca um contraste entre o xamanismo e a bruxaria/feitiçaria. Ele argumenta que os povos da América do Norte, que possuíam xamãs do tipo siberiano, também temiam e caçavam bruxas/feiticeiras, e os xamãs utilizavam seus poderes para detectá-las (Hutton, 2021, p. 178). Diante desse ponto de vista, podemos afirmar que Ludovina e Sabina possuíam elementos xamânicos em suas práticas, elementos que são comuns em diversas regiões e temporalidades, porém, existem muitas outras características que são distintas, como o uso do tabaco, fumaça, chocalho, os espíritos denominados de Pajés, entre outros. Do mesmo modo, podemos

analisar a questão da aceitação da comunidade, povos com essa especialidade na América do Norte ajudavam a descobrir bruxas e feiticeiras. Nos casos aqui estudados, Ludovina e Sabina passam, com a colonização, a não serem aceitas pela comunidade, tanto é que diversas pessoas passam a denunciá-las. É claro que a presença inquisitorial na região influenciou na demonização dessas práticas e muitos clientes denunciantes poderiam não enxergar tais atos como criminalizados anteriormente. Mas, neste caso, qualquer prática, ainda que com elementos xamanísticos, seria enxergado pela mentalidade inquisitorial como algo relacionado à feitiçaria e, assim, precisaria ser combatida. Nesse ambiente, as práticas se confundem por meio do filtro cristão europeu. Ademais, ainda que Sabina e Ludovina atuassem contra feitiços e malefícios, elas foram entendidas como algo do mal.

Outros autores também se debruçaram sobre a relação das práticas de feitiçaria, bruxaria com o xamanismo. Éva Pócs, que ao se intrigar com a questão da terminologia, observou que a experiência extática era difundida em lugares comuns e não era específica à cultura e, por isso, foi encontrada em toda a Europa Medieval e início da Modernidade entre elite e a plebe, e em contextos religiosos e leigos (Pócs, 1999, p. 7 *apud* Hutton, 2021, 166). Pócs (1999) conduziu uma análise sobre bruxaria e vidência no início da Era Moderna na região da Hungria, fundamentando-se nos trabalhos de Carlo Ginzburg e Gábor Klaniczay. Esses estudiosos abordavam as crenças em bruxaria e magia na Idade Moderna como substratos de crenças xamânicas. Pócs examinou os registros de julgamentos de bruxaria nos séculos XVI, XVII e XVIII, oferecendo evidências que sustentam a teoria de Ginzburg sobre a sobrevivência xamânica. Ela argumenta que as crenças pagãs pré-mágicas, os rituais envolvendo os mortos e o xamanismo constituíram as bases para as crenças posteriores na bruxaria.

Do mesmo modo, Emma Wilby (2003) defendeu as tradições xamânicas na bruxaria e na magia britânica na Era Moderna. Ela afirmou que as crenças sobre espíritos familiares refletiam evidências de uma crença popular geral originada na pré-tradição cristã. Ela também analisou registros de julgamento da região Grã-Bretanha para apoiar a teoria de Ginzburg e de Pócs, de que as crenças modernas sobre bruxaria eram influenciadas por substratos de crenças xamânicas encontrada em toda a Europa. Wilby também defende que as narrativas dos julgamentos não eram apenas invenções dos demonólogos com seus preconceitos, mas que estavam enraizadas na crença popular de praticantes de magia (Wilby, 2005, p. 6-7).

Não discordamos que a Bruxaria foi composta por diversos substratos de crenças e práticas antigas. No entanto, nosso questionamento está direcionado ao termo que

geralmente é usado para denominar essas práticas. Ao analisar as pesquisas de Pócs e Wilby, podemos refletir sobre algumas pautas: (1) até que ponto todas as práticas similares podem ter o mesmo conceito; (2) em que medida é possível rastrear os elementos antigos pré-cristãos dessas práticas; e por fim (3) se esse tipo de análise pode ser conclusivo em terras brasileiras. Para nós, e concordando com Hutton, essas generalizações escondem elementos particulares de cada região, cultura e época. Portanto, não gostaríamos de usar termos generalizados mundialmente, principalmente termos que foram criados pelos acadêmicos para definir uma sociedade específica, que não é a nossa. No que tange ao segundo ponto, é razoável pensar que há sim resquícios anteriores ao cristianismo no que ficou conhecido como bruxaria/feitiçaria posteriormente, pois isso se deve ao fato do olhar cristão sobre as práticas não identificarem seus detalhes e diferenças e descreverem nos documentos utilizados pelos pesquisadores coisas generalizadas. Além disso, essa também foi uma realidade encontrada nos casos estudados, as práticas de Ludovina e Sabina pertenciam ao universo cosmológico indígena possivelmente anterior ao cristianismo e à colonização. Ou seja, resquícios das crenças e práticas pré-cristãs e pré-colonização sobreviveram e foram encaixotadas no termo “bruxaria/feitiçaria”. Essas práticas resistiram e se modificaram diante da realidade encontrada e os novos desafios do período, mesclando-se ao que se creditou ser feitiçaria diabólica.

É possível notar que o termo xamã surge com maior evidência a partir do século XX nos meios acadêmicos, sob influência de estudos europeus e foi usado de forma genérica para se referir aos seres com as especialidades de acessar o outro lado. Poucos autores, como vimos, problematizaram essa globalização da nomenclatura. Porém, na obra brasileira de 1981, de Renate Brigitte Viertler, são examinados diversos conceitos utilizados para descrever os intermediários entre os “mundos” nas sociedades indígenas da América do Sul. Em particular, a autora analisa criticamente a aplicação do termo "xamã". Segundo ela, esse conceito foi inicialmente proposto por Mircea Eliade, embora o próprio Eliade tenha indicado que não se deve estender sua aplicação a sistemas religiosos diversos apenas porque apresentem traços xamanísticos (Eliade, 1960, p. 19-25). A autora considera essa questão ao ressaltar que se Eliade foi suficientemente enfático nesse ponto, imagine o que o autor pensaria a respeito de considerar a complexidade de aplicar esse conceito a populações geograficamente e historicamente tão distantes, como as sociedades tribais brasileiras, por exemplo. Segundo Viertler, é evidente que, para Eliade, "não se pode projetar o conceito de xamã para as sociedades

tribais sul-americanas" (Viertler, 1981, p. 307). O que a nosso ver, ofuscaria detalhes importantes do contexto religioso e sociocultural. Viertler ainda afirma que falta um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à adversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração" (1981, p. 305).

Acreditamos ser razoável pensar que não é necessário que encontremos um termo genérico para enquadrar esses seres especialistas. Podemos compreender que existem elementos comuns entre eles e os xamãs siberianos, mas também podemos reconhecer que há vários outros detalhes que são distintos, sendo assim, portanto, desnecessário uma nomenclatura que abranja as similaridades, assim como não há um termo próprio para designar as distinções. Por isso, o nosso objetivo foi buscar ou sugerir um termo que seja mais próximo possível da cultura estudada e que de preferência tenha vindo dos próprios praticantes no âmbito específico. Nesse caso, foi possível identificar que o termo *Pajé* foi encontrado na documentação analisada, vinda diretamente do universo indígena. Dessa forma, a denominação mais apropriada para se referir a Ludovina e Sabina seria "pajelança"? Em nossa opinião não e vamos explicar o porquê.

Segundo Langdon, o xamanismo é um fenômeno que no Brasil é conhecido como pajelança (1996, p. 9). A pajelança é considerada por outros autores como uma modalidade dentro do xamanismo (Lima, 2019; Cordeiro, 2014). É perceptível que a palavra "xamã" a partir de meados do século XX, no Brasil, passou a ser utilizada por muitos acadêmicos para se referir aos Pajés. Sobre a pajelança Viertler (1981) ressalta que, ao tentar adaptar o conceito de xamã na região sul-americana, Métraux sugeriu o termo *piai*, como já vimos, para corresponder ao Pajé, mas ele salientou uma diferença entre eles, pois o xamã faz voos mágicos naturalmente e o *piai* ou Pajé o faz por meio de alguma substância, como tabaco, fumaça e plantas medicinais. No entanto, questionamos se realmente essas substâncias eram responsáveis pelo êxtase, ou se eram apenas acessórios a mais no ritual que poderiam contribuir para esse fim. Em outras palavras, será que os praticantes sul-americanos não alcançariam o êxtase se não fosse por meio dessas substâncias? Viertler afirma que o método de Métraux é comparativo e pouco sistemático (Viertler, 1981, p. 307) e infelizmente não temos como rastrear essa informação.

Podemos encontrar o termo *Pajé*, para se referir aos indígenas brasileiros com a especialidade de transe e cura, desde o século XVI até o XVIII em diversos registros como os de Gabriel Soares de Souza no século XVI, Claude D' Abeville no século XVII

e João Daniel no século XVIII, entre outros[1]. A maioria deles, se não todos, num tom depreciativo, geralmente associando-os aos feiticeiros, aos povos bárbaros e aos que dialogam com o Demônio.

O termo foi resgatado e utilizado por autores como Galvão (1955), Wagley (1957), Araújo (1961), Figueiredo & Vergolino e Silva (1972), Figueiredo (1976) entre outros (Maués 1977, p. 33 *apud* Cordeiro, 2014, p. 9-10) que só se multiplicaram a partir da década de 1980. Apesar de não ser o primeiro, tomamos nota de que os estudos realizados sobre práticas religiosas na Amazônia, tem como ponto de referência as concepções de Eduardo Galvão (1955) sobre a pajelança, nomenclatura cunhada por ele para definir as práticas em Itá, Amazonas. O trabalho do autor é uma Tese de Doutorado e aborda a pajelança como um termo que reúne todo o complexo de práticas mágicas que são dominadas por determinados indivíduos, os Pajés, para realizar curas, feitiçarias, rezas e fórmulas para diversos fins (Galvão, 1955, p. 6). Assim, Galvão contribuiu para a criação dos conceitos de *Pajé* e *pajelança*, influenciando diversos pesquisadores.

Alguns autores, que investigaram os casos de Ludovina e Sabina, também optaram pela utilização do termo. Pedro Marcelo Pasche de Campos (1995, 135-136, 151) em sua Dissertação, já citada nesta pesquisa, afirmou que os procedimentos de cura, que destacam a magia mairi-belenense, de Sabina e de Ludovina eram características das pajelanças. De modo similar, mas distinto, o pesquisador Almir Diniz Carvalho Júnior, também preferiu se referir aos praticantes como *Pajés*, pois para ele o termo não é tão amplo e global e nem tão flexível para designar esse tipo de ação em todo o planeta (Carvalho Júnior, 2005, p. 338, 348). Porém, o autor não cita o termo pajelança.

Carlos Henrique Cruz, em sua Dissertação de Mestrado, assim como Campos, também apontou para a pajelança, no entanto, ele reforça a ideia da pajelança feminina ao citar que é notável entre os cronistas que as mulheres possuíam prerrogativas xamânicas, como Léry, Hans Staden, Yvo D'Evreux, e João Daniel, ideia que o autor defendeu ao se basear na afirmação do pesquisador Carvalho Júnior (Carvalho Júnior, 2005, p. 269 *apud* Cruz, 2013, p. 70). Além disso, o autor faz referência à idade dos

[1] Gabriel Soarez de Souza foi um agricultor português, que chegou ao Brasil em meados do século XVI, particularmente à Bahia, onde prosperou em seus negócios e também foi considerado estudioso e historiador do Brasil, escritor da obra *Tratado descritivo do Brasil* de 1587. Já Claude D' Abeville foi um francês que participou de uma expedição ao Brasil, particularmente ao Maranhão em 1612 e escreveu sobre a região. João Daniel foi um jesuíta que se integrou a companhia de Jesus no Maranhão e percorreu os territórios do Grão-Pará com a sua função de catequização. Durante a sua prisão em meados do século XVIII, escreveu uma obra sobre a natureza, o homem e a cultura amazônicos, intitulada *O tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas*.

indígenas com os atributos da pajelança, segundo ele, e se baseando em autores coloniais, com o decorrer dos anos os indígenas aumentam sua potencialidade xamânica. Fica evidente que Cruz utiliza pajelança como sinônimo de xamanismo, chegando até a usar o termo "Mulheres xamanizadas" para se referir às mulheres velhas (Cruz, 2013, p. 70). Esse termo também foi utilizado por Renato Sztutman (2012). A pesquisadora Lidiane Vicentina dos Santos, também concorda com Henrique Cruz e utiliza, ao decorrer de sua Dissertação de Mestrado, os termos *Pajés* e pajelanças para se referir aos praticantes e suas práticas (Santos, 2016).

Não obstante, consideramos que esse termo foi cunhado *a posteriori* e ainda é generalizado, não valorizando as especificidades, não sendo possível identificar a "hierarquia" que possivelmente existiu entre os Pajés no Período Pré-Colonial, mas reconhecemos a deficiência de encontrar um termo exato para designar esses seres poderosos e intermediários, visto que, do ponto de vista indígena, em uma sociedade sem a prática da escrita, ou seja ágrafa, tornou-se desafiador compreender profundamente os variados sentimentos dos *Pajés* em meio aos diversos grupos indígenas. Porém, ainda que se use o termo, é necessário cautela e problematização.

O termo pajelança, pode ser mais aproximado daquela realidade, visto que o termo "*Pajé*" é encontrado em diversos relatos, desde acusadores a acusados. No entanto, pajelança é um termo criado no século XIX e geralmente se refere a práticas totalmente distintas, como é o caso de Sabina e Ludovina, que mesmo vivendo na mesma região, no mesmo período, possuíam práticas diferentes. Portanto, é difícil generalizar um termo que englobe ambas as práticas, visto que Ludovina tinha uma prática mais voltada para o universo indígena e Sabina, com o decorrer do tempo, passou a utilizar práticas católicas em seus rituais, misturando-os.

Diante dessa problemática, sugerimos a utilização do termo *Pajé* para descrever as práticas de Ludovina, classificando-a como uma *mulher Pajé*[2]. Quanto a Sabina, propomos a designação de *mulher Pajé católica*, uma vez que ela mesma afirmava indicar os exorcismos da igreja ao descobrir malefícios, numa comunhão e incorporação de elementos católicos em seus rituais. Essa categorização destaca a diversidade nas práticas indígenas, reconhecendo que a generalização de termos não considera as diferenças entre

[2] Atualmente, em algumas culturas indígenas, ouve-se falar em *Majé*, para se referir às mulheres que exerciam a função de *Pajé*, já que este se refere a pai. Decidimos falar de "Pajé" e de "Pajé católica" exclusivamente para se referir às práticas descritas nos documentos. Isso não implica dizer que Ludovina e Sabina não estivesse ou dialogasse com o contexto católico do momento em que viveram.

os povos indígenas e os praticantes, dificultando sua rastreabilidade devido à escassez de fontes não portuguesas.

A questão da nomenclatura é sempre um desafio, pois nosso vocabulário ainda é muito europeu, mas optamos aqui por buscar terminologias que, pelo menos, não criminalizassem as práticas. Dos termos analisados, apenas um faz referência à cultura indígena diretamente, o de *Pajé*. O xamã é um termo tungue; o xamanismo é um conceito criado pelos pesquisadores; a feiticeira ou feitiçaria é um termo europeu traduzido para o português e; o termo pajelança é um conceito acadêmico *a posteriori*. Até aqui vimos que qualquer tipologia constitui uma descrição muito generalizada e superficial de uma esfera que está enraizada em culturas distintas. Além disso, muitas dessas nomenclaturas discutidas são alheias aos intermediários. Em outras palavras, essas pessoas não se intitulavam assim, geralmente são os observadores que os descrevem. Portanto, a nossa sugestão é utilizar um termo mais aproximado possível dos praticantes: *Pajé*. Alertando que esse termo pode ser ainda muito genérico, mas pode vir acompanhado de alguma característica específica do praticante, visando melhor identificá-lo.

No que tange a especificidade de Sabina, em mesclar as suas práticas com elementos do universo colonizador, gostaríamos de citar o autor Galvão, que ao analisar os *Pajés* em Itá, afirmou que a integração das crenças não assume um forma sincrética, isso porque, segundo ele, o Pajé mesmo sendo católico, geralmente não mistura suas práticas com as da igreja, pois elas servem a algo distinto, existindo fenômenos que fogem ao poder da igreja, sendo os Pajés capazes de intervir com sucesso (Galvão, 1955, p. 6-7). Percebemos algo similar com Ludovina e com o padre que ela atendeu, que apesar de realizar missas católicas e buscar sua cura no universo indígena, também não mesclava as práticas. Mas Sabina optava pelos dois universos e suas práticas já não eram apenas indígenas. Ou seja, alguns praticantes seriam híbridos[3], outros não, algumas práticas seriam híbridas, outras não. Por isso, faz-se necessário a problematização do uso generalizado do conceito de hibridismo cultural, que será assunto para o tópico a seguir.

[3] Gostaríamos de deixar claro que quando nos referimos ao hibridismo, estamos falando de mistura entre o universo do colonizador e do colonizado. Pois compreendemos que muitas práticas são híbridas dentro de seus próprios contextos, como é o caso do catolicismo, que não é puro e tem muitos elementos do paganismo, por exemplo.

5.2 Pluralidades culturais

Foi comum perceber nos pesquisadores citados nesta Tese, que desenvolveram análises sobre os casos de Ludovina e Sabina, que é quase unânime o uso do conceito de hibridismo cultural para se referir às práticas mágicas em Mairi Belém. Nesse campo temático de estudos, no Brasil, parece haver uma inclinação teórica em utilizar essa generalização, na maioria das vezes, sem questionar as estruturas que edificam esse conceito em cada espaço e tempo. Poucos trabalhos parecem se preocupar em questionar em que grau e medida essas hibridações aconteciam. Por exemplo, investigar se a pessoa era híbrida (e fazia práticas tanto de um universo quanto de outro) ou se as práticas eram híbridas (se os elementos de culturas distintas eram simplesmente misturados nas operações mágicas). E, ainda, porque esse hibridismo aconteceu, se foi por influência positiva, por aproximação ou por imposição de uma cultura sobre outra.

Apresentamos a nossa análise discutindo, primeiramente, o conceito de hibridismo cultural em autores como Néstor Canclini (1989), Homi Bhabha (1994), Stuart Hall (2000), Peter Burke (2003) e os brasileiros Gilberto Freyre (1933), Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Laura de Mello e Souza (1986); em seguida fizemos o levantamento das principais hipóteses dos autores que analisaram os casos de Ludovina e Sabina. A essa discussão somam-se os conceitos de circularidade cultural de Carlo Ginzburg (1976); e transculturalidade discutida por Hutton (2021) e Ginzburg (2012).

Logo depois que o termo "sincretismo" entrou em desuso pela maioria dos pesquisadores, devido à sua conexão com a dominação colonial e outras problematizações que não nos ocupa neste momento, o termo hibridismo cultural foi proposto por pesquisadores pós-modernos principalmente nos estudos pós-coloniais. O termo *hibridismo* foi resgatado da ciência biológica do século XIX, utilizado por Charles Darwin em *A origem das espécies*, mas com um outro olhar.

Um dos primeiros autores a abordar esse termo foi Néstor Canclini (1989), que discutiu o termo do ponto de vista político e preferiu usar o conceito de hibridação, do que mestiçagem ou sincretismo, por ser algo mais abrangente, incluindo diversas formas de mesclas culturais, que não somente a religiosa. Canclini afirmou que as relações sempre se entrelaçam e alcançam eficácia que sozinhas não conseguiriam (Canclini, 1998, p. 346). O autor, em seu livro *Culturas híbridas*, investigou as interações culturais na região do México e concluiu que a hibridação cultural é um processo que permite a sobrevivência da cultura indígena frente à cultura elitista. Para ele, mesmo com a

tentativa da elite de restringir a difusão da cultura indígena colonial, a mistura decorrente do convívio intercultural e desse relacionamento, resultou na geração de formas híbridas latino-americanas. Desse diálogo, surgiu o hibridismo, que nasce nessas fronteiras como resultado do que ele chamou de "heterogeneidade multitemporal". Porém, Canclini entende o processo como algo positivo e considera que todas as culturas surgem nesses espaços fronteiriços e dessas interações, que ele considerou libertador e criativo (Canclini, 1998, p. 70-73). Vale lembrar que o autor se debruçou sobre a cultura urbana e os impactos da globalização no século XX.

Um autor que pensou sobre o hibridismo em um Período Colonial, e que se adequa melhor à análise que propomos aqui, foi Homi Bhabha em *O local da cultura* (1994). Bhabha entendeu esse processo como uma forma de subversão e resistência cultural, mas que diferente de Canclini, ele situa o hibridismo no interior dos discursos que foram estabelecidos pelo colonizador e colonizado e não entende o fenômeno como um processo que facilita a compreensão entre povos e nem como algo criativo e libertador. O hibridismo em Bhabha representa aquele "desvio" do sujeito discriminado e não é simplesmente um terceiro termo que resolve a tensão entre as duas culturas envolvidas num jogo de reconhecimento, pelo contrário, é uma "problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que saberes "negados" se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade" (Bhabha, 1998, p. 165).

Bhabha pensa o hibridismo como um fenômeno de disputas que surge no choque cultural e se dá de forma assimétrica em relação a quem detém o poder e quem está sendo dominado. É como uma hibridização forçada, que nasce desse conflito e da necessidade de adaptação na região fronteiriça, no "entre-lugar", que não é a soma de dois elementos, mas o deslize, um ato de deslocamento que não resulta em uma síntese: é tudo hibrido, mas numa relação dialética de forças com medidas desiguais que reafirma o discurso colonial de outra forma. E nesse fenômeno, o colonizado pode usá-lo como ferramenta de resistência.

O autor buscou compreender as identidades coletivas e individuais que surgiram no contexto de dominação colonial e ele tenta representar um certo fracasso por parte dos dominadores e sua legitimação da ideia de colonização (Bhabha, 1998, p. 245). Nesse jogo de conflitos e negociações surge o hibridismo, segundo o autor, para descrever a natureza impura e flexível das identidades e, para ele, assim como Canclini, todas as culturas são hibridas e se formam por meio da interação; portanto, nem a cultura do

colonizador fugiria a essa regra, mesmo ele afirmando pureza, supremacia e reafirmando o seu direito de dominar outros povos e transformá-los à sua maneira.

Como vimos nesta pesquisa, a ideia do colonizador é transformar os colonizados em cristãos "civilizados" e para entender a essa tentativa, temos o fato da catequização, da mudança dos nomes indígenas para nomes portugueses, do casamento entre brancos e indígenas e muitos outros exemplos que não nos ocuparemos neste momento. O colonizador tentou impor os limites aceitáveis e, em seu discurso, a diferença cultural foi inaceitável e apagada ou substituída por algo que fosse mais tolerado. A essa tentativa Bhabha entende como uma derrota do colonizador, pois se os efeitos que discriminam possibilitam as autoridades a vigiá-los, a diferença que se espalha escapa àquele olho, ou seja, se o efeito do poder colonial é entendido como a hibridização necessária ao processo, então ocorre uma mudança de perspectiva, que permite uma forma de subversão (Bhabha, 1998, p. 163).

A subversão pode ser encontrada na prática híbrida de Sabina, por exemplo, tanto quanto na prática de Ludovina, que não inclui elementos cristãos. A questão seria pensarmos qual o preço do processo de hibridismo cultural nesse período sem entende-lo como algo simplesmente positivo, pois como ressaltou bem Stuart Hall, a ideia é de que o hibridismo produz diferentes formas, mas que possui custos, causando perdas de tradições locais e fortalecendo o fundamentalismo. O termo tem caracterizado culturas cada vez mais misturadas (Hall, 2000, p. 93), mas sem levar em consideração essas problematizações que Homi Bhabha propôs como reflexão.

Peter Burke em sua obra de 1978 intitulada *A Cultura Popular da Idade Moderna*, explorou as duas classes culturais a "alta" e a "baixa", e como elas interagiam entre si e se influenciavam por meio de uma permeabilidade de fronteiras. Mas foi no livro *Hibridismo Cultural* de 2003, que o autor discutiu a fundo as interações culturais. Burke reconheceu, assim como Hall, que entender o fenômeno do hibridismo cultural pelo viés negativo é levar em consideração que ele implica em perda de tradições e raízes locais. Já pelo viés positivo, entendido como o encontro de culturas distintas, pode encorajar a criatividade e inovação, como defendeu Canclini. Mas o autor admitiu que o conceito de hibridismo é ambíguo (Burke, 2003, p. 17, 18, 55). E, talvez, seja importante notar que esse "encontro", ou melhor, essa invasão, em nosso caso, não foi algo natural e favorável.

Similar a Canclini e Bhabha, Burke afirma que todas as culturas são em algum grau híbridas, pois são resultados de interações, mas que ao mesmo tempo pode existir a reconfiguração e surgimentos de novas formas culturais, pois para ele não existe

fronteiras nítidas entre os grupos e devemos enxergar as formas hibridas como resultados de encontros múltiplos (Burke, 2003, p. 14-31). Reconhecer o hibridismo cultural é uma realidade; no entanto, o que falta são problematizações a respeito das especificidades de cada caso, principalmente nos casos em contextos coloniais, que são muito distintos dos demais e suas relações são desmedidas.

Burke em seu ensaio elaborou diversas análises e problemáticas, pois para esse fenômeno de "mescla", "tradução", "mistura", "interação" existem várias terminologias, uma variedade de situações, diversas reações distintas e, claro, a partir disso, vários resultados e consequências. O autor sugeriu que os pesquisadores ficassem atentos à resistência cultural e ao que se perdeu no processo de hibridização (Burke, 2003, 79). Esses são pontos que consideramos importantes analisar, pois no Período Colonial não era tudo simplesmente híbrido (cultura do colonizador + a do colonizado) e muito menos cordial. Pois esse processo de colonização ainda estava em desenvolvimento e, paralelo a ele, muitos costumes dos povos originários se mantiveram firmes. Podemos encontrar elementos desse período até os dias atuais, como o culto a Jurupari, por exemplo.

Segundo Burke, Gilberto Freyre foi um dos primeiros pesquisadores a se dedicar ao fenômeno do hibridismo cultural em *Casa-Grande e Senzala* em 1933. No primeiro capítulo do seu livro, ele utilizou o termo "sociedade híbrida" para se referir ao Brasil Colonial. O autor trouxe uma abordagem positiva para o hibridismo no Brasil e quebrou com os pensamentos negativos a esse respeito que existia anteriormente, influenciando não somente na criação da imagem de um Brasil híbrido, mas também persuadindo diversos pesquisadores. Antes, a mistura era vista como algo negativo por incluir os povos não civilizados na identidade nacional e quando o autor recusou essa visão, ele ofereceu novas interpretações para o período. Vale mencionar que Freyre estava analisando a cultura brasileira como um todo.

Freyre escreveu o seu livro em um contexto em que a construção da identidade era uma preocupação nacional e mesmo situando negros e indígenas como protagonistas desse processo híbrido, o autor não se debruçou com mais atenção sobre a violência que existiu para que o processo de hibridismo acontecesse. Conforme Freyre, havia certo "equilíbrio" entre as forças antagônicas que faziam parte daquele cenário colonial: "a potencialidade da cultura brasileira parece-nos residir toda na riqueza dos antagonismos equilibrados" (Freyre, 2006, p. 377). O autor interpretou a religiosidade brasileira como algo híbrido que mescla elementos das religiosidades negras, indígenas e portuguesas, e para ele esse processo foi o sucesso da colonização promovida pelos portugueses, ou seja,

ele entende como algo positivo a atuação da colonização. Mas, nessa mescla, ele afirma que há uma predominância do cristianismo de forma não ortodoxa, com trocas reciprocamente equilibradas, o que, do ponto de vista de nossa pesquisa, não concordamos.

É entendido por Freyre que o catolicismo sufocou a cultura indígena, mas ao mesmo tempo ofereceu uma moral católica para eles e algumas alterações positivas foram realizadas. A mulher indígena, por exemplo, passou a ser do lar e possuía o poder da magia e apenas alguns homens "efeminados" se tornavam Pajés e praticavam os poderes e funções místicas de curandeiros, Pajés, conselheiros, entre outros (Freyre, 2006, p. 178, 186). É notável que a visão de Freyre sobre o universo da magia seja bem similar à visão europeia de que a mulher é mais propensa ao lado mágico e que também é positivo a mulher se tornar doméstica. Além disso, é perceptível uma aproximação com a moralidade cristã ao falar dos homens propensos a serem Pajés.

O autor também abordou sobre os resquícios indígenas que os portugueses estavam dispostos a assimilar. As crianças indígenas, por exemplo, eram criadas já no sistema colonial com características portuguesas e possuíam até medo do Diabo cristão: "o Diabo do sistema católico veio juntar-se ao complexo Jurupari ou mesmo absorvê-lo" (Freyre, 2006, p. 211). O autor não levou em consideração a demonização que essa associação efetivou sobre Jurupari e, além disso, a nosso ver, é importante problematizar que os portugueses estavam dispostos a assimilar apenas o que era aprovado por eles e fazia parte de seu projeto colonizador. Em outras palavras, o colonizador negociava apenas aquilo que era necessário para que ele alcançasse seus objetivos. Então essa relação era assimétrica e não equilibrada como afirmou Freyre.

A respeito da religiosidade portuguesa, o autor afirmou que a colonização trouxe para o Brasil importantes elementos para a formação das famílias brasileiras: o catolicismo, que ele reconhece ser uma reminiscência pagã (Freyre, p. 2006, p.84). A sociedade brasileira se construiu, conforme o autor, a partir da religiosidade católica, mas esta absorveu outras culturas na Europa e, por isso, teve facilidade de tolerar diferenças encontradas na colônia (Freyre, 2006, p. 284). Se a sociedade brasileira se construiu a partir do catolicismo, então essas medidas não estão equilibradas. Partindo do ponto de vista da nossa pesquisa, é possível contrariar essa afirmação ou ao menos questioná-la. Se o catolicismo tivesse sido tão tolerante assim, não teria perseguido as práticas mágicas indígenas e nem teria proporcionado o sofrimento de diversas pessoas importunadas pela sua intolerância. O autor, para defender a sua teoria, ressaltou que houve aceitação dos

conhecimentos místicos dos curandeiros por parte dos jesuítas. Mas acreditamos que em algum grau essa "aceitação" era somente visando o objetivo final de catequizá-los. E claro, "aceitar" os conhecimentos de cura, em uma nova realidade, era questão de sobrevivência e não de boa vontade. Tanto é que o que prevaleceu, de acordo com o autor foi o catolicismo que predominou como um "cristianismo reduzido à religião de família e influenciado por crendices da senzala" (Freyre, 2006, p. 44, 335). Ou seja, uma relação desmedida, em que o catolicismo predominou.

Em resumo, Freyre não aborda o conceito de hibridismo cultural de forma direta, mas seu reconhecimento que a sociedade brasileira colonial era híbrida contribuiu para o fortalecimento e uso do conceito por diversos pesquisadores brasileiros que se referiram ao Período Colonial. Na contramão, um autor que gostaríamos de citar é Sérgio Buarque de Holanda e sua obra *Raízes do Brasil*. Nela o autor também rompeu com a ideia negativa sobre a "miscigenação" e também reconheceu algum grau de mistura do povo brasileiro. No entanto, ele reconheceu que o fator mais dominante desse processo foi a importação e implantação da cultura europeia (Holanda, 1995, p. 31). Assim, o autor endossa a participação maior dos portugueses do que as de outras culturas aqui encontradas e afirma que é da Península Ibérica que veio a nossa cultura oficial e o restante se sujeitou mal ou bem a essa forma (Holanda, 1995, p. 40). O autor reconheceu que essa influência não era tão positiva assim e que era importante livrar-se desse domínio ibérico e de suas raízes (Holanda, 1995, p. 172). Holanda, afirmou que nem o contato e nem a mistura com os indígenas e negros foram capazes de nos diferenciar de nossos avós do além-mar e que de todo modo os brasileiros ainda são associados à Península Ibérica, especialmente à Portugal (Holanda, 1995, p. 40).

Concordamos com Holanda no sentido de que a cultura europeia prevaleceu sobre a cultura brasileira e que muitos dos nossos costumes e crenças, ainda hoje, são resquício dessa imposição. A exemplo, temos um país, apesar de laico na Constituição, na prática é quase exclusivamente católico, ou pelo menos cristão, e ainda exerce seus preconceitos com crenças de outras matrizes, mesmo séculos depois da colonização. Por outro lado, e a partir desta pesquisa, é possível refletir de que nem tudo estava contaminado pela cultura europeia e um grande exemplo disso é o culto a Jurupari, ainda hoje existente, que mesmo diante da demonização, sobreviveu. Além disso, temos o caso de Ludovina Ferreira, José, e outros, que como vimos não mesclou suas práticas rituais com elementos católicos.[4] Por

[4] Ressaltamos que, conforme consta na documentação, as práticas descritas de Ludovina, José e afins, não apresentam elementos cristãos. Diante do expressivo número de denúncias, consideramos improvável que

isso, é importante a problematização dos conceitos que caracterizam a sociedade colonial de forma homogeneizada.

Diversas contribuições de autores brasileiros foram dadas ao conceito de hibridismo cultural, muitas vezes de forma indireta. Laura de Mello e Souza, por exemplo, contribuiu muito em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* e sua visão de uma colônia sincrética, principalmente no que tange à religiosidade. Para a autora, as práticas, por mais mescladas que fossem, acabavam se distanciando dos preceitos clericais e, assim, se aproximavam das necessidades do contexto que acabou reelaborando-as (Souza, 1986, p. 155-156). A autora se debruçou sobre a temática das práticas mágicas e religiosidade popular no Período Colonial que, a seu entender, foi marcada pela presença de diversos povos e pelo sincretismo entre eles. Ela não usou o conceito de hibridismo, mas utilizou o termo "sincretismo" para se referir a essa mescla de práticas mágicas. Ela também contribuiu para os estudos da região amazônica e analisou as Visitações do Santo Ofício ao Grão-Pará. Segundo ela, a igreja reformada e o absolutismo modelaram a cultura das elites, mas não de forma homogênea no conjunto da população, sendo possível encontrar ainda no século XVIII, no mundo camponês, a presença dos exércitos aliados do Diabo e traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturados e tecendo uma nova religiosidade: a colonial. A autora afirmou que tolerou-se e incentivou-se o sincretismo quando necessário como parte do controle social. No entanto, isso não se deu de forma passiva e ela afirma que houve tensões e assimilações que não eram arbitrárias e nem permanentes, mas que toda a multiplicidade de tradições não pode ser entendida como sobrevivências, e sim como vivências, disse a autora parafraseando Jean-Claude Schmit (Souza, 1986, p. 89, 97-99). A partir dos estudos de Souza, é possível perceber que houve tensões e negociações e que esse hibridismo não foi tão somente algo imposto ou até mesmo recebido de forma passiva, mas muitas vezes negociado.

Ronaldo Vainfas, em seu livro *Heresia dos índios,* não definiu a santidade ameríndia como um fenômeno sincrético. Ele entendeu que se houve fusão para a maioria dos indígenas cristianizados, isso não necessariamente ocorreu para os outros segmentos envolvidos, como brancos, negros, mamelucos e indígenas pagãos. O autor destacou ambivalência dos sujeitos participantes das Santidades de Jaguaripe e concluiu que os conceitos de circularidade e hibridismo cultural seriam mais apropriados do que o

todos os denunciantes tenham omitido possíveis referências ao catolicismo, especialmente considerando que tais elementos foram mencionados em diversas outras denúncias envolvendo diferentes sujeitos.

sincretismo para dar conta dessa ambiguidade e do fluxo entre culturas presentes no Período Colonial (Vainfas, 1995, p. 157-159).

Concordamos com Vainfas no que tange a essa ambiguidade dos sujeitos e, também, a multiplicidade de práticas em diversos contextos coloniais. Não se pode afirmar que o catolicismo operava com hibridismo em tudo. É claro que aqueles que estavam inseridos de forma mais ativa nos ambientes urbanos e colonizados sofriam uma maior influência, mas esse contexto não é similar ao dos indígenas que estavam em zonas quase não adentráveis, portanto, sendo o hibridismo cultural, do ponto de vista de mistura, um termo generalizado.

Uma das coisas que Burke chamou a atenção foi para a variedade de situações e de resultados, que a nosso ver não deve ser enquadrado como hibridismo de forma generalizada. Para o autor, essa é uma razão para manter o rico vocabulário para definir os encontros culturais, um vocabulário apropriado para a análise que faça distinção entre encontros iguais e desiguais, pois os relatos de encontros culturais entre iguais e desiguais têm, segundo o autor, enredos distintos. Ele cita as traduções que foram impostas, obrigando os dominados a buscarem equivalentes para manter seus costumes. No caso, ele citou a tradução de Ogum, Xangô ou Iemanjá para os equivalentes católicos como São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, que por meio dessas aproximações, permitiu que os cultos africanos sobrevivessem disfarçados entre os escravos do Novo Mundo (Burke, 2003, p. 65-67). Essa particularidade do hibridismo, é considerada por nós algo similar ao que ocorreu com a indígena Sabina, por exemplo. Um hibridismo que talvez não fosse por opção, mas por necessidade, o que se encaixa no conceito de *pseudocatólico*, da Calainho, já descrito neste trabalho.

Além disso, temos as variedades de reações, também citadas no ensaio de Burke, no qual ele destaca: aceitação, rejeição, segregação e adaptação. No caso de Sabina, acreditamos que houve uma adaptação e no caso de Ludovina uma rejeição, ou seja, duas reações distintas de mulheres na mesma situação, moradoras da mesma cidade, no mesmo tempo e contexto. Essas particularidades precisam ser reveladas e discutidas para que não transpareça que o hibridismo seria uma mistura na qual prevaleceria apenas um lado positivo. Burke assegurou que assumir que a troca cultural é um reflexo de tolerância é algo que os historiadores devem resistir, pois não se deve esquecer que no final da Idade Média na Espanha, por exemplo, a convivência ocorreu num período de massacres de judeus, em que houve conversões forçadas e a perseguição da Inquisição, fazendo com que muitos ainda praticassem sua religião de forma velada ao mesmo tempo que fingiam

serem cristãos e que muito dessa troca cultural é resultado de uma desarmonia social (Burke, 2003,p. 79-80) e não de uma harmonia como transparece em muitas pesquisas.

No que tange à variedade de resultados, Burke afirmou que a ideia de encontros culturais é uma posição que leva em conta o pressuposto de que uma cultura pode ser e permanecer pura (Burke, 2003, p. 112). Esse pode ser o caso das práticas de Ludovina Ferreira, não que elas fossem puras em si, mas que pelo menos não foram mescladas aos elementos católicos – do inimigo – impostos pela colonização. Mas antes de entrarmos numa discussão mais profunda a respeito dos sujeitos analisados nesta Tese, vejamos o que os autores que se debruçaram sobre os casos de Ludovina Ferreira e de Sabina falaram a respeito do hibridismo cultural.

Campos, autor já citado, não abordou sobre o hibridismo cultural diretamente, mas falou sobre o "processo de fusão e justaposição de crenças e ideias", que segundo ele são características do contexto colonial. O autor falou sobre mistura de diferentes matrizes culturais e afirmou que o arsenal de rezas, rituais e curas, no Grão-Pará, eram altamente sincréticas, incluindo práticas indígenas e também exorcismos da igreja (1995, p. 132-146). Como pudemos analisar, as práticas de Sabina podem ser representadas e descritas por um conceito de fusão, no entanto, as de Ludovina não se encaixam nessa generalização.

Analisando os testemunhos apresentados na Mesa da Visitação, Evandro Domingues (2001) afirmou que era frequente a ação da apropriação e da ressignificação de elementos da religião católica (2001, p. 123). Essa reapropriação foi entendida pelo autor como um desvio da ortodoxa e ele notou uma possível hibridização cultural (2001, p. 130), conforme defendida por Burke, pois foi oportuno estabelecer paralelos entre elementos das diferentes culturas encontradas no contexto que "amalgamando-se em práticas culturais diversas foram inseridas no universo multifacetado da religiosidade colonial" (2001, p. 149). O autor ainda abordou sobre a circularidade cultural, afirmando que o processo de reapropriação e ressignificação, e a interação entre os meios oficiais e populares, poderia fazer parte da problemática da circularidade cultural entre os diversos níveis colocados por Ginzburg (2001, p. 164-166). Sobre a circularidade cultural, discutiremos mais adiante.

Outro autor que também abordou a característica multifacetada da colônia foi Carvalho Júnior (2005), ele utilizou o termo "multifacetado mundo colonial" (2005, p. 15), mas também aderiu ao uso do termo "híbrido" (2005, p. 36) e ao conceito de circularidade cultural (2005, p. 310). O autor, ao analisar os rituais, ressaltou que ainda

que híbridos e com diferentes características, era notável a forte presença de elementos tupinambá. Ao analisar os indícios culturais ancestrais indígenas, concluiu que as heresias eram "formas autônomas de práticas hibridas "inventadas" pela população indígena na tentativa de dar algum sentido ao mundo no qual foram obrigados a se integrar" (2005, p. 34-36). Acreditamos que existiram formas autônomas de práticas híbridas, mas que ao mesmo tempo existiram práticas que surgiram de forma subordinada.

Carvalho Junior considera que os índios cristãos eram híbridos e afirmou que "guardadas algumas exceções" a cosmologia tupinambá foi a raiz sobre qual surgiu o mundo cristão ameríndio de natureza híbrida (2005, p. 214, 274). Ao abordar os rituais praticados, o autor afirmou que, mesmo havendo mudanças, estes não foram desvinculados da tradição de sua fonte e ele problematizou que não se tratava apenas de um movimento sincrético. Diferente de outros autores, o autor entendeu o processo como uma multiplicidade sem síntese, pois as práticas e identidades de Pajés e feiticeiros se confundiam com o hibridismo e ele foi além ao afirmar que se trata de um jogo de significados de identidades que estão inseridos num lugar de autonomia e se forma a cada possibilidade de comunicação oportuna. Para o autor, os Pajés continuavam a ser Pajés, mas estes eram feiticeiros e também cristãos, mas que não havia uma amalgama de identidades, mas as três separadas e convergentes (2005, p. 367). Por fim, a respeito disso o autor deixou claro que os índios cristãos não eram mestiços e não misturavam sangue, eles eram múltiplos sem serem síntese (2005, p. 373).

Carlos Henrique Alvez Cruz (2013), também falou sobre hibridismo. Para ele, não há como negar que as "pajelanças coloniais", como denominou o autor, eram rituais híbridos. Mas ele afirmou que esses hibridismos (no plural) não eram consequências de um processo natural, mas fruto de um contexto que forçava a convivência entre distintos povos. Ele também ressaltou que o processo não é homogêneo, como parte de um terceiro lugar, mas que de forma desigual emana das experiências e negociações (2013, p. 25). O autor afirmou que quanto mais o Pajé era híbrido, mais poderoso ele era (2013, p. 69) e ao adquirir domínio para além de seu povo ele passa pelo processo de "hibridez", que também é resultado da ambiguidade moral dos Pajés e seu objetivo de prestígio. (2013, p. 123). Por fim, o autor fala em circularidade cultural e hibridismos, afirmando que eles foram uma realidade de diferentes épocas e lugares, ligados a interesses distintos (2013, p. 207).

Rodrigo Rocha Cunha (2013) denominou o processo como um sincretismo cultural, que foi trazido pelos escravos e somado a cultura tupinambá e a elementos

europeus (2013, p. 76-81). De forma semelhante, Daniele Baptista Martins Ribeiro (2014), que também não usou o termo hibridismo, assegurou a ideia de mistura, afirmando que houve a presença de elementos católicos e rituais curativos indígenas nas práticas que se misturavam e atuavam com o objetivo de curar os enfermos ou enfeitiçados (2014, p. 66). Em sintonia com Cunha, Andrea Suris (2015) também se referiu às práticas como sincréticas. Ela mencionou os "encontros" de elementos europeus, indígenas e africanos como práticas sincréticas singulares (2015, p. 12). Mas ela alertou que o sincretismo não se resume apenas à mistura de distintas crenças, mas surge de práticas que nasceram a partir desse encontro (2015, p. 36).

Uma importante colaboração para essa discussão foi oferecida por Lidiane Vicentina dos Santos (2016), que destacou que por meio do impacto do contato, algo novo surgiu com práticas híbridas e mestiças (2016, p. 19). Mas, a autora ressaltou que não se trata de práticas sincréticas, que seria o mesmo de afirmar uma terceira via, mas um novo elemento que nasceu a partir da reelaboração e interpenetração de diferentes sistemas, que não descaracteriza ou deteriora, mas inova (2016, p. 20). Santos afirmou que tentou se afastar de sistemas fechados ou pré-definidos, em que as práticas são consideradas simplesmente sincréticas ou híbridas, mas ela tentou aproximar-se das diversas respostas dos sujeitos frente ao processo que experimentavam. Isso levou a autora a perceber uma pluralidade que assegura diferenças nas práticas. Para Santos pensar de forma fechada seria encobrir a dinâmica existente na relação do contato (2016, p. 109). A partir disso, a autora se debruçou sobre os diálogos múltiplos, que afirmavam uma complexidade do universo que ela denominou de "caldeirão cultural", que não pode ser entendido de forma uniforme ou homogênea (2016, p. 110), mas sim a partir de confluências de diferentes símbolos (2016, p. 65). A autora ainda se contrapôs à ideia de predominância cultural, como afirmou Carvalho Junior, que entendeu um predomínio da matriz tupi, ou ainda como afirmaram Freyre e Holanda, que havia uma predominância ibérica e portuguesa. O termo "caldeirão cultural", utilizado por Santos, não nos parece um termo adequado, visto que em um caldeirão elementos são misturados e se transformam em algo novo com resultado homogêneo. Mas consideramos de muita valia a contribuição de abordar o processo como algo múltiplo e ressaltar o problema dos pensamentos ou conceitos fechados.

Virgínia Goudinho de Souza Silva (2016) investigou os horizontes adquiridos pela "híbrida religiosidade popular que se construía" e percebeu que a religiosidade cultural foi marcada pelo predomínio da circularidade cultural, em que as devoções "eram

misturadas à vida e crenças profanas", afirmou Silva parafraseando Laura de Mello e Souza (2016, p. 14). A autora concluiu que as práticas coloniais, que se combinavam com elementos dos povos das três tradições, foram assinaladas pelo hibridismo cultural. As práticas de cura e seus realizadores foram frutos da metamorfose e recriação de velhos sistemas em novas estruturas, e a autora ressalta que não fala em extinções de saberes, mas sim de ressignificações com novos usos que constroem novos saberes com influência dos antigos (2016, p. 78). Mas Silva reconhece que "a circularidade cultural e os Hibridismos" foram realizados de diversas formas (2016, p. 135) e também fala em sincretismo religioso e o associa à circularidade cultural de Ginzburg (2016, p. 54).

Amanda Martins Olegário e Kalil Campos Casseb (2019), também abordaram o processo como sincretismo religioso e afirmaram que os "misticismos indígenas, foram durante a colonização "sincretizados" para facilitar a interação, mas não seria algo isolado" (2019, p. 35-37), seria um ato de resistência (2019, p. 12-28). Por fim, a autora Mayara Aparecida de Moraes (2019), também deu suas contribuições para o tema a partir de sua investigação, que objetivou identificar o hibridismo cultural existente nas práticas, principalmente de curandeirismo. Então, a autora já partiu do conceito para analisar seus objetos e construir a sua análise. Ela utilizou os termos "práticas híbridas" (2019, p. 15), "ritos hibridizados" (2019, p. 16) e "hibridização religiosa" (201, p. 68), e discutiu o hibridismo e o sincretismo, optando pelo uso do hibridismo cultural por entender que ele representa o universo multifacetado dos costumes e etnias (2019, p. 68). A autora também falou sobre "entrecruzamentos" e "mestiçagem" da população, e de "mescla cultural" na América Portuguesa (2019, p. 70).

Diante desse levantamento foi possível identificar que, de forma geral, todos os autores abordaram, em algum nível, a "mistura" de práticas e elementos. Mas apenas alguns deles levantaram questões e problemáticas que envolveram essas misturas. Primeiramente, a nossa indagação a esse respeito é que nem tudo fazia parte de uma mistura análoga e esse conceito muito utilizado, o de hibridismo cultural, parece-nos não abranger toda a complexidade que existe nesses casos, visto que os casos não são iguais, não sendo, portanto, passíveis de serem encaixados em um termo que os generalize. Como disse Carvalho Júnior, existe uma multiplicidade sem síntese. O sincretismo religioso, a nosso ver, denota uma mistura apenas dos elementos da religiosidade, e também é um termo uniforme, por isso, não optamos por utilizá-lo. O termo hibridismo, parece-nos mais convincente, pois abrange elementos mais gerais, no entanto, ainda é um termo generalizado e cheio de ambiguidades. Ao afirmar que algo é híbrido, transparece a ideia

de ser misturado. Portanto, concordamos com Santos (2016), quando busca se afastar de ideias e sistemas fechados, que acabam por encobrir as dinâmicas e particularidades de todo o processo. Acreditamos que quando se faz um estudo de caso, é importante ter o cuidado para não pegar conceitos e visões generalizadas e aplicá-los sobre casos particulares, pelo menos não sem discutir as ambiguidades que os envolvem.

Para enriquecer o debate, lançamos as seguintes questões: a "mistura" abordada pelos autores aconteceu em que medida? Houve alguma predominância de uma cultura/religiosidade sobre a outra? Quais os motivos que levaram à mescla? Foi por aproximação e identificação com às práticas do outro ou foi por necessidade? O "hibridismo" que aconteceu por afinidade pode ser comparado ao "hibridismo" que aconteceu por imposição? Será que alguns indígenas não tiveram outra escolha a não ser misturar as suas práticas como forma de sobrevivência naquele contexto? Ou como forma de resistir ao processo colonial? E o que podemos falar a respeito do "hibridismo" que foi incentivado[5] pelos colonizadores como meio de alcançar os objetivos da colonização? Até que ponto esse "hibridismo" foi algo positivo para as culturas envolvidas? O "hibridismo" na colônia misturou sem destruir ou reduzir a prática do Outro?

Não é tarefa fácil responder a tais perguntas, visto que estamos falando de um período que não possui fontes diretas dos indígenas. Por isso, não buscamos encontrar uma chave explicativa para todos os questionamentos, mas discutir e oferecer novas possibilidades de interpretação para esse período, para as práticas mágicas e evocar a discussão. Em relação a primeira pergunta, é impossível oferecer uma medida exata, mas ao mesmo tempo, é possível perceber que a relação de troca era assimétrica. Houve troca, mas também houve hierarquias e relações de poder. Por exemplo, nos documentos analisados não encontramos nenhum padre que mesclasse suas práticas católicas com elementos dos rituais indígenas, mesmo que este, como foi o caso do padre Gregório, participasse, por necessidade, de algum ritual indígena. Geralmente era o colonizado quem realizava práticas "misturadas". Portanto, podemos considerar que a medida era desigual e existia relação de poder e imposição. Atestamos isso analisando o caso de Sabina, em que suas práticas inicialmente eram apenas indígenas, até que seu senhor faleceu e ela precisou ir morar na igreja, mesclando em seus rituais elementos do

[5] Laura de Mello e Souza, por exemplo, apontou para o culto aos santos negros e às virgens negras, que segundo a autora, foram impostos de fora aos africanos, com o objetivo de cristianização pensado pelo senhor branco para exercer o controle social (Souza, 1986, p. 93).

catolicismo, mas o mesmo não aconteceu com o padre com quem ela convivia, por exemplo.

A questão da predominância é possível relativizar, pois cada caso era específico. No entanto, as práticas realizadas por indígenas geralmente tinham a base de sua cultura, como afirmou Carvalho Junior. Não houve, pelo menos até onde pudemos investigar, casos de abandono de sua cosmopercepção para aderir a outra. Mesmo batizados, os indígenas continuavam suas práticas e crenças. Sabina acrescentou às suas práticas indígenas novos elementos, mas ela não deixou de fazê-las e nem as deteriorou. Em seus rituais, como pudemos ver, a maioria dos elementos eram indígenas. No caso de Ludovina, como vimos, não foram identificados elementos do catolicismo em suas práticas e diante da situação em que ela passou com as ameaças do padre Gregório, visto no capítulo um desta tese, é possível inferir que ela estava familiarizada com a cosmologia cristã, no entanto, não a misturou em suas ações mágicas. Já para a população cristã, que teve contato e envolvimento com os rituais, talvez tenha predominado, nesse período, o seu catolicismo. Porém, é importante refletir sobre a imposição do catolicismo sobre a região, que por meio de seus Editais e sermões, convenceram muitos indígenas de que eles estavam utilizando uma cosmologia diabólica. Ou seja, não temos uma resposta uniforme para responder o que predominou nesse período e espaço, pois há variações.

Os motivos que levaram à "mescla" podem ser muito variados. No caso de Sabina, podemos oferecer três interpretações distintas: (1) influência por contexto: em que ela se apropriou das práticas por influência do padre e do local onde morava; (2) por manipulação: em que ela se interessou pelo universo porque foi convencida de que aquilo era bom; ou (3) por espontânea vontade: que o universo católico tenha se apresentado de uma forma atraente e interessante para ela. Pode ser que as três hipóteses juntas estejam certas. Não sabemos os motivos reais para Sabina aderir aos elementos católicos em seus rituais indígenas. Foi possível perceber uma certa forma de defesa quando ela justificou para um denunciante, visto no terceiro capítulo, que mesmo ela fazendo aquelas práticas, ela sempre recomendava os exorcismos da igreja e essa "satisfação" que ela deu, foi antes dela iniciar de fato as mesclas nos rituais. Se estivermos certos, é razoável pensar que Sabina foi obrigada (mesmo que de forma sutil) a misturar os universos para não se enquadrar naquilo que a igreja e os comissários estavam chamando de diabólico. Seria

um "cristianismo de "fachada"[6]? Em relação a Ludovina, por que será que as práticas dela não tinha nenhum elemento cristão? Ou pelo menos, se existiram, não foram descritos na documentação estudada.

As duas reações distintas das personagens aqui estudadas foram o motivo de toda essa problematização a respeito dos conceitos generalizados. Percebe-se a complexidade dessa discussão quando se sabe que Ludovina não mesclou as suas práticas com o catolicismo e ainda quando se tem a informação de que elas viveram na mesma cidade, no mesmo período, praticando rituais de cura distintos e ambas foram perseguidas, mas suas reações foram diferenciadas. Essa reflexão pode nos levar a compreender que as experiências mágicas são plurais e subjetivas e não exatamente moldadas pelo contexto social, não de forma idêntica. Os motivos que levaram as práticas a se misturarem ou não podem ser diversos e muito subjetivos.

Para responder sobre a aproximação ter sido por interesse ou por imposição, como estamos falando de um contexto de colonização, a maior probabilidade é dessas práticas terem nascido da necessidade de inserção nesse novo ambiente, muito moldado pela força da igreja e sua mentalidade. Pelo menos, essa influência deve ter sido forte ao redor da instalação do centro urbano colonizador. Talvez não exercendo tanta força nas redondezas mais distantes do centro. Podemos atestar isso por meio do caso de Sabina, que morava afastada e quando foi para a cidade inseriu elementos católicos em suas ações mágicas.

De qualquer forma, o "hibridismo" que aconteceu por afinidade e o que surgiu por imposição não podem ser caracterizados com o mesmo conceito, pois ao fazê-lo, estamos encobrindo essas relações de poder que existiram e desconsiderando a força que a colonização exerceu sobre o mundo individual. É possível que a maioria dos indígenas não tiveram outra escolha. Ao mesmo tempo em que outros puderam ter mais liberdade. É importante refletir a respeito do incentivo que os indígenas tiveram para se misturarem ao universo católico, visto que os colonizadores sabiam que não poderiam apenas chegar e impor, mas que, em muitos casos, esse processo precisava ser sutil. E, a esse respeito, temos os casos de incentivos aos casamentos entre mulheres indígenas e homens brancos, que visava uma dominação masculina e patriarcal sobre as mulheres e seus filhos,

[6] Quem usou o termo "cristianismo de fachada" foi o autor Oliveira Marques, citado por Laura de Mello e Souza para se referir ao empréstimo de nomes santos e festas católicas a forças da natureza e consagrações pagã (SOUZA, 1986, p. 91). Nesse caso, utilizamos ele para nos referir ao empréstimo que palavras cristãs e elementos que Sabina incorporou em suas práticas. Sobre algo similar também abordou a autora Calainho, ao afirmar que algumas práticas podem ser entendidas como "pseudocatólica". Essas ações simulavam o catolicismo para fugir da repressão (Calainho, 2008, p.156-157).

resultando assim numa conversão cultural religiosa para o modo "civilizado" cristão de ser, agir e pensar o mundo. Portanto, esse "hibridismo" nem sempre pode ser entendido como um processo positivo. Porque ele era positivo para quem? Obedecia a que demanda? Nesse caso, muito dessa interpenetração do catolicismo nas práticas indígenas visava a conversão posterior que no futuro destruiria ou reduziria as práticas indígenas, até que estes fossem realmente catequisados por completo. E a atuação dos comissários, padres e do Santo Ofício na região, atesta isso.

Os portugueses se misturavam, ao seu modo, com intuito de sobreposição e dominação. Se houve mistura dos católicos com elementos indígenas, deu-se porque foi necessário para atender a agenda da colonização ou por desespero, e não porque o português admirava a cultura indígena e estava disposto a aprender novas formas de lidar com o mundo. Pelo contrário, a forma de ser indígena era reprovada pelo mundo português, que a depreciava e tentava sufocar. Até no âmbito popular, que houve uma circularidade de saberes e trocas culturais, quando o Santo Ofício chegou à cidade, como vimos, os católicos que encomendavam os rituais indígenas de cura foram denunciar os praticantes, ou porque viram nessa atitude um ato diabólico, porque estavam com a consciência pesada (estratégia comum do cristianismo, de impor a culpa por meio da pedagogia do medo), ou porque queriam se livrar das acusações. Como vimos, a maioria dos denunciantes ou eram encomendadores, ou eram testemunhas dos fatos. Como deixou claro o autor Moreiras (2001, p. 314), lançando críticas ao hibridismo cancliano, esse tipo de hibridismo expressa a intenção das elites de assumir o controle e excluir o subalterno. Embora Moreiras esteja se referindo a momento pós-capitalista, sua reflexão nos ajudou a pensar. Vejamos, houve raríssimos casos em que os padres eram híbridos, na maioria das vezes, eles poderiam até necessitar de alguma cura indígena, mas jamais mesclaram algum elemento aos seus rituais católicos. Porque será que o hibridismo era em sua maioria um fenômeno dos povos "dominados"? A Igreja Católica, como vimos, jamais aceitou esse tipo de mistura, embora podemos questionar que o cristianismo seja, em sua essência, um processo de misturas de vários elementos dos paganismos europeus, mas essa é outra reflexão que não nos ocupamos no momento.

Outra problemática que gostaríamos de apresentar, é o fato de como estudamos o passado. Como nós historiadores precisamos das fontes e geralmente elas são europeias, isso nos deixa presos ao filtro europeu e ao eurocentrismo, que nos atrapalha em nossas análises da realidade como um todo e é importante ter cuidado com as generalizações. Por exemplo, estamos falando de hibridismo cultural por meio dos documentos que a

Inquisição registrou. Para nós, é óbvio que esses registros estavam concentrados nos centros da colonização evidenciando fatos e narrativas apenas desses lugares. A Amazônia é uma região muito extensa e, com certeza, essas generalizações que existem não abarcam a multiplicidade que uma região grande e cheia de diversidades oferece. Como sabemos, Mairi Belém era o centro e representava toda a Amazônia. No entanto, é na cidade, algumas vilas e arredores que esse processo se desenrolou. Ao mesmo tempo em que temos as práticas híbridas nas regiões de atuação colonial, temos também as práticas indígenas que estavam afastadas desses centros e esse fato não pode ser negligenciado.

Entender o passado, que chega até nós por meio de representações, muitas vezes europeias, é um fato que nos impulsiona a reconhecer que muitas conclusões a respeito do período podem ser revistas, problematizadas e novas formas de interpretações podem ser oferecidas, assim como problematizações, algo que caracteriza muito bem o nosso ofício de historiador e mantém a máquina do estudo histórico ativa e viva.

Queremos, com isso, dizer que é possível compreender que os conceitos são criações, gerados na maioria das vezes por acadêmicos e que por meio das limitações das fontes pode ser deslocado dos significados emanados pela própria coletividade e individualidade dos praticantes de magia. O hibridismo generalizado é um fruto de percepções acadêmicas que produziram historiografias que em raríssimos casos foram questionadas. A nossa análise não implica em negar ou desconsiderar os fenômenos híbridos existentes, pois eles são uma realidade desse contexto, no entanto, eles não são uma generalização; geralmente, é uma característica maior que fortalece o conceito geral. É importante olhar para as particularidades, para as singularidades e pluralidades desse período e espaço, que possuem diferentes graus e níveis e que não podem ser sempre indiscerníveis.

Portanto, não falamos aqui de simples misturas e fusões e nem de um terceiro produto que surgiu a partir desse encontro. Mas sim, da existência de práticas híbridas e práticas não híbridas, das três culturas envolvidas, que coexistiam paralelamente nesse contexto, com suas próprias historicidades. O próprio padre D'Abbeville (1975), ao descrever a sua visita no período do encontro entre franceses e tupinambá, ressaltou, em 1611, que havia o catolicismo europeu, na França Equinocial, e muito paganismo e selvageria (1975, p. 17). Ou seja, o padre visitante reconheceu a existência do paganismo indígena como integrante daquele contexto, existindo paralelamente.

Gostaríamos de deixar claro que a negatividade do hibridismo que estamos discutindo aqui, refere-se apenas ao período e espaço estudados. Sabemos que esse hibridismo ao longo do tempo levou a outras formas de culturas e práticas e que se adaptaram bem à globalização dos tempos atuais. Mas, a discussão aqui proposta foi uma análise sobre o século XVIII na cidade de Mairi Belém e não se aplica ao Brasil, em outros tempos, de forma generalizada. De todo modo, chamamos a atenção para a problematização do termo e do fenômeno no Período Colonial. Discutidas essas problemáticas, vamos pensar a respeito dos conceitos. No caso do termo "hibridismo", acreditamos que no plural, ele poderia se aproximar mais adequadamente daquela realidade: hibridismos culturais. Porém, gostaríamos de discutir sobre o conceito de circularidade cultural e transculturalidade, também apresentado por muitos autores e oferecer a nossa contribuição para essa discussão.

Carlo Ginzburg em 1976 publicou *O queijo e os vermes* e examinou o campo de crenças culturais híbridas de um homem no século XVI na Itália. O autor não tratou diretamente do conceito de hibridismo cultural, no entanto, apresentou diversas complexidades nas interações culturais sofridas pelo moleiro em uma circularidade cultural, que incorporou elementos de tradições populares folclóricas locais, da cultura dominante do catolicismo oficial e também da literatura. O conceito de circularidade do autor, destaca que as interações entre as classes inseridas numa circularidade cultural, resultam em formas únicas e hibridas de expressão cultural. O autor nos oferece um resumo de sua leitura bakhtiniana sobre o termo "circularidade" que trata da circulação entre a cultura dominante e subalterna, que por meio de um relacionamento circular oferece influências recíprocas que transitavam entre essas classes (Ginzburg, 1993, p. 13). Ginzburg também abordou algo similar em *História Noturna* (1991, p. 25) e tratou dessa "interação" como a "formação cultural de compromisso" que é a consequência híbrida do conflito entre as classes erudita e popular. No entanto, o autor traduz uma dicotomia cultural atrelada ao diálogo.

Essa visão dual, do autor e dos autores que a utiliza, pode excluir características dentro de cada uma dessas classes. Por isso, entendemos que é preciso relativizar essa visão oposta de classes separadas entre si para não ignorar as hierarquias e toda distinção que existe dentro de cada um desses campos e suas ambiguidades e acreditamos ser importante pensar nas relações instáveis e mutáveis da experiência humana, que como assegurou Simona Cerrutti (2015, p. 931-955) não eram e nem são previstas.

Ginzburg ainda abordou sobre uma conexão transcultural[7] que não pode ser restrita a explicações particulares (2012, p. 234). Hutton também falou de transculturalidade para se referir a essa "interação", como vimos no tópico anterior. Se a transculturalidade não pode ser restrita a casos específicos, esse termo também não pode ser utilizado por nós para se referir às práticas que analisamos nesta Tese. Além disso, de acordo com Fernando Ortiz (1986, p. 90), o termo não se refere apenas a inclusão de algo distinto, mas a perda de elementos de uma cultura que precedeu, uma "parcial desculturação" para a criação do novo. Em nossos casos analisados, não acreditamos que houve a perda, mas, no caso de Sabina, a soma, ao mesmo tempo em que havia uma pressão para que os elementos dos rituais indígenas fossem excluídos e, por isso, eles eram associados ao demônio e, portanto, criminalizados. Alguns autores ressaltam que a transculturalidade emana da cultura hegemônica por meio de regras e proibições (Canevacci, 2020, p. 137-141).

A nossa contribuição para essa discussão, além de toda problematização exposta, é sugerir que, se o termo hibridismo é tão importante nessa discussão e sempre aparece nas análises de outros autores, então podemos usá-lo no plural: hibridismos. No entanto, o conceito de pluralidades parece-nos mais apropriado para se referir às práticas mágicas de Ludovina e Sabina, devido a sua amplitude, englobando a diversidade de coisas e pessoas reunidas em um mesmo espaço. Esse conceito é evocado aqui juntamente com o conceito de cosmohistória, já apresentado nesta tese, pois ele valoriza a visão da pluralidade das ações e cosmopercepções que resistiram. Um termo adequado para explicitar a coexistência de formas plurais que compartilharam o mesmo espaço e tempo, atuando em paralelo ao contexto colonial, é *pluralidades culturais*.[8] No nosso caso, essas pluralidades podem ser descritas como múltiplas dimensões culturais e mágicas, que não

[7] A transculturalidade, por sua vez, transpassa as clássicas fronteiras culturais, no entanto ela denota sempre uma forma intricada das culturas, que nem sempre fez sentido para o período da colonização, em que as culturas ainda não estavam tão entrelaçadas de forma generalizada. O caso de Ludovina ilustra bem essa questão. É importante salientar que não estamos falando de culturas nacionais homogêneas e nem puras, como se discutia no século XIX, mas das especificidades das práticas culturais de diversos indivíduos que exerceram, de algum modo, autonomia para aderir ao que lhe foi conveniente, ou a excluir aquilo que não lhe fazia sentido, ainda mais quando se fala em culturas opostas, que se encontraram num contexto conturbado, cheias de conflitos onde há imposição de uma cultura sobre outra.

[8] Por Pluralidade Cultural entendemos um dispositivo de revelação e reconhecimento das múltiplas expressões culturais, que além de terem existido, exerceram seu direito de ser e estar no mundo e, a partir desse entendimento, o conceito possibilita uma compreensão mais aprofundada, identificando processos de transformação e oferece ferramentas para a valorização e o respeito a essas diferenças. Essa abordagem busca promover uma apreciação pela diversidade, incentivando práticas, releituras, reflexões e investigações que considerem, respeitem e celebrem as diferenças culturais e suas dinâmicas de mudança.

apenas coexistiram com a colonização, mas também resistiram, se reinventaram e interagiram entre si de maneira complexa e multifacetada.

5.3 Uma Mairi Belém plural no período da colonização

Diante da discussão do tópico anterior, sobre hibridismos culturais e suas pluralidades, surgem as seguintes questões: a cidade de Mairi Belém pode ser enquadrada em conceitos fechados e generalizados? A região faz parte do que se costumou chamar de Amazônia ou América Portuguesas? Esse termo é realmente adequado para se referir aos tempos coloniais? Não seria mais apropriado termos como Amazônia e América Indígena, híbrida ou plural? Qual seria a problemática desses termos? Há novas sugestões? Este tópico visou realizar essa discussão, partindo da análise sobre a cidade no século XVIII, visando contribuir para o debate historiográfico.

A maioria dos autores utilizaram termos como Amazônia ou América Portuguesas para se referir à região do Grão-Pará. Carvalho Júnior (2005), por exemplo, optou pelo termo "Amazônia Portuguesa" no título de sua tese e, de fato, ele analisou os índios cristãos que estavam ali inseridos naquele espaço colonial. Marcia Eliane Souza e Mello (2014) utilizou o termo "Amazônia Colonial" para se referir ao espaço de atuação da inquisição no Grão-Pará e Maranhão. O *Dicionário Etno-Histórico* do Antônio Porro (2007), também teve como título "Amazônia Colonial". A pesquisadora Mayara Aparecida de Moraes (2019) recorreu ao termo "América Portuguesa" em sua pesquisa sobre práticas mágicas na região do Grão-Pará. Muitos outros pesquisadores utilizaram esses termos. A nosso ver, algumas problemáticas podem ser discutidas a respeito dessas nomenclaturas para melhor atender a pluralidade encontrada na região e para se afastar da tendência de padronizar a abordagem guiada por estudos mais clássicos, que quando aplicados a uma região específica, nem sempre levam em consideração as especificidades daquele local. Fizemos isso partindo das análises realizadas nesta Tese.

É possível notar que a região do Grão-Pará é diferente dos outros locais coloniais do Estado do Brasil visto que é marcada pela presença plural de diversos povos indígenas em um espaço enorme de terra. Uma região singular, assinalada por grandes distâncias entre povoações e população majoritariamente indígena e mestiça. Exigindo, assim, uma análise que seja direcionada às especificidades que não se confundam com particularidades de outros espaços e nem se enquadra facilmente em generalizações.

Por meio das duas investigações que elaboramos nesta Tese, e de outros casos citados no capítulo um, é possível refletir a respeito da pluralidade da região estudada. Além disso, a região também recebeu outros povos além dos portugueses que conviveram no território paralelamente a diversos indígenas. Assim, é razoável pensar que a região não era totalmente portuguesa e, como vimos, nesse período a população maior da região era indígena. Denominar aquela região como portuguesa, é ter a vinda de Portugal como centro dessa História e os portugueses como personagens principais, como marco de uma história que parece começar com a chegada deles e, além disso, é olhar para esse passado com um filtro eurocêntrico.

Com a colonização tardia desse território, que como vimos iniciou no século XVII, mas só se fortaleceu no século XVIII, é possível inferir que até o final do século XVIII a região ainda estava em processo lento de colonização. É possível atestar isso por meio da informação de que o Estado do Maranhão foi assim denominado apenas em 1621 e renomeado em 1654, incluindo o Grão-Pará, e sendo denominado como Estado do Maranhão e Grão-Pará. Nesse período, o centro colonial era a capital do Maranhão. Em 1751 o centro foi transferido de São Luís para a cidade de Belém e o nome passou a ser Estado do Grão-Pará e Maranhão e seu domínio incluía os estados que atualmente chamamos de Maranhão, Piauí, Amazonas, Roraima, Amapá e Pará. Tendo a divisão entre Maranhão e Grão-Pará ocorrido somente em 1772 e em 1775, por fim, a região foi incorporada ao Brasil. Ou seja, apenas no final do Período Colonial é que a região passou a integrar o Estado do Brasil. Segundo alguns estudos mais contemporâneos, que analisaram a região no início do século XIX, o Estado do Grão-Pará, segundo Pinheiro (2000, p. 93) e Ricci (2010, p. 54), permaneceu uma colônia portuguesa autônoma até agosto de 1823, quando foi integrado ao Império do Brasil, o que fortalece a nossa reflexão – mesmo os autores ainda se baseando nos portugueses como centro.

Portanto, faremos uma breve discussão a respeito da problemática dos conceitos de Amazônia Portuguesa, utilizado por alguns autores, e de América Portuguesa no âmbito macro, com o intuito de oferecer problemáticas, reflexões e discussões que enriqueçam o debate historiográfico sobre o Brasil no Período Colonial. O termo Brasil Colonial já é um termo problemático, pois é um termo anacrônico, o Brasil não existia até 1822 como um Estado Nacional com identidade definida, mas esse assunto já foi discutido e superado pela historiografia e passará por aqui de modo superficial. No entanto, os termos utilizados para definir a região ainda possuem um olhar eurocêntrico que busca unicidade com características eurocentradas. Os termos Amazônia e América

Portuguesas surgiram com o intuito de denominar as terras dominadas por Portugal e atualmente ainda é muito utilizado pelos pesquisadores. Mas são termos que evocam as suas problemáticas.

Primeiro, o termo América é uma nomenclatura que se distancia do universo cultural das populações indígenas. Como sabemos, o termo faz alusão a Américo Vespúcio por seu reconhecimento das terras encontradas. Esse termo busca uma unicidade para o território que os portugueses encontraram, que já era habitado por outros povos, que com certeza não tinham a visão de unicidade e nem o denominava assim. Essa unicidade foi uma preocupação europeia, que desconsiderou a perspectiva dos povos originários.

Laura de Mello e Souza em seu texto "O nome do Brasil" apresentou bem a questão da indefinição do termo. Ela ressaltou que há um sentido espacial e cultural em que diversos grupos distintos ocupavam espaços descontínuos que muitas vezes não se relacionavam entre si. Para os grupos indígenas no momento da chegada de Cabral, as terras onde habitavam não possuíam nome e não se chamava Brasil (Hemming, 1987, p. 487-492 *apud* Souza, 2001). Os espaços, ainda segundo a autora, eram múltiplos e isolados e no caso da região norte, a comunicação era maior e mais diretamente com a corte do que o Estado do Brasil (Novais, 1997, p. 14-39 *apud* Souza, 2001, p. 65). A autora ainda ressaltou que essa fragmentação espacial e isolamento persistiu até o século XX (2001, p. 66).

O termo Brasil, segundo Souza, surgiu pela primeira vez em uma carta em 1512 de Afonso de Albuquerque endereçada ao Rei e o termo foi utilizado para designar, no âmbito oficial, a América Portuguesa (Couto, 1995, p. 195; Baião, 1923, p. 320 *apud* Souza, 2001, p. 67). A autora afirmou que foi João de Barros que fundou a tradição, que foi bastante perpetuada entre os pesquisadores, sobre a dicotomia Deus e Diabo na colônia e a problemática do termo, afirmando que Cabral denominou as terras de Santa Cruz, mas que o Diabo logo veio influenciar para que o nome fosse Brasil, devido ao carregamento de pau-brasil que chegava em Portugal (Barros, 1988, p. 174-175 *apud* Souza, 2001, p 69). E o pau-brasil, com sua cor avermelhada, fazia alusão ao Diabo e ao inferno cristãos. A nosso ver, o termo Brasil, apesar de ser um título dado pelos portugueses, faz melhor alusão à região por se tratar de uma mercadoria nativa, específico da natureza do território. Mas ainda carrega um título unificado para atender as demandas portuguesas e se referir a um território que não era homogêneo.

Em 1730, Sebastião da Rocha Pitta publicou uma obra intitulada *História da América Portuguesa* e a mudança de título, segundo Souza, não foi gratuita, mas para obedecer a necessidade de exaltação dos feitos portugueses na América, que estava carente de afirmação na Europa. Pitta, se referiu indistintamente à América Portuguesa e ao Brasil e assim reforçava a sujeição irrestrita do território à metrópole (Souza, 2001, p. 80-82).

Rodrigo Ricupero, ao tratar sobre a formação da elite colonial no Brasil, também questionou a aplicação retroativa do termo "América Portuguesa" e a ideia de um Estado unificado à realidade colonial. Para ele não havia unicidade territorial e nem centralidade administrativa e o termo não apareceu nos documentos que ele utilizou em sua pesquisa, sugerindo cuidado ao aplicar o termo de forma anacrônica para representar o passado colonial, que era espacialmente distinto e marcado por suas especificidades e objetivos diferentes. Ricupero optou pelo uso do termo Brasil, que era comumente encontrado nos documentos, mas ele alerta que deve ser levado em consideração que o Brasil do Período Colonial não é o mesmo do Brasil formado depois no século XIX, pois não existia unicidade territorial e nem administrativa (Ricupero, 2009, p. 13-14). Acrescentamos que também não havia unicidade no que se refere à cultura e à religiosidade.

Fernando Novais, em seu texto *Condições de privacidade na colônia* já havia chamado a atenção para o anacronismo dos termos. A nomenclatura "Brasil Colonial", para o autor, não poderia descrever o período em que as pessoas nem tinham consciência que a colônia portuguesa iria se constituir num Estado nacional no século XIX. E a melhor definição para Novais seria a colonização portuguesa no Novo Mundo (Novais, 1997, p. 17). No entanto, ainda vemos aqui uma preocupação em determinar a nomenclatura para falar do "domínio" português, sem levar em consideração as concepções dos povos nativos.

Diante dessa apresentação, acreditamos que os termos são discutíveis e não são aptos para designar o território, não apenas por ser anacrônico e definir um período em que as pessoas não tinham consciência, mas também por ser um território amplo e plural difícil de ser unificado nos âmbitos político/administrativo e econômico, mas também cultural e religioso. E, também, por apresentar um título que favorece apenas o mundo europeu, distanciando-se do ponto de vista dos povos originários que não se favoreciam com esse tipo de tentativa de unificação.

Analisando a história do território, podemos levantar três tópicos para a discussão, que são: (1) A periodização ou cronologia, que não leva em consideração o período

anterior habitado pelas diversos povos indígenas; (2) Os pontos de vista, que geralmente só são considerados a partir do eurocentrismo (mais especificamente português), excluindo os outros povos; (3) A multiplicidade, que é um fato encontrado na região, mas que não é levada em consideração na tentativa de unificação e denominação da região para atender as demandas eurocentradas.

A História do Brasil e de Mairi Belém continuam sendo contadas a partir da chegada dos portugueses e por mais que as fontes sejam escassas para a elaboração de uma história indígena anterior, acreditamos ser nosso dever especificar essas dificuldades e apontar essas problemáticas para enriquecer o debate e favorecer também pontos de vista ou cosmopercepções – plurais – que nunca foram levadas em consideração.

Ainda sobre a terminologia, o termo Amazônia, por sua vez, também apresenta as suas problemáticas. A representação da Amazônia foi, em resumo, um empréstimo do imaginário europeu e seus conceitos criados no processo de dominação. Como já dito anteriormente, os povos originários não tinham a necessidade de denominar o território de forma unificada, visto que havia uma pluralidade de povos na região e o exercício de unificação é uma necessidade exclusivamente europeia. O termo Amazônia, obviamente, foi dado pelos europeus e tem origem na mitologia greco-romana e refere-se a um grupo de semideusas lendárias que eram guerreiras. Acredita-se que quando os europeus chegaram à região amazônica encontraram mulheres nativas que eram guerreiras e as associaram com o seu repertório da mitologia europeia. O termo foi dado pelo espanhol Francisco de Orellana (Costa, 2002, p. 467-468) e foi popularizado por outros exploradores europeus. Segundo Neide Gondim, em seu livro *A invenção da Amazônia* de 1994, a região foi denominada assim por causa dos discursos que representavam a Amazônia, surgidos do imaginário europeu para justificar o processo de colonização e que essas representações eram comparações com o Velho Mundo, baseadas em seus preconceitos etnocêntricos. Ou seja, uma Amazônia inventada pelo imaginário dos viajantes, cronistas, exploradores e aventureiros europeus (Gondim, 1994, p. 29). O mesmo raciocínio se aplica aos termos “Amazônia Portuguesa”, “Brasil Colonial” e “América Portuguesa”, que são termos originários das necessidades e imaginários europeus, especificamente portuguesas.

Além disso, chamamos a atenção para a quantidade de povos e a influência portuguesa nos primeiros momentos de tentativa de colonização. Como já referido antes,

o vasto território quase impenetrável[9] pelos portugueses tinha a sua maior população indígena e sua colonização foi tardia, tendo um lento desenvolvimento da colonização que somente no período já conhecido como Imperial no Brasil é que pode se entender que a região estava sob os domínios portugueses, e o processo se deu com ajuda indígena, pois sem eles os europeus não saberiam sobreviver na região.

Em outras palavras, o termo "Amazônia Portuguesa" e "América Portuguesa" não parece adequado para se referir à região do Estado do Grão-Pará no Período Colonial, pois o termo leva em consideração um domínio generalizado. Primeiro, pelos motivos já citados acima e segundo, porque a Amazônia era plural como vimos no tópico anterior. Ademais, o termo América Portuguesa busca uma unicidade nacional que parece não ter existido no Período Colonial. A pluralidade existente, em diversos âmbitos, não pode ser encaixada na visão equivocada de que o Brasil tinha uma unicidade política e religiosa preexistente referente à Portugal.

Parafraseando Pinheiro (2000, p. 84), algumas dessas perspectivas estão respaldadas no conhecimento historiográfico realizado na academia e que pode significar que muitos historiadores ainda são coniventes com uma história que se centrou na construção de uma história nacional, que se refletirmos bem, percebemos que esta emerge das pretensões políticas de vários segmentos sociais do país, incluindo os objetivos da colonização.

Respondendo, então, as perguntas iniciais que impulsionaram toda essa reflexão, o termo Amazônia e América Portuguesas aqui se faz superado. O termo Amazônia e América Híbridas, transmite uma ideia de mistura e, como já discutido, nem tudo era misturado. O termo América Indígena apresenta uma incongruência, visto que o termo "América" como já discutido, foi dado pelos europeus e os indígenas não se reconheciam assim e, também, não representa uma região plural, porque também não era somente indígena – embora fossem a maioria por muito tempo.

Toda essa discussão, leva em consideração as potencialidades do regime de historicidade cosmohistórico, proposto por Navarrete Linares, citado diversas vezes neste trabalho. O intuito é corroborar com a produção de histórias que narram o múltiplo, dedicadas e atentas aos silenciamentos impostos pela colonização e pela produção

[9] A Amazônia também foi denominada como "Inferno Verde", pois não oferecia condições fáceis para a penetração e povoamento dos europeus. O clima era úmido e quente, o solo "infértil", com muitas chuvas e alagamentos, uma vegetação densa, muitos insetos e animais perigosos e uma dificultosa navegação dos seus rios.

intelectual eurocentrada. Compreender que o território estudado e seus nativos indígenas já habitavam a região com suas cosmopercepções e suas historicidades silenciadas é entender que os discurso colonial, além de excluí-los, arquitetou uma conjuntura monohistórica que prevaleceu por muito tempo e que mesmo com tantos estudos a respeito, ainda precisa ser revista e reformulada.

A invenção da Amazônia e da América Portuguesas, portanto, confirmam uma tentativa de paternidade dos europeus por um lugar que não estava abandonado e que já era habitado por povos originários distintos, com uma multiplicidade de formas de ver, viver o mundo e com suas diversas historicidades coexistentes. Portanto, sugerimos que se os termos "Amazônia e América" forem utilizados, que venha à tona a problemática que eles evocam e se a preferência for pela utilização dessas nomenclaturas, que seja adaptada para a realidade apresentada e discutida, resultando assim em uma Amazônia Plural e América ou Brasil Plurais, pois quando levamos em consideração os hibridismos e as pluralidades da região, e ainda as cosmohistórias e as cosmopercepções, fica claro que nada pode ser uniforme e que precisamos estar atentos para não cair nas generalizações que beneficiam o projeto colonizador. Por fim, a nossa sugestão é pensar um termo para a região de Mairi Belém e da Amazônia que abarque a presença majoritária de indígenas, mas também a presença de holandeses, franceses e portugueses, que era a realidade do local: uma Mairi Belém plural no Período Colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta Tese, optamos por não oferecer uma conclusão definitiva, pois acreditamos que o estudo do passado deve permanecer em constante movimento, sempre aberto a novos questionamentos e novas interpretações. Para nós, a História não é um campo estático de conhecimento e, além disso, o passado não pode ser entendido e analisado de forma absoluta, ele chega até nós por meio das representações, geralmente manipuladas e registradas por aqueles que detinham o poder e meios para relatá-lo, controlando o que se tornou a "História oficial". Nesse sentido, a compreensão do passado, sobretudo quando se trata de grupos historicamente marginalizados, está sempre fragmentada e sujeita a novos olhares. Por isso, consideramos que não existe apenas uma versão da História, mas múltiplas e distintas historicidades que coexistiram paralelamente. Os indígenas, por exemplo, deixaram poucos rastros e suas histórias do passado geralmente não são contadas, ou transmitidas sob um viés eurocentrado, fazendo com que nós, para superar essa ausência, debrucemo-nos sobre os indícios e os vestígios deixados, sempre trazendo um novo olhar: o cosmohistórico. Mas, ainda assim, o que conseguimos acessar e examinar dessas práticas mágicas continua sendo uma fração mínima de um vasto oceano de saberes.

Nosso objetivo com esta pesquisa, de forma geral, foi explorar as práticas mágicas indígenas, concentrando-nos na região que denominamos *Mairi Belém*, no século XVIII, a partir dos estudos de caso de Ludovina e seus acompanhantes, e Sabina, buscando não apenas dar visibilidade a essas personagens, mas também compreender o universo das Pajés (ou Majés como as chamam atualmente). Para isso, esmiuçamos as suas práticas, seus significados simbólicos e suas relações sociais, dentro dos limites que conseguimos alcançar na documentação inquisitorial. Além disso, apresentamos a cidade, analisamos a presença e a influência dos colonizadores católicos, o papel do Santo Ofício e conhecemos o cenário mágico da cidade. Este estudo revelou uma sociedade em constante negociações e conflitos entre colonizados e colonizadores e até entre os próprios colonizadores, como visto. As práticas indígenas, imersas nos centros da colonização, estavam em constantes diálogos – ou embates – com as influências e imposições coloniais, religiosas e jurídicas, que tentavam suprimir e moldar essas expressões.

Exploramos como essas práticas foram perseguidas e criminalizadas pela igreja e pela Inquisição, que viam nelas uma ameaça ao cristianismo e à ordem colonial. A

atuação do Santo Ofício, por exemplo, evidenciou o papel do poder colonial em reprimir as culturas indígenas, assim como a igreja também exerceu essa função. No entanto, ao mesmo tempo em que observamos o papel do opressor, essa atuação cristã revelou a resiliência desses povos, que encontraram diversas maneiras de manter as suas práticas e crenças vivas. Ludovina e Sabina são exemplos concretos dessa resistência, cada uma a sua maneira. Ao examinar suas histórias, trouxemos à tona a vida, o cotidiano, as práticas e o contextos dos Pajés, que continuam, até os dias atuais, a desempenhar um papel vital na preservação do conhecimento indígena.

A análise dessas histórias trouxe à tona questões importantes, como a presença da demonologia europeia na mentalidade do contexto, que contribuiu para a criminalização das práticas indígenas. A visão colonialista, carregada de preconceitos e medo do "Outro", foi fundamental para transformar essas práticas em algo ameaçador, e isso, consequentemente, justificava a repressão. Essa demonização discutida na Tese como uma *herança ibérica*, já tratada por outros autores para se referir a outros espaços, foi também uma ferramenta de controle social e um modo de reforçar a hierarquia entre as culturas coloniais e indígenas, relegando estas a uma posição de inferioridade.

Dessas investigações, novas problemáticas surgiram. Revimos os conceitos utilizados por outros autores para interpretar o período, o espaço, as práticas e os eventos. Um dos principais pontos levantados foram os conceitos de pajelança, feitiçaria e xamanismo e, além deles, o conceito de hibridismo cultural. Embora esses conceitos sejam úteis para entender esse universo, muitas vezes não dão conta das especificidades e resistências presentes nesse processo. Compreendemos que a História de Mairi Belém não é apenas uma história de mistura e de demonização, mas também de tensões, de negociações, de forças que resistiram à imposição, à fusão e que, dentro dos seus limites, mantiveram sua autonomia simbólica e prática, muitas vezes mantendo fidelidade às suas heranças. Por isso, propusemos os termos *Magia Pajé, Pajé híbrida e pluralidades culturais*, categorias utilizadas neste trabalho para descrever as experiências diversas e plurais, visando evitar os filtros eurocêntricos que dominaram, por muito tempo, o discurso historiográfico tradicional.

Um aspecto importante que também emergiu desta investigação foi o papel fundamental das mulheres Pajés nas práticas mágicas da região. A história de Ludovina e Sabina ofereceu uma janela para a compreensão de como as mulheres indígenas participavam ativamente das práticas e lideravam redes de saberes mágicos e espirituais. Essas mulheres não eram apenas vítimas de um sistema colonial opressor, mas também

agente ativas na ação e preservação de seus conhecimentos. Ao revisitar essas histórias, buscamos descrever os atos que as levaram a serem acusadas e reconstruir as redes de relações e os contextos culturais em que essas práticas estavam inseridas. Foi possível perceber que a ação dos boticários e os exorcismos da igreja, em grande maioria, não faziam efeitos, a ponto de as pessoas em desespero buscar a cura nas mãos dessas mulheres, que mesmo enfrentando a opressão colonial, resistiram e desafiaram as imposições externas e continuaram com as suas práticas.

Além disso, os estudos dessas histórias nos permitiram questionar a maneira como a historiografia tradicional tem tratado as culturas indígenas e suas expressões espirituais. Em vez de oferecer narrativas unilaterais, que muitas vezes reforçam a perspectiva dos colonizadores, buscamos romper com essa visão e trazer uma leitura mais complexa e plural dessas experiências. Essa reavaliação crítica também propôs uma nova forma de pensar esse passado indígena e de analisar as suas protagonistas. No entanto, reconhecemos que nosso trabalho está longe de oferecer algo completo. Muitas lacunas permanecem, assim como em diversos trabalhos, seja pela ausência de fontes ou pelas limitações impostas pelo acesso ao conhecimento ancestral que foi perdido ou distorcido. Como já foi dito, a História, para nós, é um campo em fluxo contínuo e almejamos que futuras pesquisas possam ampliar, aprofundar e preencher as lacunas das questões aqui levantadas. Nosso objetivo também foi abrir caminhos para novas investigações e reflexões, sempre com a consciência de que o passado é uma construção contínua e que o estudo da História deve permanecer em diálogo com novos desafios e possibilidades interpretativas.

Por fim, reiteramos que as análises apresentadas neste trabalho têm o propósito de promover novas reflexões que contribuam para uma compreensão mais abrangente e inclusiva da História. Nosso objetivo foi favorecer uma Nova História Indígena, resgatando as vozes e práticas dos povos originários; ampliar os estudos sobre a História da magia e das mulheres, explorando suas manifestações culturais e simbólicas ao longo do tempo; revisitar a História do Brasil no Período Colonial, à luz de novas perspectivas que dialoguem com as dinâmicas sociais, religiosas e culturais da época; e repensar a História da cidade de Mairi Belém, ressaltando a importância de uma História plural, diversa e em constante transformação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS[1]

1. Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal.

Cadernos do promotor:

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 108, Livro 300;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 109, Livro 301;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 120, Livro 312;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 121, Livro 313;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 125, Livro 315;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 30, Livro 324;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 93, Livro 286.

Cartas

ALMEIDA, Manuel Soares de. CARTA AO REI. 1618. *Arquivo Histórico Ultramarino.* Ref. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1\Doc. 8 . Belém do Pará.

MERCIANA, Frei Antônio de. CARTA AO REI. 1618. *Arquivo Histórico Ultramarino*. Ref. AHU_ACL_CU_013, Cx. 1\Doc. 9. Pará.

CARTA RÉGIA DE D. FILIPE II PARA O CONSELHEIRO DO CONSELHO DA FAZENDA. Conselho Ultramarino Brasil-Pará, 18 set. 1616. *Arquivo Histórico Ultramarino*. Projeto Resgate-Pará. Disponível em: https://resgate.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=013_PA&pagfis=1. Acesso em: 20 fev. 2025.

Processos:

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13208;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13325;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13331.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15969;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16743;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16747;

[1] De acordo com a ABNT NBR 6023 (2018) e com as Diretrizes para Apresentação de Dissertações e Teses da USP.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16748;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16825;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16946;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 17771;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2705;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9802.

2. Fontes impressas

AGRIPPA, Henry Corneille. Magia de Arbatel. Basileia: Suíça, 1575.

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

AMOROSO, Marta Rosa & FARAGE, Nádia (org.). *Relatos da Fronteira Amazônica no século XVIII* – Alexandre Rodrigues Ferreira, João Wilkens, São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Estudos da História paraense*. p.164. Apud. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

BEAUME, Henri. *Les sorciers de Lyon: Épisode judiciaire du XVIII e siècle.* Dijon: Imprimerie de J.-E. Rabutot, 1868.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Annaes históricos de Berredo.* (1748) 1905.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. *Relaçam curioza do sítio do Grão-Pará, terras de Mato Grosso, bondade do clima e fertilidade daquelas terras*. *Escrita por hum curiozo experiente daquele Paiz*. Lisboa: Officina de Domingos Rodrigues, 1756.

BRAGA, Theodoro José da Silva. *Apostilas de História do Pará*. Belém: Imprensa Official, 1915.

BRAGA, Theodoro José da Silva. *Noções de Chorografia do Estado do Pará*. Belém: Empresa Gráfica. Amazônia, 1919.

CRUZ, Ernesto. *Noções de história do Pará*: da conquista e colonização à independência. 1937.

DIRECTORIO. *Que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrário*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Estado presente da Agricultura no Pará*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1784.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem pelo Amazonas (1735 – 1745), seleção de textos, introdução e notas Hélène Miguet*; tradução Maria Helena Franco Martins, - Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

NORONHA, José Monteiro. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas capitanias do Rio Negro (1768)*. Pará: Typografia dos Santos Irmãos, 1862.

REGIMENTO DO SANTO OFFICIO DA INQUISIÇÃO DOS REINOS DE PORTUGAL. Lisboa: Officina de Miguel Manescal da Costa, 1774, Tit. XI.

RODRIGUES, Domingos. *Relaçam ou noticia certa dos Estados da India*. Lisboa: Officina de Domingos Rodrigues, 1756.

VIANNA, Arthur. *Pontos de História do Pará*. Pará: Empreza Graphica Amazonia, 1919.

3. Livros, Teses e artigos

ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas.* São Paulo: Boimtempo, 2004.

ALMEIDA, Maria Cleidiana Oliveira de. Catecismo Kiriri: história e memória do projeto catequético jesuítico na aldeia do Geru - Vitória da Conquista. 2019. 253 f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2019.

ANTUNES, M. (Org.). Como interpretar Pombal no bicentenário de sua morte. Lisboa, PT: Edições Brotéria: 1983.

ARAÚJO, Gilmara Cruz. *O feminino demonizado: Feitiçaria e práticas mágicas na Bahia Quinhentista.* Monografia (Licenciatura em História) – UNEB. Campus II/Bahia, 2012.

ARAUJO, Gilmara Cruz de. Artes mágicas na Bahia quinhentista: o caso de Maria Gonçalves Cajada. 2016. 97 f. Dissertação (Pós-Graduação em História) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2016.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. Porto: Enciclopédia Einaudi, 1985.

BAROJA, Júlio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Editora Vega, 1978.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2005.

BESSA FREIRE, J.R. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia.* Rio de Janeiro: EDURJ, 2004.

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

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou oficio do historiador*; prefácio, Jacques Le Goff. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário Portuguez e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

BORGES, Laís Gomes. 2019. "Performance - Victor Turner". In: *Enciclopédia de Antropologia.* São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/performance-victor-turner>. ISSN: 2676-038X.

BOUCIER, Paul. *História da Dança no Ocidente*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes Ltda, 1987.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II.* 2 vols. São. Paulo: Martins Fontes, 1984.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. *O Que é História cultural?* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé*: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru,SP: EDUSC, 2006.

CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandigas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAMPOS, P.M.P. *Inquisição, magia e sociedade*: Belém do Pará,1763-1769. Niterói, RJ. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 1995.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Editora da USP, 1998 [1989].

CANEVACCI, M. (2020). Transculturalidade, interculturalidade e sincretismo / Transculturality, interculturality and sincretism. *Revista Concinnitas*, *1*(14), 137–141. https://doi.org/10.12957/concinnitas.2009.55536.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas*: Guiana Francesa e Pará, 1750-1817. Rio de Janeiro: 1984.

CARDOSO, Firmo. Evolução da escola primaria no Pará. In: Moura, Ignacio (Org.). *Annuario de Belém: em commemoração do seu tricentenário; historico, Litterario e Commercial*. Imprensa Oficial, 1915.

CARDOSO, João Batista. *Hibridismo Cultural na América Latina*. Itinerários, Araraquara, nº 27, 2008.

CARVALHO JÚNIOR, Almir. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa* (1653-1769). Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas 2005.

CARVALHO, Meynardo Rocha. *Simbolismos e Imagens Colonizatórias Denunciações e Circularidades na América Portuguesa*. Anais do I Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2007.

CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. *Dicionário tupi (antigo) português*. Salvador, 1987.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.* IN: Idem. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naif, 2002.

CAVALCANTI, Rêmia Vasconcellos. *Religiosidades indígenas: ancestralidade e resistência*. Produto Educacional da Dissertação- *Do xamanismo ancestral ao contemporâneo*: o debate sobre as religiosidades/espiritualidades xamanismo indígenas no ensino médio integrado- (Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica) Instituto Federal de Alagoas: 2024.

CERRUTTI, Simona. Who is below? E. P. Thompson, historien des sociétés modernes: une relecture. *Annales HSS*, octobre-décembre 2015, n° 4, p. 931-955.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COGHETTO, Franciele; VILWOCK, Ana Paula Schervinski; HILLIG, Clayton. *A ritualização do rural contemporâneo: notas sobre choupana do gavião*. Revista Grifos - Unochapecó. DOI: http://dx.doi.org/10.22295/grifos.v31i57.6640 | Edição Vol. 31, Núm. 57, 2022.

COHN, Norman. *Europpe's inner demons*. London, 1997.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. *Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Natal/RN: 2014.

COSTA, M. L. *Muyrakytã ou muiraquitã, um talismã arqueológico em jade procedente da Amazônia:* uma revisão histórica e considerações antropogeológicas. Acta Amazonica, 2002, p. 467–490.

COUTO, Beatriz. *A nudez como estigma: as imagens das bruxas e das indígenas tupinambás nos panfletos do século XVI*. In: Nhengatu, São Paulo-SP, vol. 1, n.6, jan.-dez. 2022, p.22-57 Disponível em: https://doi.org/10.23925/2318-5023.2022.n 6.e60814. Acesso em: 02 ago. 2024.

CRUZ, Carlos Henrique. "*A 'guerra invisível'*: o conflito entre pajés e feiticeiros na Amazônia Colonial (século XVIII)" IN: Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh – Rio: Saberes e práticas científicas. Rio de Janeiro, 2014.

CRUZ, Carlos Henriqu; SANTOS, Lidiane Vicentina dos. *Saber colonial: os índios, os "feitiços" e a Inquisição no Grão-Pará (Séc. XVIII).* IN: Anais do XIV Encontro Regional da Anpuh Rio: Memória e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2010.

CRUZ, Carlos Henrique. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado), Niterói: UFF, 2013.

CRUZ, Carlos Henrique. *O 'cristianismo selvagem': pajelança e tentativas de reprodução autônoma do catolicismo pelos indígenas no universo colonial.* IN: Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Belém: UFPA, 2012.

CRUZ, Carlos Henrique. *Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia Portuguesa do século XVIII.* IN: Tempos Gerais - Revista de Ciências Sociais e História – UFSJ, Ano 5, 2014 (1), p. 64- 90.

CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, 1992.

CUNHA, Rodrigo Rocha da. *Entre moléstias e feitiços*: o cotidiano e a repressão religiosa contra os curandeiros nas Capitania do Grão-Pará (1750-1800). Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: 2013.

DANIEL, João, Padre. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DARNTON, Robert. História e Antropologia. In: *O beijo de Lamourette*: Mídia, Cultura e Revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras,1990.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente:* 1300-1800 uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos*. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: CNCDP, 2000.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança*: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). Campinas, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. 2001.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 [1917]. 536

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. Trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxarias, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FARAGE, Nádia. *As muralhas do sertão:* os povos indígenas do Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARAGE, Nádia. *O pano de fundo: características da ocupação colonial do Maranhão e Grão-Pará*. In: As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991, p. 23-54.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. O santo de sua terra na terra de todos os santos: rituais de calundu na Bahia colonial. *Revista Afro-Ásia*, 54 (2016): pp. 103-150.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; SARGES, Maria de Nazaré; AMORIN, Maria Adelina. *Imenso Portugal: estudos luso-amazônicos*. Belém: UFPA, Cátedra João Lúcio de Azevedo, 2019.

FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The Mac Millan Press, 1976 [1922]. 1012 p.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1958.

FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). 2013, p. 347-373.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Companhia Editora Nacional, 1955.

GINZBIRG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

GINZBRG, Carlo. *História Noturna*: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GOODY, Jack. *O roubo da História. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. Ed. 2. Editora Contexto, 2008.

GRANADOS, Pau Castell. *Wine vat Witches suffocate children. The Mythical Components of the Iberian Witch*. eHumanista: 2014: 170-195.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo* François. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HURLEY, Jorge. *Noções de História do Brasil e do Pará*: de accordo com o programa de ensino primário do estado do Pará; Belém: Coleção Acervo do CNG. 1938.

HUTTON, Ronald. *O Grimório das Bruxas*. Rio de Janeiro: Darkside, 2021.

JACINTO, F. DE O.; BARROS, F. B.. Sorte, dinheiro, amor...: o que os 'animais' da Amazônia podem fazer por nós, 'humanos'?. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.* Ciências Humanas, v. 14, n. 3, p. 943–962, set. 2019.

JUNG, Carl G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.

KNUTSEN, Gunnar W. *7 Topics of Persecution: Witchcraft Historiography in the Iberian World.* In: Writing Witch-Hunt Histories. Brill. 2014: 167–190.

KRAMER, Heinrick; SPRENGER, Jacobus. *Manual da Caça às* Bruxas *(Malleus Maleficarum).* São Paulo: Edições Planeta.

LANGDON, Esther Jean. Introdução: Xamanismo - velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. A. (org). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.* Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996. p. 09-37.

LAPA, J.R.A. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. 1763-1769. Petrópolis, Vozes, 1978.

LE GOFF, Jacques. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia.* In Para um novo conceito de Idade Média. Lisboa, 1979.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. São Paulo: Col. Os Pensadores. Abril, 1976.

LIMA, Edilene Coffaci de. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano). *Tellus*, Campo Grande, v. 8, n. 15, p. 35-57, jul./dez. 2008.

LIMA, Lana Lage. *A confissão pelo avesso*: sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista. Niterói/RJ: Editora Proprietas, 2022.

LIMA, Leando Mahalem de. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. *Revista Ciências da Sociedade* (RCS), Vol. 3, n. 5, p.61-91, Jan/Jun 2019.

MAFFEI, Scipionne. *A arte magica anniquilada* do marques Francisco Scipaõ Maffeo, traduzida da lingua italiana na Portugueza. Tradução de José Dias Pereira. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1783.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor Books. 1954 [1948].

MANCINI, Silvia. La religión como técnica: reflexiones histórico-religiosas sobre la eficácia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In: DI STEFANO, Roberto; SILVA, Ana Rosa Cioclet da. (Org.). *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinar e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, 2018, P. 27-62.

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

MATTA, Alfredo Augusto da. *Vocabulário amazonense* (contribuição para o seu estudo). Manaus, IGHA,1939.

MATTOS, Y. *A última inquisição*: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Niterói, RJ. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. 2009.

MATTOS, Y. Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773). *Contraponto - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI.* Teresina, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac &Naify, 1950.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da Magia. In: *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1904]. p. 47-181.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Cia Editora Nacional Brasiliana, Vol. 267, 1979.

MINDLIN, Betty. O fogo e as chamas dos mitos. *Estudos avançados*. 16 (44). 2002. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000100009. Acesso em 13 jan. 2023.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra* – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia das Letras, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In. GRUPIONI, Luís Donisete B.; DA SILVA, Aracy L. (Orgs.). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.* 4ª Ed. São Paulo: Global: Brasília: MEC: MARI, 2004.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTERO, Paula. *Tupis, tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese (Livre Docência) – IFCH, Unicamp, 2001.

MORAES, Mayara Aparecida. *Práticas mágicas e curandeirismo no Grão-Pará*. Anais da Anpuh-MG, 2016.

MORAES, Mayara Aparecida. *Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos": curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará* (1763-1773). Dissertação de mestrado. Franca/SP, 2019.

MOREIRA, Eidorfe. *Belém e sua expressão geográfica*. Belém: Imprensa Universitária/UFPA, 1966.

MOREIRAS, Alberto. *Hibridismo e consciência dupla*. In: A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

MORENO, Humberto Baquero. *A feitiçaria em Portugal no século XV*. In: Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Lisboa: Editorial Presença: 1985.

MOTT, Luiz. *Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu.* In: MELLO E SOUZA, Laura de. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NARBY, Jeremy. *A serpente cósmica: o DNA e as origens do saber*. Rio de janeiro: Dantes, 2018.

NASCIMENTO, Silvio; PROENÇA, Raymundo. *Noções de História Pátria*. Belém: Oficinas Instituto Lauro Sodré, 1920.

NAVARRETE, Federico Linares, *Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2015.

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500 DC).* Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, USP: 2012.

NEVES, I. V. dos. Mairi, terra de Maíra: a ancestralidade indígena eclipsada em Belém. *Policromias – Revista do Discurso, Imagem e Som*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 178-205, jan.-abr. 2022.

NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre Cirurgiões, Tambores e Ervas*: Calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História:* as práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: editora ática, 1991.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *Barrados no baile*. A inexistência do Sabá em terras ibéricas. Texto apresentado no IV Seminário Virtual de História Moderna – O fenômeno de caça às bruxas. 2021 Transmitido pelo youtube: https://www.youtube.com/watch?v=smwUMB39BNs&t=3s.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo/SP: Ed. Ática, 1986.

NOVAIS, Fernando. "Condições da Privacidade na Colónia", In: *Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Laura de Mello e Souza (Org.) São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

OLEGÁRIO, Amanda Martins; CASSEB, Kalil Campos. *O poder da feitiçaria*: a utilização das práticas mágico-religiosas como forma de resistência ao modelo colonial durante a Visitação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). Trabalho de conclusão de curso de graduação. Belém/PA: 2019.

OLIVEIRA, M. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa*: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, AM. 2010.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano de tabaco y del azúcas*. La Habana: Ciências Sociales, 1983.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres*: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

PAIVA, José Maria de. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas*" (1600 – 1774). Lisboa: Notícias Editorial, 2ª edição, 2002.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e Catequese*: 1549-1600. São Paulo: Cortez, 1982.

PAIVA, José Maria de. *Práticas e Crenças Mágicas*. Coimbra, Minerva, 1992.

PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, nº 3 junho/2009.

PEREIRA, Carlos Simões. ALMEIDA, Arthur da Costa. Das origens da Belém seiscentista e sua herança Tupinambá. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento.* Ano 05, Ed. 10, Vol. 03, pp. 146-160. Outubro de 2020. ISSN: 2448- 0959, Link de acesso: https://www.nucleodoconhecimento.com.br/historia/herancatupinamba

PEREIRA, Luiz Carlos Correard. *Aranhas. Pesquisa localizada*. 2009. Encontrado no endereço:https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3321294/mod_resource/content/1/Aranhas_CORREARD.pdf

PERROT, Michelle. *Uma história das mulheres*. Trad.de Isabel St. Aubyn. Lisboa: ASA, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto (2000). *De vice-reino à Província: tensões regionalistas no Grão-Pará no contexto da emancipação política brasileira. Revista Somanlu.* DOI: https://doi.org/10.29327/233099.1.1-7.

PÓCS, Eva. *Between the Living and the Dead:* A Perspective on Seers and Witches in Early Modern Age. Hungria. Central European University Press: 1999.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários*, Tupi e "Tapuya" no Brasil colonial. Bauru, São Paulo: Edusc, 2003.

PORTINARI, Maribel. *História da Dança*. 2°ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Contexto, 1994.

PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia.São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PRIORE, Mary Del. *Histórias da gente brasileira*: volume 1: colônia. São Paulo: LeYa, 2016.

PRIORE, Mary Del. *Histórias íntimas*. São Paulo: Editora Planeta, 2011.

PRITCHARD, Evans. *Bruxarias, Oráculos e Magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil 1650-1720*. São Paulo: Fapesp, 2002.

RAFFAELLI, Giuseppe. *Traducção da defeza de Cecilia Faragó, accusada do crime de feitiçaria: obra útil para desabusar as pesoas preoccupadas da arte magica, e os seus pretendidos effeitos.* Tradução de José Dias Pereira. Lisboa: Off. Manuel Coelho Amado, 1775.

RAMINELLI, Ronald. "Eva Tupinambá". Del Priore, Mary (org.). História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

RAMINELLI, Ronald. "*Eva Tupinambá"*. Del Priore, Mary (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *Feituras de proteção no Recôncavo setecentista*. UFBA: Afro-Ásia, núm. 54, 2016.

RÊGO, Yvonne Cunha. *Feiticeiros, profetas e visionários*: textos antigos portugueses. Biblioteca nacional: 1981.

REIS, Marcus Vinícius. *Mulheres de seus corpos e de suas crenças*: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595). Tese de doutorado, UFMG: 2018.

RESENDE, Maria Leônia (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI - XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 29-45.

RESENDE, Maria Leônia C. de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira e RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI - XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 347-373.

RIBEIRO, Daniele Baptista Martins. *Pelo santo poder da cruz*: as acusadas pela terceira Visitação do Santo Ofício do Grão-Pará e Maranhão no século XVIII. Niterói/RJ, 2014.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

RICCI, Magda. Pátria minha: portugueses e brasileiros no Grão-Pará (1808-1840). In *Entre Mares: o Brasil dos Portugueses*, 2010.

RICUPERO, Rodrigo *A formação da elite colonial*: Brasil. São Paulo: A1ameda, 2009.

RÓHEIM, Géza. *Magic and Schizophrenia*. New York: International Universities Press, 1955.

SANTOS, Fernando Santiago dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os índios do Brasil*: História e Ciência na Triaga Brasílica séc. (XVII-XVIII). São Paulo: Casa do Novo Autor Editora, 2009.

SANTOS, Lidiane V. *Terra inficcionada*: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônica portuguesa setecentista .2016.149f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2016.

SANTOS, Vanicléia Silva. *Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos.* In: LASA XXXI International Congress of the Latin American Studies Association, Washington DC. Washington, DC: electronic, 2013. v. 1. p. 08.

SARAIVA, Antonio José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

SILVA, António de Morais, 1755-1824. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau* / reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. - Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. – Volume 1 e 2.

SILVA, Carolina Rocha. *O sabá do sertão:* feiticeiros, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-1758). Paco editorial: 2015.

SILVA, Virgínia Goudinho de Souza. *Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História). – Universidade Estadual do Rio de Janeiro UERJ/FFP. São Gonçalo, 2016.

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

SIQUEIRA, Sônia. Inquisição e marginalidades: o caso do Pará. In: *Revista de Ciências Históricas*, 11(1):113-141.1996.

SIQUEIRA, Sônia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitações da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista Guimarães* n° 103, 1993: 67 – 97.

SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa moderna.* São Paulo: Ática, 1987.

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

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

SOUZA, Laura de Mello. O nome do Brasil. *Revista de História* 145, 2001: 61-86.

STENGERS, Isabelle. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques.* Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.

SWEET, David G. *A rich realm of nature destroyed*: the middle Amazon valey, 1640-1750. University of Ondon Press. 1974.

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

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes,2013.

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

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

VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia*: santo ofício da inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

VAUCHEZ, André. *Les laics au Moyen Age*: pratiques et experiences religieuses. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

VIDILLE, Wagner. *Práticas terapêuticas entre indígenas da Amazônia*. Sociedade Brasileira de psicanalise de São Paulo: 2004.

VIERTLER, Renate Brigitte. *Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras*. In: Contribuições à Antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden. São Paulo: Coleção Museu Paulista, série ensaios, vol. 4. 1981.

WALKER, Timothy D. *Médicos, Medicina Popular e Inquisição*: A Repressão das Curas Mágicas em Portugal durante o Iluminismo. São Paulo: Editora FIOCRUZ, 2014.

WEBER, Max. "*Objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais.* In: COHN, Gabriel. (Org.). São Paulo: Ática, 2004.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*, vol. 1, Brasília e São Paulo, UnB & Imprensa Oficial, 2004.

WILBY, Emma. *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*. Reino Unido. Sussex Academic Press: 2005.

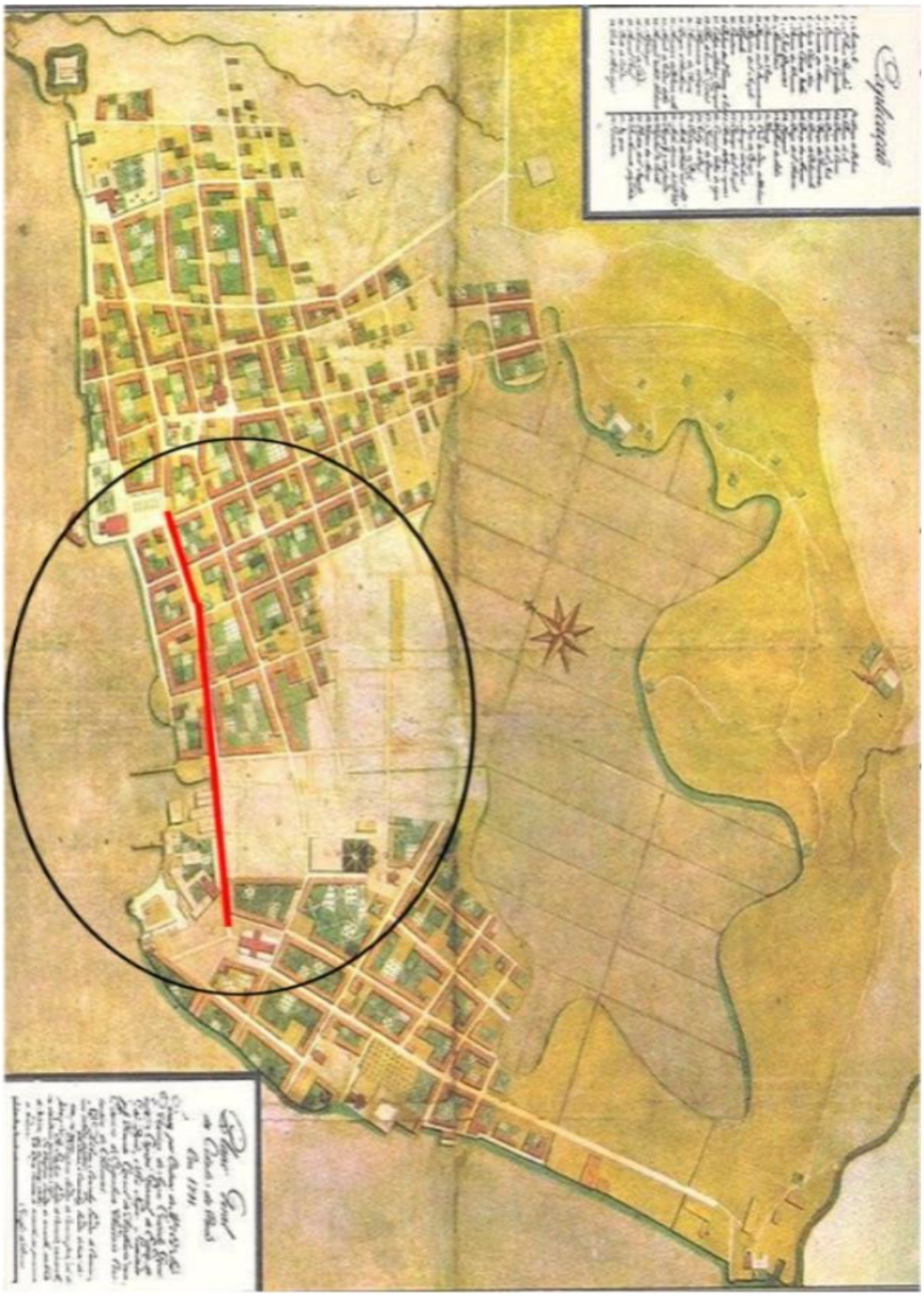
WILLUMSEN, Liv Helene. Witches of the North: Scotland and Finnmark. Leiden, Boston: Brill, 2013.

WITTMANN, Luisa T. Adaptabilidade jesuítica e tradução cultural nas aldeias da América Portuguesa. *História e Cultura*, v. 3, p. 3-27, 2014.

WITZLER, Nara Barrozo. *O feminino pelos olhos dos demonólogos espanhóis dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Paco Editorial, 2021.

ANEXOS

ANEXO A - Mapa geral da cidade do Pará



Fonte: OLEGÁRIO, Amanda Martins; CASSEB, Kalil Campos. *O poder da feitiçaria*: a utilização das práticas mágico-religiosas como forma de resistência ao modelo colonial durante a Visitação do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). Trabalho de conclusão de curso de graduação. Belém/PA: 2019.[2]

[2] Mapa elaborado por Alexandre Rodrigues Ferreira. A marcação em vermelho foi feita pelos autores Amanda Martins Olegário e Kalil Campos Casseb para mostrar o possível caminho do cortejo inquisitorial na região. O desenho original encontra-se no Arquivo Nacional: Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá.

ANEXO B - Mapa de Belém (1661 – 1700)

Retirado da Dissertação de Mestrado de Pedro Marcelo Pasche de Campos (1995: 167).
FONTE: Sávio Capelossi Filho e Raymond Seynaeur, Guia Histórico e Turístico da Cidade de Belém.