

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ANDREIA SURIS

**UM OLHAR SOBRE AS MULHERES ACUSADAS DE FEITIÇARIA PELA
TERCEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA
(GRÃO-PARÁ, 1763-1769).**

Porto Alegre

2015

ANDREIA SURIS

UM OLHAR SOBRE AS MULHERES ACUSADAS DE FEITIÇARIA PELA TERCEIRA
VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA (GRÃO-PARÁ, 1763-
1769).

Monografia apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Licenciado em História, no
Departamento de História da Universidade Federal
do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Kühn

Porto Alegre
2015

ANDREIA SURIS

UM OLHAR SOBRE AS MULHERES ACUSADAS DE FEITIÇARIA PELA TERCEIRA
VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA
(GRÃO-PARÁ, 1763-1769).

Monografia defendida como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em História
pela banca examinadora constituída por:

Prof. Dr. Fábio Kühn (Orientador) - UFRGS

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira - UFRGS

Prof^a. Dr^a Natália Pietra Mendez- UFRGS

Porto Alegre
2015

AGRADECIMENTOS

No longo caminho percorrido até aqui, muitas pessoas fizeram diferença em minha vida, algumas merecem agradecimento especial. Primeiramente, gostaria de agradecer a meus pais, Zilá e Clóvis, que além de me concederem a vida me deram apoio, financeiro e psicológico, para que eu possa ter concluído o curso superior, sem ajuda de vocês teria sido bem mais difícil. Obrigado aos mais próximos, principalmente, meu companheiro Alberto, por terem tido paciência comigo, nesses últimos meses, em que estive sob o estresse e ansiedade para concluir esta monografia. À minha irmã Jaqueline, muito obrigado pela recepção calorosa que me fizeste segurando a faixa “parabéns bixo UFRGS”, gratidão por ter compartilhado comigo esse momento tão alegre em minha vida. Sou grata também a meus amigos, Marcos Oliveira, que ainda na época do cursinho pré-vestibular, tanto me ajudou no estudo das ciências exatas para que eu conseguisse passar no vestibular; Francine Campos que sempre esteve ao meu lado me apoiando; Eduardo Hass que carregou muitos livros que utilizei na pesquisa e Débora Soares, que me auxiliou na formatação deste trabalho dentro das normas exigidas, me poupando de algumas dores de cabeça. Agradeço a vários colegas que se tornaram amigos e que me acompanharam nessa jornada. Sou grata também ao meu orientador Prof. Dr. Fábio Kühn que aceitou me orientar mesmo fora do país, durante um pós-doutorado. Por fim, agradeço a todas as mulheres que lutaram de alguma forma para que hoje eu possa viver numa sociedade mais igualitária.

RESUMO

O objetivo deste trabalho de conclusão de curso é analisar os relatos sobre práticas de feitiçaria presente na documentação produzida pela última visitação do Santo Ofício na América portuguesa e tentar demonstrar, através desses relatos, o imaginário da sociedade do Brasil colonial sobre a condi o feminina. Para tanto, a pesquisa apresenta as teorias formadoras do discurso misógino na Europa Moderna, bem como a repressão da feitiçaria e a caça às bruxas, que influenciaram diretamente o discurso normatizador do comportamento feminino imposto a sociedade colonial. Apresenta também como se deu a dissemina o dessas ideias e como esse discurso misógino se adaptou as condi es do território colonial. Traça um panorama geral sobre o universo das práticas mágicas realizadas na América portuguesa e da religiosidade popular praticada na colônia. Assim como, das práticas mágicas mais realizadas pelos colonos com foco nos relatos que envolvem mulheres.

Palavras-chave: Discurso Misógino; Feitiçaria; Mulher; Práticas Mágicas; Bruxaria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MISÓGINO: DO VELHO MUNDO À AMÉRICA PORTUGUESA	13
1.1 A FORMAÇÃO DO DISCURSO MISÓGINO NA EUROPA	13
1.2 A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOBRE A MULHER NA AMÉRICA PORTUGUESA	19
2 FEITIÇARIA, BRUXARIA E INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL.....	23
2.1 FEITIÇARIA E BRUXARIA NA EUROPA MODERNA E A CONSTRUÇÃO DO ARQUÉTIPO DA BRUXA.....	23
2.2 CATOLICISMO E A PRESENÇA DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA	28
3 PRÁTICAS MÁGICAS NA COLÔNIA	35
3.1 A SINGULARIDADE DA RELIGIOSIDADE COLONIAL.....	35
3.2 O UNIVERSO SIMBÓLICO DAS PRÁTICAS MÁGICAS	36
3.3 PRÁTICAS MÁGICAS E A VIDA COTIDIANA.....	40
3.3.1 Adivinhação	41
3.3.2 Cura.....	45
3.3.3 Práticas mágicas e as relações de afetividade	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	56
REFERÊNCIAS	60
ANEXO – QUADROS DAS DENÚNCIAS E CONFISSÕES	62

INTRODUÇÃO

Durante muito tempo, as mulheres foram deixadas a margem da história. O desenvolvimento da antropologia e a afirmação da história das mentalidades, mais atenta ao cotidiano, ao privado e ao individual; contribuíram para o surgimento de uma “história das mulheres”. O desenvolvimento da antropologia e a ênfase dada ao papel da família e suas relações no seio da sociedade, acabou, por extensão, dando destaque ao papel do feminino dentro do corpo social. Através da Escola dos *Annales*, o século XX presenciou uma nova tentativa de se fazer história. O grupo de historiadores, liderados por Marc Bloch e Lucien Febvre, questionavam a denominada História Metódica, instituída na passagem do século XIX para o XX. Criticavam o fazer histórico focado na história política – marcada pelos grandes acontecimentos e seus personagens, muitas vezes, heroicos – considerada elitista e acrítica. Preocupavam-se com outras esferas da vida, além do âmbito político e institucional, as esferas econômicas, social, cultural e mental. Além disso, o movimento das próprias mulheres e os questionamentos que suscitaram impulsionaram investigações para encontrarem os vestígios de seu passado com o objetivo de compreenderem as raízes da dominação que suportaram e as relações entre os sexos através do espaço e do tempo¹.

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o imaginário sobre as mulheres presente na sociedade do Brasil colonial, no século XVIII, através das denúncias e confissões sobre práticas mágicas que constam no livro da última visitaçao do Santo Ofício na América portuguesa, realizada no Estado do Grão-Pará (1763-1769). Pretende demonstrar a relação intrínseca dos relatos a mesa inquisitorial, que envolviam mulheres direta ou indiretamente, com os modos de pensar sobre a condição feminina no cotidiano da colônia.

O perfil das mulheres que habitavam o Brasil colonial esteve marcado, durante várias décadas, por diversas imagens, parte delas verossímil, outra parte estereotipada. Dentre os autores que delas falaram, Gilberto Freyre, “mestre incomparável na arte das generalizações nem sempre exatas,”² conseguiu perceber, com perspicácia, as diferenças entre as mulheres, pois esteve atento a diversidade cultural do território colonial. Várias mulheres habitam as páginas da obra *Casa Grande e Senzala*³, da mulher submissa ao marido ou ao pai, aterrorizada com o castigo masculino até a mulher “fogososa” sempre disposta a dar prazer aos

¹ PRIORE, Mary Del (Org). *História das Mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000. p. 7.

² VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo Feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000. p. 115.

³ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

homens, a seduzir com doçura por onde passava. As mulheres brancas, em menor quantidade, no litoral do século XVI, teriam vivido em completa sujeição, primeiro as pais, poderosos senhores de engenho e depois aos maridos. Todas punidas em caso de falta grave, com o rigor da lei patriarcal.

As mulheres índias foram amantes dos portugueses, desde o início, por razões priápicas sugere Freyre. Assim que desembarcavam no Brasil os lusitanos “já tropeçavam em carne”, escreveu ele. As índias eram as “negras da terra” nuas e lânguidas todas desafiavam, com seus parceiros lascivos, a paciência e a tentativa de doutrinação dos jesuítas.

A mesma reputação tinham as negras da Guiné, principalmente as que viviam em meio a casa grande, amantes de sinhôs e sinhozinhos. Essas eram as vítimas preferidas de sinhás tirânicas que não hesitavam em castigá-las por ciúme ou por inveja “de seus belos dentes e rijos seios.” Como exemplo recorrente de beleza e sedução no imaginário masculino, relacionado a terra basílica, está a imagem da mulata. Muitos homens cantaram em prova e verso suas virtudes, a exemplo do celebre Gregório de Matos Guerra, o Boca do Inferno da Bahia seiscentista.

Essas imagens são, em boa parte, idealizadas. Através de estudos recentes de diversos historiadores, surgem outras facetas das mulheres que divergem dos estereótipos consagrados pelo senso comum ou pela opinião letrada tradicional. Descobrem-se então as mulheres “reais”, que habitavam o cotidiano da sociedade colonial, ganhando a vida como vendedoras de quitutes, agindo como chefes de família, sozinhas, sem os companheiros ou maridos que saíam a caça de ouros e aventuras e não voltavam mais, exemplo da região de Minas. Mulheres que mesmo oprimidas e abandonadas, souberam construir sua identidade e “amansar” os homens, ora recorrendo a encantamentos, ora solicitando divórcio a justiça eclesiástica. Mulheres que administravam, com conhecimento de causa, situações referentes a maternidade desde mistérios do parto até as práticas de contracepção, bem como práticas que curavam mazelas que acometiam o corpo feminino.

Para Ronaldo Vainfas⁴, se não existissem os documentos do famigerado Tribunal do Santo Ofício não teríamos muito o que dizer sobre as mulheres e suas experiências no Brasil colonial. Os documentos inquisitoriais são fontes riquíssimas para a construção do saber histórico. Constituem-se em materiais de análise, dos quais é possível acessar informações sobre diversos aspectos do cotidiano popular. Tanto na reconstituição da ação repressiva e

⁴ VAINFAS, 2000, p. 116.

normatizadora das consciências realizadas pelo Santo Ofício, na Idade Moderna, como no resgate de uma memória social, tanto no âmbito de vivências individuais ou coletivas.

No entanto, apesar da riqueza de informações, é necessário ter cautela redobrada na análise dessas fontes, pois trata-se de documentos oficiais e manuscritos. De maneira geral, essas fontes representam a visão dos inquisidores, que na maioria das vezes, partiam do princípio de que estavam julgando culpados e não inocentes. Pessoas consideradas hereges, muitas vezes, eram obrigados a confessar crimes que cometeram ou não, através de torturas físicas e psicológicas. Assumindo, assim, seu erro como primeiro passo para o arrependimento e a consequente reabilitação católica ou para terem a punição merecida, no caso de muitas mulheres, a fogueira. Contudo, essas fontes também podem funcionar como registros de relatos orais e dessa forma dar visibilidade a atores sociais marginalizados.

É importante destacar que o livro utilizado como fonte primária nessa pesquisa, transcrito e publicado pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa, contém somente os relatos das denúncias e confissões realizadas à mesa inquisitorial. Outras informações como a sentença proferida pela mesa e os relatos das testemunhas mencionadas não constam na fonte. A escolha da documentação da última visitação se deve ao fato de que aproximadamente dois terços dos relatos se referem a realização de práticas mágicas.

Quanto a produção historiográfica de autores brasileiros sobre os temas abordados nessa pesquisa, a obra de Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*⁵, é considerada uma das mais notáveis produções historiográficas brasileiras, das últimas décadas, no campo da história das mentalidades. A narrativa tem como foco principal as práticas mágicas de feitiçaria e bruxaria realizadas no Brasil colonial dos séculos XVII e XVIII. Através da análise de fontes eclesiásticas e inquisitoriais - oriundas das visitações realizadas pelo Santo Ofício a América Portuguesa, nas devassas gerais executadas nas Minas ao longo do século XVIII e em cerca de 60 processos da Inquisição portuguesa sobre acusações de feitiçaria na colônia, que fazem parte do acervo do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa - a autora retrata a vida cotidiana na colônia de pessoas simples e humildes, seus conflitos e aflições, desejos e angústias, bem como seus modos de sentir e de pensar.

⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

A autora teve como inspiração a obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Visão do Paraíso*⁶, publicada originalmente em 1959, que é considerada o primeiro grande trabalho realizado sobre o imaginário no Brasil colonial. O autor recompôs a concepção paradisíaca que os descobridores tinham do Novo Mundo. Demonstrou como as descrições das terras descobertas produzidas pelos conquistadores castelhanos estão repletas de elementos fantásticos e correspondem às temáticas edênicas, enquanto, no caso português, o pragmatismo lusitano assume o lugar da imaginação criadora, assegurando às visões do Paraíso um espaço limitado na América portuguesa.

Laura de Mello e Souza possuiu uma vasta produção de obras, dentro do tema da presente pesquisa, além da obra já citada, destaca-se *Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*⁷ onde a historiadora faz uma análise das transformações que ocorreram no Brasil colonial no plano religioso a partir do choque provocado pelo contato entre os portugueses e os povos nativos. A primeira parte da obra retrata o contraste das crenças religiosas no quadro do sistema colonial e das mudanças por que passava a Europa no século XVI. Na segunda parte do livro a autora evidencia a importância cotidiana das concepções demonológicas.

Parte da documentação produzida pelas visitas do Santo Ofício na América portuguesa, os livros de confissões e denúncias, estão publicadas. As obras retratam um variado rol de confissões e denúncias de práticas consideradas desviantes do catolicismo. Essas fontes são riquíssimas em detalhes sobre o imaginário da sociedade colonial e até o presente momento foram pouco exploradas. *Da primeira Visitação se originaram quatro publicações: Confissões*⁸ e *Denúncias*⁹ da Bahia e *Denúncias*¹⁰ e *Confissões*¹¹ de Pernambuco. Da segunda se originaram duas publicações, *Denúncias da Bahia*¹² e Livro

⁶ HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.

⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Confissões da Bahia, 1591-1592*. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935.

⁹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias da Bahia, 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1925.

¹⁰ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, 1593-1595*. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

¹¹ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Confissões de Pernambuco*. Ed. J. A. Gonsalves de Mello, Recife: UFPE, 1970.

¹² *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia, 1618*. ABNRJ, vol. 49, 1927

das Confissões e Ratificações da Bahia¹³ e da terceira e última visitação se originou a publicação de Amaral Lapa sobre a visitação no Estado do Grão-Pará.¹⁴

Apesar de não terem como foco as práticas de feitiçaria na colônia, existem outros estudos voltados para a problemática das mentalidades no período colonial que se destacam como as obras de Carlos Guilherme Mota, *Nordeste 1817*¹⁵, e de Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia*¹⁶. O primeiro voltado para as formas de consciência emergentes na vida revolucionária de 1817, retrata o modo pelo qual as ideias de liberdade e autonomia surgidas no movimento pernambucano se viram misturadas a velhos preconceitos oriundos do colonialismo e da escravidão. O segundo é voltado para a perseguição dos judaizantes no Brasil do século XVII. Novinsky resgata, através da análise dos processos contra judaizantes na Bahia seiscentista, as aflições dos cristãos-novos, essa minoria de homens e mulheres divididos entre a religião judaica e o catolicismo.

Ronaldo Vainfas publicou diversos estudos sobre a inquisição Portuguesa. É reconhecido como um especialista no assunto. Organizou uma edição sobre os relatos da primeira visitação do Santo Ofício à América Portuguesa.¹⁷ Dentre as suas publicações, dentro deste tema, destacam-se: *A Heresia dos Índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial*¹⁸ e *Trópicos do Pecado – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*¹⁹. Na primeira, através da pesquisa na documentação inquisitorial o autor retrata o processo de colonização dos povos da América portuguesa e como as práticas religiosas dos índios foram demonizadas pelos colonizadores. Em *Trópicos do Pecado – Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, o autor mostra como as práticas sexuais de concubinato, sodomia, homossexualismo e bigamia estão presentes no cotidiano da vida colonial em todas as camadas da sociedade, bem como a repressão e o moralismo instituído pelo patriarcalismo e a inquisição.

¹³ *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Livro das Confissões e Ratificações da Bahia, 1618-1620*. In: Anais do Museu Paulista, tomo XVII, 1963.

¹⁴ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará, 1763-1769*. Apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

¹⁵ MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

¹⁶ NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

¹⁷ *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia* (organização Ronaldo Vainfas). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹⁹ *Idem. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

No que se refere ao imaginário sobre a mulher no período colonial, a historiadora Mary Del Priori é tida como referência no assunto. A obra *História das Mulheres no Brasil*²⁰, foi escrita por diferentes pesquisadores e retrata a história das mulheres como parte da história da família, do trabalho, da literatura, da mídia e das suas imagens frente à sociedade. A narrativa apresenta a história do seu corpo, da sua sexualidade, seus anseios e seus amores. Priore demonstra os meios de dominação e a opressão sobre a mulher na sociedade colonial e quais as ideias e concepções que sustentavam essas atitudes. Contudo, a autora não se detém no discurso da vitimização, mostrando a importância do papel da mulher na sociedade e também suas formas de resistência. O foco desta análise será no imaginário sobre o corpo da mulher e a consequente demonização da sexualidade feminina e também dos conhecimentos que as mulheres possuíam sobre curas e funcionamento do seu próprio corpo. Em *Ao Sul do Corpo*²¹ a autora também apresenta a história da mulher no período colonial. Durante a narrativa, demonstra como se deu a dominação e a opressão sobre a mulher, sendo vítima constante da dor, do sofrimento, da solidão, da humilhação e da exploração física, emocional e sexual. Assim como, relata a maneira pelo qual as mulheres reagiam e resistiam a essas situações.

Este trabalho está dividido em três capítulos. Para compreender a concepção sobre a condição feminina na América portuguesa, reflexo da visão europeia sobre a mulher; que atravessou o Atlântico junto com os colonizadores, se faz necessário entender como se deu a formação do discurso misógino, que somado aos conceitos de demonologia e o discurso eclesiástico, culminou com a repressão da feitiçaria e a consequente caça as bruxas na Europa, durante a Idade Moderna. É necessário compreender também como ocorreu a disseminação e reafirmação desse discurso no Brasil colônia e sua relevância na normatização do comportamento feminino frente aos objetivos e interesses da metrópole no processo de colonização da América portuguesa, essas questões serão discutidas no primeiro capítulo.

Na primeira parte do segundo capítulo são abordados os significados dos conceitos de feitiçaria e bruxaria na Europa moderna. A discussão também procura mostrar como ocorreu a construção do arquétipo da imagem da bruxa presente até hoje no imaginário social. O papel da bruxa e ou feiticeira recai, na infinita maioria das vezes, nas mulheres. Filmes, histórias, contos de fadas e lendas, geralmente, retratam a bruxa como uma mulher velha, feia

²⁰ PRIORE, 2000.

²¹ PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo, Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*, 1990. Tese (Doutorado) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990. p.17. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/pf-pagu/public-files/arquivo/94_priore_mary_del_termo.pdf>.

e má. Isso se deve ao fato de que historicamente as mulheres sofreram opressão e foram vistas como seres inferiores possuidoras de uma tendência nata a práticas consideradas desviantes dos bons costumes cristãos. Na segunda parte do capítulo, de maneira sucinta, é traçado um panorama geral que mostra como se deu a organização eclesiástica na América portuguesa, bem como a ação do Santo Ofício. O foco da narração recai sobre o contexto político e social em que ocorreu a última visitação da inquisição portuguesa no Brasil colonial.

No terceiro e último capítulo são analisadas as práticas mágicas e a religiosidade popular praticada na colônia, com foco na atuação das mulheres. O catolicismo se deu de forma muito fluida no imenso território colonial, abrindo espaço para o surgimento de crenças singulares que se originaram através do encontro de elementos da religiosidade europeia, indígena e africana. São essas práticas sincréticas singulares do território colonial que serão o objeto de meu estudo, bem como o papel desempenhado pelas mulheres nas mesmas. Antes da criminalização da feitiçaria as práticas mágicas faziam parte do cotidiano da sociedade e eram vistas pela igreja católica como práticas inofensivas que refletiam a ignorância da cultura das massas. Contudo, com a repressão a feitiçaria essas práticas passaram a ser vistas como crimes graves não só pela igreja, mas também pelo sistema jurídico secular.

Embora a máquina eclesiástica presente na colônia tenha tentado impor o catolicismo como única opção de religiosidade, as práticas de feitiçaria avançaram junto com o desenvolvimento da colônia e estão presentes até hoje na sociedade. Diferentemente de alguns lugares da Europa, onde existiam conceitos diferentes para o significado de bruxaria e feitiçaria, na América portuguesa parece não ocorrer essa distinção, pelo menos no século XVIII, período em que ocorreu a visitação pertinente a esse estudo. As práticas mágicas refletiam os conflitos e anseios da vida cotidiana. Para os colonos feitiços eram realizados para o bem e para o mal dependendo do propósito a ser alcançado. Por isso, neste trabalho o significado de práticas mágicas e feitiçaria estará relacionado com a concepção do mundo sobrenatural e da religiosidade popular praticada na colônia, logo, serão utilizados sem distinção. Essas práticas nos permitem adentrar no universo do cotidiano de pessoas simples da colônia e se observarmos com atenção, a presença e a também ausência das mulheres nos relatos, podemos compreender a concepção da condição feminina na colônia.

1 A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MISÓGINO: DO VELHO MUNDO À AMÉRICA PORTUGUESA

1.1 A FORMAÇÃO DO DISCURSO MISÓGINO NA EUROPA

As reflexões sobre a natureza física e psíquica da mulher não surgiram na Idade Média e nem no início da Idade Moderna, onde se desencadeou a caça às bruxas na Europa Ocidental. A persistência das formulações sobre a condição feminina em tratados teológicos, científicos e filosóficos, normas jurídicas e preceitos médicos e até mesmo em mitos e lendas presentes na tradição literária, desde a antiguidade, nos permite constatar que esse diagnóstico, que subjuga a mulher a um ser por natureza inferior ao homem, tem uma longa história. Para Jean Delumeau¹, a atitude masculina em relação ao sexo oposto oscilou ao longo dos séculos da atração a repulsão, da admiração à hostilidade, bem como entre a veneração e o medo, particularmente nas sociedades de estruturas patriarcais. O classicismo grego e o judaísmo bíblico exprimem esses sentimentos opostos alternativamente. A idade da pedra nos deixou muito mais representações femininas do que masculinas e até a era romântica houve uma certa exaltação da mulher.

Essas formulações sobre a condição da mulher decorriam da construção de modelos de leitura da natureza depositados na tradição cultural europeia. Nessa tradição, os textos fundadores sobre as questões da compreensão do mundo e dos homens são as obras de autoridades da cultura religiosa, da cultura letrada em geral, e da cultura especializada na antiga tradição universitária, especialmente os juristas e os médicos.

Os preceitos aristotélicos, que influenciaram muitos desses textos, situam o homem e a mulher em uma hierarquia em função de superioridade e inferioridade, respectivamente. Aristóteles abunda no tema da inferioridade do gênero feminino. No seu tratado da geração dos animais, ele insiste na ênfase do papel gerador e ativo do macho na procriação, pois as fêmeas nem se quer emitiam sêmem. Passivas, são mais fracas e frias do que os machos. O filósofo defendia que isto era uma espécie de inferioridade da natureza do sexo feminino. São Tomás de Aquino, leitor assíduo de Aristóteles, partilhava dessas concepções sobre a condição feminina. Na *Summa Theologica*, obra que influenciou toda cultura europeia, ele afirma que as mulheres são infelizes acidentadas da natureza, são algo de deficiente e ocasional, pois a virtude que reside no sêmem do varão, tende a produzir um efeito semelhante a si

¹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300 – 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p. 463.

mesmo, de sexo masculino, porém, se gerou uma mulher, isto aconteceu por causa de debilidade da virtude ativa, ou por alguma indisposição, ou ainda por algum fator externo. Portanto, os aristotélicos, especialmente São Tomás de Aquino, promoveram, no período medieval, a justificação teórica para a limitação da mulher e sua inferioridade frente ao sexo oposto, uma identidade negativa que somada, posteriormente, ao estigma de demonização da mulher, lhe atribuiu as características do sagrado desviante, da irracionalidade, da astúcia diabólica, revestida da falsidade e da magia como integrantes da sua natureza.

O discurso médico também contribuiu para reafirmar a inferioridade física e moral das mulheres repetindo e reafirmando as deduções dos teólogos. A fisiologia feminina foi envolta de muitos mistérios inexplicáveis, como a maternidade e a menstruação, devido à falta de conhecimentos médico científicos sobre o funcionamento do corpo da mulher. “Mistério da maternidade, porém mais amplamente ainda mistério da fisiologia feminina ligada as lunações. Atraído pela mulher, o outro sexo é do mesmo modo repellido pelo fluxo menstrual, pelos odores, pelas secreções de sua parceira, pelo líquido amniótico, pelas expulsões do parto.”² A mulher que tinha seu ciclo menstrual regular era tida como impura e perigosa, portanto era necessário afastá-la. Em alguns casos, logo após o parto, era necessário que a mulher passasse por um rito de purificação para reconciliar-se com a sociedade. Em contrapartida, em muitas civilizações, a mulher era tida como um ser fundamentalmente maculado que era proibido de alguns ritos, como pegar em armas por exemplo. Assim, a mentalidade masculina sobre a mulher se fundamentou na ambiguidade entre o pecado nefasto e a virgindade maculada. Devido a essa proximidade da mulher com a natureza e a matéria, segundo Delumeau, se definiu os destinos diferentes de cada sexo, ao longo dos séculos, o elemento paterno representou a história enquanto que o elemento materno representa a natureza,

*Para o homem a maternidade permanecerá provavelmente sempre um mistério profundo, e Karen Horney sugeriu com verossimilhança que o medo que a mulher inspira ao outro sexo prende-se especialmente nesse mistério, fontes de tantos tabus, terrores e mitos, que a religa, muito mais estreitamente que seu companheiro a grande obra da natureza e faz dela o “santuário do estranho”. Daí os destinos diferentes e, no entanto, solidários dos dois parceiros da aventura humana: o elemento materno representa a natureza e o elemento paterno a história. Assim as mães são sempre e por toda parte as mesmas e os pais são muito mais condicionados à cultura a qual pertencem.*³

² DELUMEAU, 2009, p. 464.

³ *Ibid.*, p. 463-464.

Por sua proximidade com a natureza e seus segredos, em muitas civilizações foi atribuído à figura feminina o poder de profetizar, de curar ou de prejudicar por misteriosos meios. Sendo assim, os rituais funerários cabiam às mulheres, pois eram consideradas em conexão com o ciclo morte e vida, símbolo da criação e da destruição. Delumeau traça um paralelo entre as acusações de infanticídio, realizadas entre os séculos XV - XVII, sofridas pelas acusadas de bruxaria - que teriam matado crianças para ofertá-las ao Satã – e as diversas lendas sobre as representações de monstros fêmeas. Representados na cultura hindu por Kali, mãe do mundo, destruidora e criadora. Impulsiona o ciclo da renovação e provoca a explosão da vida ao mesmo tempo que espalha as pestes, as guerras, a fome a poeira e o calor opressivo. E na cultura grega representado por Medea, a mãe ogra, pelas amazonas devoradoras de carne humana, pelas Parcas que cortavam o fio da vida, entre outros monstros femininos que os gregos não ousavam pronunciar. Essas lendas são registros que explicitam o imaginário popular sobre a mulher caracterizada de forma ambígua, pois ora era considerada como um ser venerado pelo poder da criação e do bem, ora temido por sua malevolência e capacidade de destruição.

O medo sobre a condição feminina não foi criado pelo ascetismo cristão, contudo o cristianismo, desde muito cedo, incorporou esse discurso e o disseminou nas suas doutrinas, produções eruditas e sermões, para introduzir no inconsciente coletivo a imagem da mulher diabólica, serva de satã. A tradição judaica marcava ainda mais a inferioridade do sexo feminino, através do relato da criação da mulher e de sua fraqueza ao sucumbir as tentações do pecado. Nas interpretações bíblicas a mulher foi considerada inferior, criada a partir da costela de Adão, sendo a costela um osso curvo, o espírito da mulher não podia ser senão turvo e perverso. Além disso, Eva ao comer o fruto proibido, colhido da árvore do conhecimento, introduziu o mal na terra e foi responsável por todos os males que assolaram o mundo, desde então, e privou a humanidade da vida paradisíaca. Portanto, por ter a mesma natureza que Eva a mulher deveria ser permanentemente controlada.

A mulher como um ser mais próximo da matéria, dona de uma impureza fatal, manipuladora da sexualidade masculina e de uma força misteriosa, comumente associada a pacto com o Diabo, impedia os homens de realizar sua espiritualidade. Na história cristã a sexualidade se contrapunha as coisas divinas, era considerada como fonte de pecado. Para Santo Agostinho todo ser humano tem uma alma assexuada e um corpo sexuado. No homem o corpo reflete a alma, diferente da mulher, portanto o indivíduo masculino é plenamente a imagem de Deus. Mas a mulher, feita a partir da costela de Adão, não é feita a imagem de Deus, só é semelhante por sua alma, cujo corpo se torna um obstáculo ao uso da sua razão.

Portanto, inferior ao homem deve ser por ele controlada. Essa doutrina se tornou a base de fontes oficiais do direito da igreja, como o famoso decreto de Graciano que disseminou a ideia de inferioridade feminina frente à superioridade masculina. Sendo a sexualidade um pecado por excelência, alguns clérigos exaltaram a virgindade e castidade feminina e em alguns casos a literatura monástica chegou a condenar o casamento, contrariando os mandamentos da bíblia, para advertir os homens a não sucumbir aos encantos diabólicos do sexo oposto.

Assim, o cristianismo na Idade Média compilou e aumentou as teorias misóginas recebidas das tradições de que era herdeira. Soma-se a isso o fato de que a cultura encontrava-se nesse período, em vasta medida, nas mãos de clérigos celibatários que exaltavam a virgindade e opunham-se com fúria contra a tentadora sedução feminina. No século XIII, com o surgimento das ordens mendicantes, as pregações adquiriram extrema importância e amplitude na Europa, principalmente no contexto das reformas, protestante e católica. Os sermões da época reproduziram os mesmos elementos misóginos já citados e foram canais multiplicadores de uma misoginia com base teológica, levando as pessoas a acreditarem que a mulher é um ser predestinado ao mal por natureza. Para Delumeau a pregação da doutrina misógina teve ampla difusão através da imprensa que contribuiu para a opressão das mulheres e reforçou o ódio ao judeu e o temor ao fim do mundo.⁴ A partir do século XVI, obras que hostilizavam as mulheres foram reeditadas, a exemplo de o *De Planctu ecclesiae*, redigido pelo franciscano Alvaro Pelayo, por volta de 1330. O conteúdo da obra insistia na depreciação da mulher que sendo mestra em encantamentos perturbava a vida cotidiana da igreja e tentava os clérigos. Para comprovar as afirmações misóginas o franciscano utilizou passagens dos textos bíblicos com o intuito de convencer os fiéis, religiosos e leigos.

Para António Manuel Hespanha⁵ o direito fazia parte desse sistema de pré-compreensões sobre a identidade e a natureza dos sexos e o incorporava nas suas bases fundamentais. Contudo, como saber prático social em que as mulheres eram mais do que seres passivos e inferiorizados, o direito diferenciou-se no âmbito da reprodução de imagens sobre a condição feminina. Os juristas baseando-se na sustentação teórica do direito romano, ou seja, da cultura romana, muito mais igualitária que a judaica, e desprendendo-se de teorias extremas sobre a incapacidade da mulher, abriu espaço para algumas valorizações da mulher que permitiram a integração do sexo feminino em funções, via de regra, de ocupação

⁴ DELUMEAU, 2009, p. 480.

⁵ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Minas Gerais: UFMG-FAFICH, 2008.

exclusiva de homens como da mulher proprietária de bens, da mulher rainha e da mulher feudatária. Apesar disso, os escritos jurídicos também contribuíram para o discurso de inferiorização feminina frente a superioridade masculina. Segundo Hespanha,⁶ para os juristas, naquele período, interessava menos uma posição frente às diferenças sexuais do que as definições conceituais, como qual deveria ser o significado jurídico de ser mulher, do feminino. Quanto ao uso do gênero era consensual que o masculino incluía naturalmente o feminino evidenciando, na compreensão do autor “um princípio de representação simbólica de âmbito muito geral segundo o qual a cabeça evoca, naturalmente, o corpo. Já o feminino não compreende, senão excepcionalmente, o masculino pela mesma ordem de razões de que não se designa o todo pela parte mais fraca.”⁷ Essa regra de que o masculino inclui o feminino é ignorada quando da regra decorrem soluções inconvenientes, quando o regime jurídico genérico rompe a unidade de natureza entre a mulher e o homem não pode ser aplicado sem impropriedade. Por exemplo, nos casos de sucessão bens, pois era “tão absurdo que os bens materiais viessem a recair numa mulher que, se o pai no testamento falou de “filhos”, era claro que não poderia ter querido incluir as filhas na locução”.⁸ Os bens só se transmitiam aos Varões por causa da conservação da memória familiar, pois ao casar-se a mulher passava a fazer parte da família do marido. Uma interpretação atenta destas regras de uso do gênero nos textos jurídicos permite detectar qual era os traços da imagem da mulher presentes nesses textos. Nas palavras de Hespanha,

O feminino é em geral irrelevante (inexistente), sendo denotado pelo masculino tanquan corpus a capite sua. Porém, quando a imagem da sua particular natureza o faz irromper no direito, o próprio direito explicita os traços da sua pré-compreensão da mulher, traços que o próprio saber jurídico amplifica e projeta socialmente em instituições, regras, brocardos e exemplos- fraqueza, debilidade intelectual, olvido, indignidade.⁹

No âmbito das matérias políticas e jurisdicionais a mulher não podia ter as mesmas prerrogativas que os homens, devido a sua natureza, portanto, nos textos jurídicos as mulheres estão afastadas de todos os ofícios civis ou públicos. No direito canônico o sacerdócio é vetado às mulheres, pois implica jurisdição. Além disso, segundo o decreto de Graciano, a mulher está sujeita ao domínio do homem não tendo qualquer autoridade para ensinar, para

⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷ HESPANHA, 2008, p. 66-67.

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

testemunhar, para dar fianças, para julgar e muito menos exercer o império. Portanto, a mulher é um sujeito excluído da esfera pública e do direito político.

Contudo, é importante ressaltar que o mundo medieval e moderno europeu também fora herdeiro de outras tradições jurídicas e políticas que atribuíam papéis políticos ao feminino. Rainhas, condessas, senhoras de terra, padroeira de mosteiros exerciam autoridade e a jurisdição. O direito feudal lombardo reconhecía a sucessão feminina dos feudos e teve influência no direito feudal e senhorial de toda a Europa.¹⁰ Hespanha afirma que se existiam costumes e leis que as admitia é porque a incapacidade da mulher não podia decorrer do sexo, mas apenas de um costume criado em certas nações, atentas a honestidade e ao pudor feminino¹¹. Mesmo se essa tradição literária sobre a indignidade das mulheres, fundamentalmente judaica, pudesse ser anulada restaria ainda a tradição, predominantemente clássica, da sua fraqueza e incapacidade.

Na Baixa Idade Média e início da Idade Moderna esse discurso misógino contribuiu para justificar a grande “caça às bruxas”. Publicado em 1486, *O Malleus Maleficarum* (O Martelo das Bruxas) serviu como um guia para inquisidores, juízes e magistrados em seus processos contra bruxas e feiticeiras. Baseado em autores cristãos e pagãos, notadamente no pensamento escolástico de Tomás de Aquino¹², a obra se constituiu no principal instrumento de condenação das mulheres acusadas de feitiçaria. Seu conteúdo apresenta todos os possíveis defeitos das mulheres, responsáveis pela introdução do pecado no mundo, fracas e débeis por natureza e com uma sexualidade incontrolável, são, portanto mais vulneráveis aos propósitos de Satã. Por conta dessa influência as mulheres eram mais suscetíveis a práticas de bruxaria do que os homens.

O medo da mulher e a construção do mito de sua inferioridade estiveram presentes em toda a história do cristianismo. Contudo, durante a Idade Moderna, a partir do século XIV, ocorreram na Europa calamidades e traumas sociais, como a peste negra, crises econômicas, as reformas religiosas, expondo a crise moral da igreja e de suas lideranças. Dentro deste contexto, o medo do Diabo tomou grandes proporções no imaginário europeu, pois a crise fomentou a crença de uma intervenção do mesmo no mundo terreno. Portanto, houve uma

¹⁰ HESPANHA, 2008,p. 72.

¹¹ *Ibid.*,p. 72.

¹² SILVA, Carolina Rocha. *O Sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2003.p. 47. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1681.pdf>>.

repressão mais acirrada contra o sexo feminino, que resultou de uma civilização que temeu intensamente a figura do Diabo e seus agentes, sendo a mulher identificada como um deles.

A longa tradição misógina ocidental, constituída principalmente pelo discurso religioso do cristianismo, transformou a mulher, no século XV, em um poderoso agente do Diabo, na forma de bruxa. A repressão da inquisição, baseando-se na construção da bruxaria e feitiçaria com heresias, tratou de cuidar das servas de Satã. Violentadas moralmente as mulheres, acusadas de bruxaria, sucumbiram na fogueira a uma perseguição arbitrária.

1.2A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOBRE A MULHER NA AMÉRICA PORTUGUESA

A formação do imaginário sobre a mulher na sociedade colonial se deu através de múltiplos fatores. Influenciado também pelo discurso misógino da Europa ocidental, as características do território colonial favoreceram a formação de uma mentalidade específica da colônia. A diversidade cultural e étnica existente na colônia viabilizou a possibilidade de trocas culturais - hábitos, costumes, língua, religião e crenças – baseadas em visões de mundo diferentes, que constituíram características singulares e específicas da condição feminina na colônia portuguesa. Como afirma Mary Del Priori,

Durante o Período Colonial uma série de múltiplos fatores cristalizou-se, conferindo a mulher uma situação específica na sociedade que então se formava. O rico período de entrecruzamento de etnias diversas, os diálogos entre visões de mundo diferentes, costumes, hábitos e crenças marcados pela alteridade fecundaram a condição feminina que então se organizava na Terra de Santa Cruz. Da mulher indígena herdava-se, neste momento, o espólio de tradições que ela detinha na estrutura tribal. A mulher branca contribuiu com modos de viver e morrer importados com a emigração de Portugal, modos estes, muitas vezes, também trazidos de outras terras, reelaborados na Metrópole e trasladados ao Brasil. As sociedades africanas do tipo sudanês e banto, de onde saiu grande parte do tráfico negreiro, legaram à vida colonial comportamentos e mentalidades características do espaço que a mulher ocupava em seu interior.¹³

Ainda segundo a autora, além dessas heranças culturais, a condição feminina na colônia fabricava-se pelo caráter exploratório da coroa portuguesa no Brasil, do século XVI ao XVIII. A tradição androcêntrica da cultura ibérica e os objetivos da colonização estimulavam os homens a impor a todas as mulheres um papel na sociedade que refletia os interesses da colonização. Além disso, o modelo escravista de exportação marcava as relações

¹³ PRIORE, 1990, p. 17.

de gênero. O papel da mulher na conquista ultramarina consistia na defesa fervorosa do catolicismo frente à reforma protestante e principalmente consolidar o projeto demográfico de ocupação do território descoberto.

A concepção sobre o comportamento feminino, que foi imposto como “adestramento” na terra de Vera Cruz, foi baseado em dois alicerces principais¹⁴. Primeiro, o discurso moralizador sobre os padrões ideais de comportamento, importado da metrópole, que teve nos pregadores e confessores seu principal meio de disseminação, conteúdo e objetivos específicos. Essa pregação moralizadora da sociedade foi resultado das decisões tomadas pela Reforma no Concílio de Trento e foi imposta a toda cristandade ocidental com o objetivo de um processo civilizatório das condutas individuais, gestos e hábitos que deviam seguir as normas e dogmas da igreja.

Esse discurso foi incorporado por toda a atividade religiosa praticada na colônia e foi se disseminando nas regras de confrarias e irmandades, nos contos populares, nos critérios de boa conduta que se contrapunham a infrações e assim foi sendo lentamente penetrado e impregnado na mentalidade colonial. Portanto, a igreja exercia forte pressão e controle sobre o comportamento da mulher, principalmente quando o assunto era sexualidade feminina. Uma das justificativas para a repressão e controle era a inferioridade da mulher frente à superioridade do homem, e por isso caberia a ele exercer a autoridade. Além disso, a história bíblica de Adão e Eva já citada, condenou a mulher eternamente a submissão do controle masculino. Como explicita Manoel Araujo: “A mulher estava condenada por definição a pagar eternamente pelo erro de Eva, a primeira fêmea que levou Adão ao pecado e tirou da humanidade futura a possibilidade de gozar da inocência paradisíaca. Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha de ser permanentemente controlada”.¹⁵

O segundo pilar que sustentou o processo de domesticação da mulher foi o discurso médico sobre o funcionamento do corpo feminino, que legitimava o discurso religioso ao confirmar cientificamente que a função natural da mulher era a procriação. Além disso, a medicina da época não explicava muitas das dúvidas sobre o funcionamento do corpo humano existentes na época, principalmente em relação ao corpo feminino, a menstruação e a capacidade de procriação da mulher eram objetos de muitos estudos e tabus. Como afirma Del Priori:

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 46.

Num cenário em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e o Diabo se digladiavam. Qualquer doença, qualquer mazela que atacasse uma mulher, era interpretada como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Esse imaginário que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos.¹⁶

Em Portugal, procurando entender para que fins Deus teria criado a mulher e a quais princípios a natureza feminina obedeceria, fisiologistas e médicos estudavam anatomia e patologia. A explicação sobre o funcionamento do corpo da mulher estava sempre associada a conceitos metafísicos e morais. O conhecimento da medicina lusitana em relação ao corpo feminino pouco mudara com as descobertas do século XVII¹⁷, a exemplo da descoberta do microscópio. Para os médicos o corpo feminino e a procriação eram assuntos divinos e a natureza feminina era mais vulnerável as influências do demônio. Em outros países como França, Inglaterra e Holanda ocorriam vários progressos no plano científico, mas a medicina portuguesa permanecia no atraso obscuro da ignorância. A ação da inquisição foi um dos importantes fatores que contribuíram para o atraso científico de Portugal. A “máquina” eclesiástica controlava as instituições de ensino e qualquer nova iniciativa científica ou cultural era considerada pura heresia. Tal atitude levou os colégios e as universidades a uma crítica fase de estagnação e obscurantismo científico.

Carentes de profissionais, desprovidos de cirurgiões, pobre de boticas e boticários, Portugal naufragava em obscurantismo e levava a colônia junto. O discurso de seus médicos inscrevia-se naturalmente no discurso da igreja, dentro do qual doença e cura estavam relacionadas ao maior ou menor número de pecados cometidos pelo doente.¹⁸

Com base na alquimia medieval, na astrologia e no empirismo a literatura médica transparecia a falta de preparo e informação. Fortemente influenciada pela escolástica, assim como todas as áreas de conhecimento, ajudava a reafirmar a inferioridade com que o corpo feminino era tratado. Nesse meio de atraso científico e de misticismo, onde poderes mágicos causam males sobre o corpo biológico, é que se originaram noções sobre o funcionamento do

¹⁶ PRIORE, 2000, p. 78.

¹⁷ Descoberta do microscópio pelo naturalista holandês Antoine Van Leeuwenhoek e também a descoberta de “ovos nos testículos femininos” por outro médico Holandês Reinier de Graaf que estudou os folículos que futuramente levaram seu nome.

¹⁸ PRIORE, 2000, p. 80.

corpo da mulher. A falta de médicos qualificados, a extensão do território, as precárias condições hospitalares e sanitárias abriram campo para o saber empírico. Além de serem estigmatizadas pela ciência médica, as mulheres que tinham conhecimento sobre como tratar o próprio corpo eram, muitas vezes, perseguidas pela igreja. Benzeduras, orações e invocações de espíritos e preparos com ervas substituíam a falta de médicos no território colonial. Esses saberes informais que eram transmitidos de mãe para filha foram fundamentais para a perpetuação dos costumes e tradições femininas.¹⁹

Parte dessas mulheres, alvo desse discurso domesticador de comportamentos, chegavam até os homens pelo caminho da exploração ou da escravização, o que contribuiu para as desigualdades nas relações de gênero. Essas diferenças foram importantes na formação dos papéis femininos e na formação de estereótipos muito utilizados pela sociedade colonial e, posteriormente, incorporado pela historiografia.²⁰ As marcas desses preconceitos e estigmas sociais não refletiam só nas relações entre os sexos, mas também ressaltava as diferenças entre as próprias mulheres. Priore ressalta que ao estudar a condição feminina não se pode ter a ingenuidade de crer na existência de uma igualdade de gênero acima de diferenças de etnia, credo e posição social, contudo a autora afirma que a maternidade era um dos raros momentos de cumplicidade e comadrio entre as mulheres.²¹

O longo processo de domesticação da mulher objetivava torná-la responsável pela casa, pela família, pelo casamento e pela procriação. Assim como subjugar a figura feminina a um papel secundário na sociedade, contudo, através da resistência ou da renúncia essas mulheres mediarão a seu modo, dentro do contexto em que estavam inseridas, as relações com a igreja e a metrópole.

¹⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁰ PRIORE, 1990, p. 19.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

2 FEITIÇARIA, BRUXARIA E INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO BRASIL

2.1 FEITIÇARIA E BRUXARIA NA EUROPA MODERNA E A CONSTRUÇÃO DO ARQUÉTIPO DA BRUXA

Por um longo tempo o ocidente conservou no seu imaginário a convicção de que a prática de feitiçaria maléfica e demoníaca estava ligada a natureza feminina e por consequência, que toda mulher era uma feiticeira em potencial. Este estereótipo surgiu por volta de 1400, e pelo o que os preceitos do direito criminal indicam, permaneceu até o final do século XVII. Os números dos processos por bruxaria indicam que as mulheres tinham quatro vezes maior probabilidade do que os homens de serem acusadas.¹

No século XIX, o romantismo ressuscita esse arquétipo através de contos, romance histórico, da pintura e da música lírica. Apesar de uma tentativa de revalorização da imagem da feiticeira, a concepção de uma ligação entre a mulher e os poderes ocultos ainda permanecem presente nesses discursos, a exemplo da obra de Jules Michelet, *La Sorcière* (A feiticeira), publicada em 1862. No livro, Michele opõem-se a esse lugar comum da tradição histórica que a figura da mulher ocupa. A sua feiticeira não corresponde ao arquétipo da velha feia ele faz de sua personagem principal vítima, mas não criminosa. Contudo, no seu esforço para revalorizar a imagem da feiticeira, o autor usa a mesma lógica cujos efeitos denuncia e cuja responsabilidade ele atribui a igreja, o laço privilegiado entre a mulher e os poderes ocultos.²

Nas últimas décadas, o tema sobre feitiçaria tem ganhado relevância e importância entre os historiadores, pois retrata uma parte fundamental para compreensão da história cultural do ocidente. O estudo sobre a feitiçaria nos permite compreender um sistema de representação, uma visão de mundo, entre o gênero humano e as forças sobrenaturais e dos papéis do homem e da mulher na sociedade do antigo regime. Os historiadores interrogaram-se sobre o aumento súbito da violência antifeminina e sobre a representação da feitiçaria. Diversas razões foram apontadas, geralmente, admite-se que a feitiçaria foi a manifestação da miséria do tempo e que a sua repressão foi consequência das calamidades naturais que pesavam sobre a população. “Os historiadores exumaram, portanto, a velha teoria do bode expiatório imaginada pelos antropólogos. A sociedade precisava de culpados e eles foram encontrados entre os elementos não conformistas e marginais que pagaram um preço alto a

¹ SALLMANN, J. A Feiticeira. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. São Paulo: EBRADIL, 1994. p. 519.

² *Ibid.*, p. 517.

repressão. ”³ Em primeiro lugar as mulheres, as mais feias, velhas e pobres, as que causavam medo.

Diversas são as interpretações sobre o conceito de bruxaria e feitiçaria, contudo, existe um consenso em que as feiticeiras se distinguem das bruxas pela existência ou não de pacto com o demônio. No caso da feiticeira não haveria pacto demoníaco, suas práticas de magia são realizadas individualmente. O preparo de poções, bebidas com ervas e filtros mágicos eram realizados através de um conhecimento adquirido. No caso da Bruxa ocorre pacto com o Diabo e o conjuro de demônios para auxiliarem nas atividades maléficas. As práticas seriam coletivas e integrariam uma espécie de seita demoníaca. Segundo a explicação antropológica, a feiticeira invoca forças maléficas e trabalha com elas, já a bruxa, por sua vez, é a própria fonte do mal que dela emana.⁴Entretanto, essa distinção não é desprovida de problemas. Em certas línguas não existe distinção de significados, como no vocabulário francês, o termo *sorcière* refere-se tanto a feiticeira como a bruxa. Ambas as práticas eram consideradas crimes condenáveis, contudo, as penas para os crimes de feitiçaria eram um pouco mais brandas, de maneira geral, a fogueira era destinada às bruxas, servas de satã. Para se compreender a grande repressão da feitiçaria é necessário interpretar o fenômeno dentro do contexto global em que ocorreu, como explicita Delumeau,

*Tendo o medo da mulher – metade subversiva da humanidade – culminado no ocidente no começo da Idade Moderna, entre teólogos e juizes, nada de espantoso se a caça às feiticeiras ganhou então uma violência atordoante. É necessário evocar essa crise aqui, mas no interior de um quadro preciso, isto é, vinculando-a às outras formas de medo já comentadas. Não se trata, portanto, de reescrever uma história dos processos de bruxaria, mas de esclarecê-los recolocando-os em um contexto global que, só ele, permite situá-los em seu justo lugar ao relacioná-los a uma religião e a uma cultura que se sentiram ameaçadas.*⁵

A Idade Moderna foi palco de inúmeros acontecimentos como a expansão marítima e comercial, que levou a descoberta de novos territórios e a consequente formação do antigo sistema colonial; das reformas religiosas, que expôs a crise pela qual passava a igreja católica e o Renascimento que pôs o uso da razão e o ser humano no centro das atenções. A formação dos Estados nacionais e a instalação de governos absolutistas significaram uma grande mudança do sistema político europeu e por fim o Iluminismo defendeu o predomínio da razão sobre a fé e vislumbrou o progresso da humanidade através de valores liberais tanto na

³ SALMANN, 1994,p. 523-524.

⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *Feitiçaria na Europa Moderna*. 2. ed. São Paulo. Ática, 1995. p. 12.

⁵ DELUMEAU, 2009, p. 523.

política como na economia. Mas a Idade Moderna também foi palco da criação das inquisições ibéricas, das guerras religiosas e da imposição da terrível caça às bruxas. Para Laura de Souza Melo, ciência e a razão eram apenas uma face desse universo complexo e antagônico que se formou na Europa moderna:

Na verdade, ciência e razão eram apenas uma face de realidade bem mais complexa. Enquanto as elites redescobriam Aristóteles ou discutiam Platão na Academia Florentina, de Lourenço de Médicis, a quase totalidade da população europeia continuava analfabeta. Praticamente alheia a matematização do tempo, tinha seu trabalho regido ainda pelos sinos (exceto nos centros têxteis mais importantes da Itália e da Flandres), a vida cotidiana pautada por ritmos sazonais.⁶

No século XIV, a Europa ficou exposta a grandes calamidades e traumas sociais. A grande crise do século trouxe a fome e a peste negra, responsável pela morte de aproximadamente um terço da população europeia, resultando numa profunda crise econômica e social. Esse contexto, somado a Reforma Protestante e as guerras religiosas, gerou um sentimento de insegurança e medo generalizado na população. Para tentar explicar essa sucessão de acontecimentos trágicos os homens da época procuravam causas globais. Uma das tentativas de explicar o caos responsável pelo medo e sentimento de angústia foi a exacerbação da religiosidade popular, pois pela ótica da igreja, interprete dos atos divinos, Deus parecia querer castigar os cristãos pelos seus atos desviantes dos preceitos divinos.

Os santos e as crenças dos homens considerados cultos divergiam profundamente das práticas religiosas das massas. A religiosidade da maioria era impregnada de magismo e de elementos folclóricos. Os santos eram vistos, muitas vezes, como forças malévolas e vingativas - características próximas daquelas das divindades do paganismo - tanto podiam enviar bênçãos como castigos. Tanto a Reforma Católica como a Protestante corresponderiam ao mesmo anseio, repensar a religiosidade e tentar diminuir as distâncias que separavam a religião vivida pelas massas daquela pregada pelos teólogos e doutores da igreja.⁷

Nesse contexto de calamidades e pânico social, Deus e o Diabo eram onipresentes e se legitimavam mutuamente. O monoteísmo cristão se fundamentou sobre uma imagem positiva de um Deus bondoso que representa a origem de todas as coisas. Em contrapartida, a figura do Diabo surge para explicar a existência do mal no mundo. Portanto, o Diabo era um elemento complementar e indispensável para a crença na existência de Deus.

⁶ SOUZA, 1995, p. 6.

⁷ *Ibid.*, p. 7.

A junção da misoginia ao pânico desencadeado pela presença constante do Diabo resultou na culpabilização da mulher, agente do mal, pelas dificuldades que passavam os homens nesse período. O crescimento do medo corresponde ao crescimento do poder simbólico da igreja, que fabrica a imagem de Satã e da feiticeira num combate aos resquícios do paganismo demonizado pelo cristianismo. A imagem aterrorizadora do inferno e do Diabo serve como instrumento de controle social e de vigilância das consciências, incentivando a transformação das condutas individuais e reafirmando a sociedade cristã. O imaginário popular somado ao pensamento eclesiástico constituiu um corpo de doutrina que culmina no século XV com a demonologia, conjunto de obras eclesiásticas que objetivavam provar a existência do Diabo na Terra e sua intervenção por intermédio das bruxas.

Publicações como a bula *Vox in rama* (1233) e o Manual do Inquisidor (1376), de Nicolau Emérico, proporcionaram ao clero suporte teórico para a perseguição das acusadas de bruxaria. Contudo, em 1486, Jacob Sprenger e Heinrich Institor publicam, em Estraburgo, um livro que vem a se tornar um manual para reconhecer e julgar as bruxas, o já citado, Martelo das Feiticeiras. Pela primeira vez, esses autores estabelecem uma ligação direta incisiva entre a heresia de feitiçaria e a mulher.⁸ Para provarem sua teoria apoiam-se num conjunto de argumentos misóginos, já citados neste trabalho, baseados nos textos do Antigo Testamento, da Antiguidade Clássica, e dos autores medievais sobre a condição feminina. Os tratados de bruxaria juntamente com o pânico social das massas constituíram o cenário propício para a grande caçada às bruxas. Portanto, na passagem do século XIV para o século XV, ocorre uma verdadeira revolução mental que organiza um sistema de representação do mundo que durará por pelo menos três séculos.

O Ocidente persuade-se de que existe no seu seio uma seita de feiticeiros devotados a Satanás por um pacto e de que esses feiticeiros têm poderes maléficos suficientes para fazerem mal aos homens e a Deus, afim de instaurarem a religião do Diabo. Eles são responsáveis pelas calamidades naturais que atingem as populações e o gado (epidemias, intempéries climáticas, mas colheitas, epizootias...) e pelas desgraças que se abatem sobre os indivíduos (a morte inexplicável das crianças, a esterilidade da mulher, a impotência do marido...). Os feiticeiros reúnem-se em assembleias noturnas – o sabat ou a sinagoga – no decurso das quais renegam a fé católica e adoram o Diabo. O sabat acaba com um grande banquete. Aí são devoradas crianças e a reunião termina numa orgia geral onde os feiticeiros acasalam com demônios súcubos e as feiticeiras com demônios incubos.⁹

⁸ DELUMEAU, 2009.

⁹ SALMANN, 1994, p.520.

Conforme a descrição na citação de Jean-Michel Sallmann¹⁰, todos os acontecimentos que ocorrem durante a seita - frequentada por homens e mulheres de diferentes condições sociais - contribuem para fazer do mito demonológico a mais terrível das heresias, pois tem por objetivo substituir a religião de Cristo pelo culto ao Diabo. Para Laura de Souza Melo¹¹, a ocorrência do sabá é a grande mudança no que diz respeito a bruxaria, pois para vários autores é esse encontro coletivo que serve para distinguir bruxaria e feitiçaria. O primeiro registro de um sabá é de 1130-40, em um processo inquisitorial.¹² Desde então, a seita passaria a frequentar o imaginário aterrorizado de eclesiásticos e leigos, homens cultos e camponeses analfabetos, fundindo os mitos mais diversos da cultura ocidental.

Tanto o Martelo das Bruxas como o Manual do Inquisidor influenciaram profundamente os procedimentos – a confissão sob tortura era indicada nas acusações de práticas de feitiçaria e bruxaria - adotados pelas inquisições Ibéricas, no final do século XV e na primeira metade do século XVI. Foi nesse período que em Portugal e na Espanha iniciaram as perseguições aos hereges - mouros, conversos, judeus, adivinhos, bruxas e magos. Os procedimentos listados nas obras também influenciaram a justiça civil, sendo adotados pela maioria dos tribunais laicos que julgaram crimes de feitiçaria na Europa. Sendo assim, a guerra contra as bruxas se inicia. O auge da repressão ocorreu entre 1560 e 1630, a última execução que se tem registro ocorreu às vésperas da Revolução Francesa, em 1781. Estima-se que 20 mil pessoas foram queimadas na Europa Moderna, as perseguições recaíram basicamente sobre as mulheres.¹³ Práticas que antes eram, de certa forma, consideradas inofensivas como a leituras de mãos e encantamentos amorosos passaram a serem consideradas heresias diabólicas. A partir disso, a população em geral era convocada pelas autoridades civis e religiosas a combater a feitiçaria, denunciando seus amigos, parentes inimigos suspeitos e seus vizinhos.

Mulheres sozinhas, solteiras ou viúvas eram o principal alvo dos processos de acusações de práticas mágicas de bruxaria que se desenrolaram na Europa. Pobres, sem família, algumas não participavam das atividades comuns. Seu isolamento era visto pela comunidade como algo misterioso. As mulheres detentoras de conhecimentos de medicina empírica, também constituíam um alvo privilegiado para os inquisidores e juízes seculares, convencidos que esse conhecimento teria sido adquirido através de contato com o Diabo.

¹⁰ SALMANN, 1994, p.520.

¹¹ SOUZA, 1995, p. 21.

¹² DELUMEAU, 2009, p. 525-526.

¹³ SOUZA, *op cit.*, p. 31.

Entretanto, nem todas as pessoas acusadas de bruxaria eram mulheres, cerca de 20% eram homens e nem todos eram maridos de reconhecidas feiticeiras. Além disso, nem todas as feiticeiras eram viúvas, velhas ou pobres. Grande parte das acusadas eram mulheres casadas ou núbeis e algumas delas de elevada condição social, mas nem por isso foram poupadas das acusações e condenações.

O fenômeno da caça às bruxas entra em decadência nos séculos XVII e XVIII. As práticas mágicas passaram a ser vistas como ingênuas e incoerentes. A revolução científica e cultura, do século XVII, influenciou decisivamente a mudança das mentalidades da cultura douta. A bruxaria estava deixando de ser intelectualmente aceitável e não existiam provas da existência real dos sabás, entretanto, essas novas concepções não atingiram com o mesmo grau todas as camadas da sociedade e nem todos os Estados europeus. Para Jean Delumeau,¹⁴ a crença na bruxaria e na feitiçaria declinou a partir do momento em que o medo diminuiu entre as massas. No meio rural, uma relativa melhora no âmbito material diminuiu as tensões. Textos médicos que relacionavam as obsessões demoníacas com doenças mentais passaram a ser escritos pela cultura letrada.

Para os homens desse período, a figura do Diabo era uma criação dos teólogos e teóricos do Antigo Regime. O ceticismo do século XVIII reservou a magia de outrora o lugar dos contos infantis. Além disso, o poder e a influência da inquisição declinavam. No último regimento da inquisição portuguesa, 1774, a heresia ligada a magia foi despenalizada. As práticas mágicas não eram mais entendidas como infrações, mas sim como fruto das crenças populares e da ignorância. Sendo assim, essas práticas, que foram cruelmente condenadas nos séculos anteriores, não mais representavam perigo a ordem vigente.

2.2 CATOLICISMO E A PRESENÇA DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Em 1536, a inquisição foi oficialmente instituída em Portugal. A perseguição aos judeus foi uma das principais motivações para a criação do Santo Ofício, que concentraria seus esforços em perseguir e condenar a fé e práticas judaicas.¹⁵ O tribunal de Lisboa era responsável pelo controle dos territórios sobre sua jurisdição e também dos domínios das

¹⁴ DELUMEAU, 2009.

¹⁵ ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. “Feiticeiras na colônia. Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do Santo Ofício da Inquisição”. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 2., 2008, Natal. Anais. *Revista de Humanidades*, UFRN. v. 9, n. 24, p. 1, set./out. 2008.

colônias portuguesas. Portanto, na América portuguesa, a inquisição não instaurou tribunais - o único tribunal instaurado no além-mar funcionaria em Goa, nas Índias - mas, preocupados com as heresias existentes no novo mundo, a inquisição esteve presente com representantes e através de visitas esporádicas. As visitas que se tem registro documental conhecido são as de 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618-21 (Salvador e seu Recôncavo), e 1763-69 (Grão-Pará).¹⁶

Os primeiros representantes do catolicismo no Brasil colônia foram os jesuítas. Com a missão de catequização dos nativos acabaram por promover as bases da organização eclesiástica na colônia. Inicialmente, sujeito ao bispado de Funchal e, posteriormente, por mais de um século, somente com um bispado, o da Bahia criado em 1551, a vigilância clerical sobre os atos praticados pelos fiéis não tinha a mesma constância e intensidade que na metrópole. A imensidão do território e a carência inicial de religiosos qualificados dificultaram a instituição do poder da igreja nos domínios da América portuguesa. Além de estarem em número reduzido, inicialmente, boa parte dos religiosos que se aventuravam na colônia não tinham preparo para ensinar a fé católica, tão pouco, comportamento adequado, com suas devidas exceções (a exemplo de Antônio Vieira, Nóbrega e Anchieta). Deve-se levar em consideração também o fato de que alguns representantes do catolicismo foram enviados a colônia como forma de punição por obterem má fama nos locais por onde atuaram ou até mesmo por cumprirem degredo, na quase totalidade dos casos, culpas de atos sexuais. É sobre esse cenário que se organiza a máquina eclesiástica na colônia, laço principal entre a fé católica e os colonos.

A falta de uma instituição religiosa fortemente organizada, no primeiro século de colonização, contribuiu para o desenvolvimento de práticas consideradas desviantes do catolicismo. Os cristãos novos estavam envolvidos na maioria dos casos de perseguições movidas pela inquisição portuguesa, contudo o Santo Ofício, ao longo de sua atuação, perseguiu todos os tipos de crimes e práticas que consideravam como heresia. Inúmeros foram os casos de sodomia, adultério, homossexualismo, blasfêmia e práticas de feitiçaria e bruxaria. Na luso-América o Santo Ofício perseguiu todo o tipo de crime e heresias que estavam ao seu alcance, inclusive aquelas que os inquisidores não estavam acostumados a lidar, como por exemplo, as manifestações religiosas indígenas e africanas, bigamia e canibalismo.

¹⁶ Existe a hipótese de que o Santo Ofício português tenha enviado quatro visitas à América portuguesa. A possível visita teria ocorrido no Rio de Janeiro, em 1627, contudo não há registro documental conhecido que comprove esta suposição.

A este trabalho cabe analisar os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício em sua última visitação na América portuguesa, realizada no Estado do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1763 e 1769. Essa visitação se tornou conhecida através da descoberta, pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa, da documentação produzida durante a presença da inquisição portuguesa no Grão-Pará. A documentação foi encontrada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Essa descoberta inquietou os historiadores, pois a visitação ocorreu em pleno período pombalino e numa época em que a inquisição em Portugal já estava em declínio, além disso, o Santo Ofício português tinha abandonado, havia tempo, a prática de enviar visitantes ao ultramar.

No mesmo período em que ocorreu a última visitação, há uma relativa consolidação da rede de comissários e familiares do Santo Ofício nos domínios de Portugal, que levou a interrupção das prolongadas visitas, desde a segunda metade do seiscentos, mais um motivo que comprova o caráter excepcional da visita. Esta rede de comissários e familiares tinha a missão de enviar ao tribunal de Lisboa os réus suspeitos de Heresia. As suspeitas eram oriundas, muitas vezes, das acusações levantadas durante as visitas pastorais, como ocorreu nas visitas realizadas pelo bispo Miguel de Bulhões no Grão-Pará, durante a década de 1750. As acusações também poderiam ser realizadas através de denúncias diretas aos agentes do Santo Ofício, responsáveis por executar as prisões dos acusados e confiscar os bens dos suspeitos nos crimes que implicassem confisco.

Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês do Pombal, tratou de ajustar a inquisição portuguesa a sua política, reduzindo consideravelmente o poder do tribunal. “Era tempo de secularização do Estado inspirada pelos ventos da ilustração”.¹⁷ Tendo a visitação ocorrido num contexto aparentemente extemporâneo, quais seriam suas motivações? Para Yllan de Mattos a ação da última inquisição não pode ser entendida fora do contexto da esfera política e social que a forjou:

[...] é fato que sua ação não poderia se fazer em separado da esfera política e social que forjou a visitação, sem considerar as transformações ocorridas no Grão-Pará, tais e quais eram: a urgência do tratado de Madri (1750), a transferência da sede do antigo estado do Maranhão e Grão-Pará para Belém, o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado e de Fernando de Ataíde Teive (irmão e sobrinho de Pombal Respectivamente), a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), a incorporação de escravos oriundos de África e a lei de liberdade dos índios (1755), o estabelecimento do Diretório dos Índios (1757), a expulsão dos

¹⁷ VAINFAS, Ronaldo. Prefácio. In: MATOS, Yllan de. *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 15.

*jesuítas (1759), enfim, uma atenção redobrada da coroa em relação ao norte da colônia.*¹⁸

Segundo o autor, o processo que culminou nessa última visitação se iniciou antes da chegada do visitador Giraldo José de Abranches (1763), pois teve início com a administração eclesiástica de Miguel de Bulhões e secular de Francisco Xavier de Mendonça Furtado. O bispo foi fundamental para a criação, adaptação e concretização de um projeto pombalino no Grão-Pará, através de suas correspondências com o Conselho Ultramarino e com Pombal, sobretudo quando esteve interinamente ao governo, no período de outubro de 1754 e dezembro de 1756. O Estado do Grão-Pará tratava-se de uma região estratégica, que recebeu grande atenção das políticas pombalinas, através da administração de Mendonça Furtado, em função das demarcações de fronteira e da necessidade de retirar dos missionários a primazia no Estado e por se tornar o caminho de saída da produção do ouro da região do Mato Grosso, nas décadas seguintes. Este projeto de ocupação definitiva teve objetivos claramente definidos, previamente, nas instruções régias destinadas a Mendonça Furtado. Contudo, não significa que estava pronto nesse momento. O projeto pombalino resultou das necessidades portuguesas e coloniais e sua ação política se constituiu em meio a um contexto histórico específico marcado por conflitos com algumas instituições. Adaptou-se ao longo da administração de Mendonça Furtado e de seus sucessores, realinhando seus objetivos à prática e as necessidades cotidianas. Foi marcado pelo conflito com os jesuítas e as demais ordens, mas também com a questão essencial da manutenção do território e da vassalagem do nativo ao monarca.¹⁹ Portanto, o projeto se constituiu entre teoria política e necessidade prática. Essas questões nortearam toda a administração do Estado do Grão-Pará durante a política pombalina. Foi diante desse contexto político que se deu a última visitação do Santo ofício as partes do Brasil.

Amaral Lapa aponta uma continuidade entre a política colonial pombalina, no papel desempenhado pelos bispos Miguel de Bulhões e João de São José e Queiroz, e as atribuições que foram então conferidas ao inquisidor Giraldo José de Abranches. O historiador levantara a hipótese de que a visitação do Grão-Pará também tinha função de avaliar, a extensão e a sobrevivência do grande domínio espiritual e temporal exercido pelos jesuítas na região.²⁰ Havia a necessidade de substituição do modelo de evangelização missionário, realizado pelos

¹⁸ MATOS, Yllan de. *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. Jundiá: Paco Editorial, 2012. p. 22-23.

¹⁹ MATOS, 2012.

²⁰ LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 23-32.

jesuítas, por um modelo marcado pela intervenção do Estado na administração religiosa na colônia.

O inquisidor Giraldo José de Abranches chegou a Belém do Pará em setembro de 1763, acompanhando o novo governador D. Fernando da Costa Ataíde Teive. Mendonça Furtado, após governar o Estado do Grão-Pará e Maranhão por quase uma década, ocupava, então, o cargo de Secretário da Marinha e Negócios Ultramarino. Enviou instruções informando a obrigação das autoridades de Belém, assim como das Câmaras das vilas submetidas à visitação, em sujeitar-se as determinações e providências solicitadas pelo deputado da inquisição de Évora, nomeado visitador dos Estados do Grão-Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes. Sua administração foi responsável pela aplicação das reformas que alteraram profundamente o cotidiano da sociedade do norte da colônia.

O inquisidor Giraldo José de Abranches vem incumbido, por Mendonça Furtado, de assumir a diocese de Belém, como vigário-capitular, atendendo à necessidade de se reorganizar a diocese depois que os conflitos e acusações envolvendo o bispo João de São José e Queiroz levaram à desestruturação das relações com as autoridades locais e as ordens regulares, submetidas às reformas conduzidas por Mendonça Furtado na década anterior. O bispo entrou em conflito com a sociedade do Grão-Pará, pela condenação dos costumes, em especial os vícios do clero. O excesso de zelo, e o excesso de gastos com as visitas do bispo as vilas, levaram a uma série de acusações e denúncias graves, remetidas ao reino pelas autoridades locais. Também havia suspeitas sobre taxas e benefícios cobrados de maneira indevida pelo Bispo e a paralisação das obras da Sé, em 1761, contrariando ordens régias. Além desses fatores, recaiu sobre o bispo a grave acusação de ter impedido a ação de um comissário do Santo Ofício, queimado um processo que seria enviado a Lisboa, processo que o incriminava. O bispo caiu em descrédito na Corte, que determinou que fosse desterrado a um mosteiro de sua ordem, aonde viria a falecer em 1764. Embarcou de volta a Portugal com o governador do Pará, portanto com a mesa inquisitorial já instalada.

Com o objetivo de tornar a visitação um instrumento político de vigilância e controle, as funções atribuídas ao inquisidor, durante a prolongada visitação inquisitorial, atenderam ao modelo de catolicismo regalista pretendido pela administração pombalina. Nesse período, não há mais o rigor de outrora, a mentalidade mudara aos poucos, as perseguições impetuosas aos judeus não mais ocorriam. As penas de morte não existem mais, geralmente, as penas são de penitência, raro são os casos de açoite e degredo. Além disso, como já citado, cinco anos após a visitação, 1774, a heresia ligada à magia foi despenalizada

em Portugal. Amaral Lapa²¹ levanta a hipótese de que o que mais podia atemorizar a população não eram as sanções religiosas, mas a confiscação dos bens, cuja menção se fazia expressa no Alvará de S. Majestade fixado no guardavento da Sé de Belém, em 25 de setembro de 1763, que deu o prazo de 30 dias para os membros da população apresentarem suas denúncias e confissões. Apesar do poder enfraquecido da inquisição, a visitação do Santo Ofício ainda possuía caráter simbólico, disciplinador e temeroso perante a sociedade colonial.

Durante os seus seis anos de funcionamento, a mesa inquisitorial, instalada em Belém, promoveu audiências e sindicâncias. Para Amaral Lapa, o conjunto dos resultados obtidos pela ação inquisitorial comparados ao tempo de duração da visitação, não impressionam. Dos 46 registros do livro, sendo 19 confissões e 27 denúncias, 21 eram sobre práticas de feitiçaria, seis sobre blasfêmia, nove sobre práticas de curandeirismo, quatro casos de sodomia, cinco casos de bigamia (sendo uma mulher), dois casos de heresia e um senhor denunciado sobre práticas de castigos corporais em seus escravos.²² Dois terços dos relatos eram sobre feitiçaria e curandeirismo, o maior número de relatos sobre práticas mágicas se comparadas as outras visitasções. Não há nenhum caso de Judaizantes, já que o marquês de Pombal optou por facilitar a vida dos cristãos-novos²³, visando à prosperidade econômica da região. Entre vivos e mortos, a visitação do Pará atingiu, direta ou indiretamente cerca de 485 pessoas²⁴ que foram citadas durante os relatos. Muitas pessoas simples que viviam na colônia, poucos poderosos, homens e mulheres, profissionais e sem profissão, escravos e senhores, militares e religiosos, vivos e mortos são atingidos pelo zelo inquisitorial da última e mais longa visitação ocorrida na colônia. Indivíduos de todas as etnias - brancos, índios, negros escravos, mamelucos, mulatos e cafusos – e de todas as camadas sociais, embora boa parte dos implicados eram das camadas mais humildes da população.

As fontes inquisitoriais são riquíssimas em detalhes sobre o imaginário da sociedade colonial e nos permitem compreender quais eram as aflições e ambições das gentes simples que viviam na colônia.

O mosaico da população do norte da colônia está aí representado, com seus vícios e virtudes, suas limitações e reações, apanhados num Flash que nos permite devassar a intimidade de suas vidas pela janela indiscreta da inquisição. O seu estudo subsidia a história da sociedade colonial, atraindo

²¹ LAPA, 1978, p. 27.

²² Esta classificação é de Amaral Lapa, somados os números apresentados pelo autor temos 48 casos. Provavelmente, porque alguns relatos apresentaram mais de uma denúncia ou confissão de diferentes tipos.

²³ MATOS, 2012, p. 15.

²⁴ LAPA, 1978, p. 33.

*o povo para a luz através da sua própria voz descritiva ou confidente, denunciadora ou contrita.*²⁵

Nos retrata a religiosidade presente na colônia e suas práticas sincréticas, fruto do sincretismo religioso de um território singular marcado por diferenças culturais e tradições.

Além disso, através das denúncias e confissões que envolviam mulheres (direta ou indiretamente), objeto principal desse trabalho, pode-se identificar não só o imaginário presente na sociedade colonial sobre a condição feminina, mas também os anseios das mulheres que viveram na sociedade colonial, assim como a violência que sofreram e que praticaram, muitas vezes, como forma de resistência a uma sociedade reguladora, controladora e opressora dos modos de viver das mulheres.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

3 PRÁTICAS MÁGICAS NA COLÔNIA

[...]Toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como sobrevivência: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, vivência. É nessa tensão entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.¹

3.1A SINGULARIDADE DA RELIGIOSIDADE COLONIAL

Longe do reino e sem uma vigilância clerical constante como a realizada na metrópole, o catolicismo no Brasil acaba tomando novas formas. Desenvolveu-se no território colonial sem o apego as missas, sem muita preocupação com o comportamento ditado pelos mandamentos cristãos e incorporando elementos religiosos de outras culturas, sincretismo.

A economia de exploração imposta ao Brasil pela metrópole resultou na vinda de habitantes não só de Portugal, mas também espanhóis e demais europeus. Para trabalhar no novo mundo chegavam africanos sujeitados à escravidão e que traziam consigo crenças e costumes da religião que praticavam em sua terra natal. Somadas as práticas religiosas dos povos nativos, a colônia transformou-se num palco onde crenças africanas e ameríndias permaneciam vivas e se cruzavam disfarçadas em santos e práticas envolvendo rituais cristãos, forma de resistência nem sempre inconsciente.² Exemplo desse sincretismo é a existência de várias santidades no período colonial, a mesclar as crenças indígenas com os ideais católicos e a personificação de divindades do panteão africano com representações no céu cristão.

A fluidez da organização eclesiástica abriu espaço para a formação de uma religiosidade colonial, diferente da cristandade romana, com características específicas. Para Laura de Mello e Souza mestiços de branco, índio e negro, estaríamos meio que “condenados” ao sincretismo por não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos e ausência das visitas pastorais recomendadas por Trento.³ Além disso, a monarquia pautava a evangelização antes por questões de interesse do estado do que pelas da alma, por isso uma igreja que admitia a escravidão, indispensável a exploração colonial. Ainda segundo a autora, “a originalidade da cristandade brasileira residiria, portanto na mestiçagem, na

¹ SOUZA, 2009, p. 135.

² ASSIS, 2008, p. 3.

³ SOUZA, *op cit.*, p. 120.

excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade.”⁴ Mesmo na Europa o estabelecimento da uniformidade tridentina constituiu-se num longo processo. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, o conhecimento empírico era partilhado por todos e o conhecimento teológico e científico por uma minoria de sábios.

Segundo a perspectiva ocidental, a prática de feitiçaria implicava em uma manutenção maldosa e um pecado. Portanto, no Brasil colonial os rituais heterodoxos dos índios e dos negros africanos foram reduzidos, na maioria das vezes, ao seu potencial para o mal e foram considerados crimes heréticos pela igreja. Todavia, da mesma forma que os europeus tentaram subjugar a cultura dos nativos indígenas e dos povos africanos escravizados, também foram influenciados pelas suas práticas religiosas.

As práticas mágicas da colônia eram singulares, oriundas da fusão de crenças que só um território como o Brasil colonial habitado por europeus (na sua maioria portugueses), índios e africanos poderia possibilitar. O sincretismo religioso no Brasil não se resume somente a mistura de diferentes crenças - europeias, indígenas e africanas - mas sim das práticas que se desenvolveram a partir do encontro dessas. O uso de benzeduras, adivinhações e orações para as mais diversas funções avançaram junto com o desenvolvimento da colônia, práticas essas estranhas aos dogmas católicos, foram alvos da inquisição portuguesa.

Ainda no século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram sua origem cultural de maneira quase que transparente, retratavam com clareza os traços europeus e indígenas, mais raramente traços africanos, pois o tráfico estava no início. “Conforme avança o período, os traços se esfumaçam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas. É quando surgem formas especificamente coloniais, diversas de todas as outras.”⁵

3.2 O UNIVERSO SIMBÓLICO DAS PRÁTICAS MÁGICAS

Os atos de magia implicam uma ritualística em que cada ação - gestos, palavras, cânticos, uso de objetos, ervas, entre outros – possui um significado, um simbolismo, cujo o conhecimento fora adquirido e transmitido por tradição. A ritualística deve seguir um conjunto de métodos específicos, que devem ser seguidos rigorosamente, para o tipo de magia que se deseja e o resultado depende da eficácia do método. Para a realização de práticas

⁴ SOUZA, 2009, p. 121.

⁵ *Ibid.*, p. 209.

mágicas é necessário o uso de objetos, algumas menos que outras, mas de maneira geral, todas necessitam de algum tipo de material seja um simples vaso de barro para macerar ervas ou pedaços do corpo humano como unhas e cabelo, as benzeduras de quebranto são exceções, embora quase sempre foram utilizadas junto de objetos como o crucifixo, por exemplo.

O comportamento das feitiçeras e de seus clientes, apesar de não homogêneos, segue um conjunto de regras simbólicas que tornam o ato coerente. Existe um certo padrão de regras comuns aos ritos: a similitude, onde o semelhante produz o semelhante, como nas orações “assim como junto a mim não estás que também não possa estar com mais ninguém”; o contato formula a ideia de que objetos que estiveram unidos permanecem unidos, por isso o uso de objetos das pessoas para enfeitiçá-las; o contraste indica que coisas diferentes se repelem, por este motivos os feitiçeiros faziam operações invertidas, como andar de costas; a continuidade determina que a parte equivale ao todo, sendo assim, fios de cabelo, pedaços de unha e o sangue representavam integralmente os indivíduos.⁶

A simbologia do tempo e dos locais para a realização do feitiço também eram considerados. A eficiência de algumas ervas, por exemplo, dependia do dia e horário da colheita, a manhã do dia de São João parece ser o dia mais indicado (esses ritos ainda persistem na religiosidade popular, a exemplo da colheita da Macela no amanhecer do domingo de páscoa). As magias benéficas funcionavam melhor pela manhã e as malélicas a noite. A escolha de locais, horário e objetos não eram aleatórios, alguns ritos exigem especificidades para garantir sua eficácia.

Os atos de magia implicam, como vimos, um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podermos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados, na escolha de locais qualificados, na observância de horas, dias da semana e épocas do ano simbolicamente valorizados, bem como na articulação entre os ritos manuais e os ritos orais, os quais remetem a um fundo mítico.⁷

As próprias igrejas, enquanto locais sacralizados, se tornaram espaços privilegiados para a prática da magia. Os ritos oficiais eram aproveitados para atos de feitiçaria como a consagração da hóstia, utilizada para a consagração simultânea de feitiços, o uso da pedra ara, água benta e óleos de batismo para potencializar o efeito do feitiço ou até mesmo para

⁶ SILVA, 2003, p. 75

⁷ BITHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 131.

servirem de amuletos de proteção. No Grão-Pará, sucederam-se denúncias de roubos de pedras para o feitiço de amuletos.⁸

Os pelourinhos e as forcas, lugares de punição e morte, eram objetos de procura de ossos de enforcados ou de cordas utilizadas nos enforcamentos. Nesse caso, o local era valorizado por ter ali ocorrido morte violenta, segunda a crença, essa categoria de mortos fornece espíritos considerados sensíveis à manipulação do feiticeiro. Essa crença consiste no fato que os espíritos dos mortos por meios violentos, como enforcamento, permanecem ligados por um longo tempo ao cadáver, ou seja, no plano terreno e são irreduzíveis aos ritos funerários e de apaziguamento e afastamento.⁹ As encruzilhadas possuíam lugar de destaque para a invocação de espíritos e para a obtenção de materiais necessários para a realização dos feitiços, como pedras, ervas e terra. Seu significado simbólico consiste em ser o local de passagem do mundo dos vivos ao mundo dos mortos. Resulta da própria configuração do cruzamento de caminhos, que atribui a encruzilhada um lugar central no mundo. As fontes eram consideradas lugares propícios a ocorrência de sonhos reveladores, visões e aparições, provavelmente pelo fato da água ocasionar reflexos, como um espelho. As montanhas ou morros, lugares altos, são valorizadas para os ritos de invocação e comunicação com os espíritos, pela verticalidade da própria montanha que a torna um local próximo ao céu, o que a torna atrativa para os espíritos.

Quanto ao ambiente doméstico os lugares privilegiados para a ocorrência de rituais são o oratório, a cama, a soleira da porta da rua, as janelas e as portas interiores. O oratório pela sua sacralidade se torna evidente sua utilização. A cama não se trata somente de um centro sagrado dos mistérios da vida ou de um local de sonhos, alguns acreditava-se serem proféticos, regeneração pelo sono e pelo amor, mas sobretudo, de um lugar de morte, propiciador da comunicação com os espíritos superiores e inferiores e as almas.¹⁰ As portas simbolizam a passagem entre dois mundos e os conjuros realizados perante as janelas agem como um poderoso meio de comunicação a distância.

Os momentos escolhidos para a realização de práticas mágicas também não são casuais. Nesse âmbito valoriza-se o calendário solar, o calendário lunar, o calendário romano e o calendário cristão. O ciclo solar diário explica, em certa medida, a preferência das feiticeiras pelo pôr-do-sol, pois trata-se de um período de passagem entre o dia e a noite, a luz e as trevas, particularmente favorável a libertação dos espíritos do mundo inferior e a sua

⁸ LAPA, 1978, p. 206.

⁹ BITHENCOURT, 2004, p. 132.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

inserção no mundo dos vivos. O ciclo solar anual, cultuado pelos celtas nos festivais solares, é representado pela celebração do dia de São João¹¹, festa do calendário litúrgico cristão que se sobrepôs à celebração paga do solstício de verão. Apogeu do curso do sol e símbolo do poder desse astro como fonte de vitalidade e iluminação. Por isso, a manhã de São João ser considerada particularmente indicada para obter ervas de virtude ou para praticar determinados ritos e encantamentos, como a adivinhação com copo de água e ovo, que será comentada adiante.

O culto a lua, presente em certos ritos, está relacionado com uma simbologia complexa, pois as fases da lua (cresce, declina, morre e renasce) se relaciona com os ciclos biológicos pelo qual os indivíduos passam ao longo do ciclo natural da vida, está ligada também a contagem da passagem do tempo (ciclo semanal e ciclo mensal), ao período de colheita e plantações, ao princípio feminino (ciclo menstrual e lunar, ambos 28 dias em média) e o conhecimento oculto, pela ligação com escuridão da noite a oposição ao sol. O culto da lua nova se sobressai, período em que a lua morre temporariamente, preparando seu regresso. Trata-se de um período naturalmente propício para a conexão entre o mundo dos vivos e os mortos, para o contato com as almas.

As datas consagradas pelo calendário cristão, das quais muitas se originam de ritos pagãos, como a páscoa (Ostara, festival pagão que celebra o equinócio da primavera) e o natal (Celebração do solstício de inverno, Yule) também são datas escolhidas para rituais com diferentes objetivos.

O risco de círculos e símbolos mágicos no chão, durante os rituais de invocação de espíritos, tinha o objetivo de delimitação do espaço ritualístico e proteção, pois acreditava-se que os espíritos errantes eram possuidores de uma força incontável, portanto se o invocador não seguisse com rigor os procedimentos corria sérios riscos.

Acreditava-se que objetos cortantes como punhais, facas e espadas tinham grande poder de exterminar o mal, a vela acesa era símbolo de fonte de energia. O fogo era considerado um portal para a invocação dos demônios e as vezes era utilizado com a efusão do enxofre. A simbologia dos dias da semana, dos números e das cores também possuíam significados dentro desse universo de práticas mágicas.

Esse universo simbólico das práticas mágicas também foi resultado do sincretismo religioso que ocorreu no território colonial e muitos dos exemplos citados estão presentes até hoje na religiosidade popular, a exemplo da numerologia e astrologia.

¹¹ BITHENCOURT, 2004, p. 135.

3.3 PRÁTICAS MÁGICAS E A VIDA COTIDIANA

Antes de se desencadear a repressão da feitiçaria e a caça às bruxas, na Europa Moderna, a magia fazia parte de uma ordem lógica e natural presente no seio da sociedade, como ainda ocorre atualmente em determinadas sociedades estudadas pelos antropólogos. Essa interação ocorria, por exemplo, entre os povos germânicos e eslavos, e nos períodos de tensões era, de certa maneira, desestabilizada pela predominância da magia maléfica.¹²

Sendo o Brasil colonial uma sociedade escravista, as tensões eram permanentes. As práticas mágicas executadas pelos colonos refletiam as tensões e conflitos sociais vividos no cotidiano da colônia. O estudo da feitiçaria colonial nos permite adentrar no universo do cotidiano da colônia, dos modos de viver dos que aqui habitavam. As práticas de feitiçaria eram quase sempre individuais, pouco significativas se comparado as supostas temíveis assembleias noturnas que aterrorizavam os indivíduos na Europa Moderna.¹³ Para Laura de Mello e Souza a feitiçaria colonial foi uma das formas que os colonos encontraram de se adaptar à realidade social em que viviam,

(a feitiçaria colonial) Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o cercava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabava sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a fonte para o sobrenatural.¹⁴

Essas práticas também representavam o contato com o sobrenatural, a ponte do entre mundos (terreno e espiritual). Representava o caminho de chegada dos pedidos até os espíritos para o bem ou para mal, envolvendo acordos com Deus ou o Diabo.

Grande parte dessas práticas envolviam a relação senhores escravos, mas elas estavam presentes em todas as camadas sociais. Várias práticas mágicas refletiam inimizades pessoais e desentendimentos entre vizinhos. Ao que as fontes indicam, feitiços para provocar danos e até a morte deviam ser comuns no cotidiano da colônia. Como pode-se verificar no relato de Gonçalo José da Costa, que procurou a mesa inquisitorial para denunciar sua escrava Joana, que era tida como feiticeira, e fizera mal a uma índia chamada Phelypa, que se encontrava gravemente enferma lançando grande quantidade de sangue pela boca. Interrogada se alguém tinha lhe dado algo de comer que pudesse causar algum mau, Phelypa respondeu

¹² SOUZA, 2009, p. 258.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴ *Ibid.*, p. 208.

que após comer peixes corados ofertados por Joana começou a passar mal e disse que a escrava havia lhe dito que havia de tirá-la do poder do denunciante e de sua mulher, pois só a ela (Phelypa) mostravam agrado e inclinação. Quando pressionada para dizer a verdade, Joana confessara que deu a índia umas raízes raladas chamadas Tajás, disfarçadas no comer, mas não pretendia fazer mal a índia somente agradá-la. Perguntada se tinha feito algo mais ela responde “que nada mais havia lhe feito, exceto, uma grande quantidade de cruces pela sua própria cabeça e braços e postado o corpo juntando algumas palavras que lhe não quis dizer.”¹⁵ Gonçalo José da Costa relata, que a escrava Joana já era conhecida por ser feiticeira e até mesmo seu marido havia lhe dito já ter testemunhado semelhantes práticas feitas pela escrava. Por isso, a mandou prender na cadeia pública da cidade. Pelo relato é bem possível que Joana tenha sido motivada por desavenças pessoais com Phelypa. Essa denúncia demonstra como os conflitos motivados por questões pessoais estão refletidos nas práticas mágicas.

Portanto, sendo essas práticas reflexo dos conflitos pessoais vividos pelos colonos, ora buscavam proteção, contra os males do corpo e da alma, ora buscavam provocar malefícios aos inimigos, por motivos de vingança ou desafetos. Feitiços eram realizados para as mais diversas finalidades: encontrar objetos perdidos e escravos fugidos, para provocar danos ou até mesmo a morte, para arranjar casamentos, para realizar curas e para alcançar a prosperidade. Dos 31 relatos¹⁶ sobre práticas mágicas, oito são de adivinhação, onze de cura, dois de pacto explícito com o Diabo, dois de feitiçaria e dois casos em que objetos dos ritos católicos foram roubados para servirem de amuletos. As práticas mágicas de cura e adivinhação se cruzavam, pois, para saber a causa da doença e combatê-la, por vezes, se recorreu a prática de adivinhação. Nenhuma prática era de exclusividade feminina, contudo neste trabalho o foco da análise será nas práticas em que as mulheres estavam envolvidas, tanto como praticante ou como alvo dessas. A seguir serão analisadas mais detalhadamente as práticas que surgiram com mais frequência nos relatos e que, portanto, ao que tudo indica, foram as mais realizadas pelos colonos.

3.3.1 Adivinhação

Amplamente difundida por todo o ocidente cristão, a prática de adivinhação era comumente associada ao diabo. Para São Tomás de Aquino, o ato de predizer acontecimentos

¹⁵ LAPA, 1978, p. 192.

¹⁶ Análise pessoal que diverge do número apresentado no livro de visitasões, pois alguns relatos continham mais de uma confissão e ou denúncia.

distante no tempo, ou seja, adivinhar o futuro significava ir além das potencialidades humanas ou das revelações divinas, portanto considerado pecado grave realizado através de pacto com o Diabo. Essa afirmação se dá a partir da dedução de que o ato de adivinhar só é possível com a intervenção de um demônio. A partir desse momento, a adivinhação era vista pelas leis civis como crime influenciado pelo Diabo.¹⁷

Em Portugal, estava previsto nas Ordenações Filipinas¹⁸, duras penas para quem praticasse adivinhações de quaisquer tipos. Na compilação jurídica estão, inclusive, especificadas algumas práticas de adivinhação como ver em água, cristal, espelho, espada, imagens de metal, espádua de carneiro, adivinhar em cabeças de alimárias ou homem morto¹⁹. Quanto as penas impostas, açoites e pregão pelas ruas da vila onde o crime fora cometido e degredo para o Brasil. Sendo assim adivinhadores da metrópole vinham se juntar aos da colônia.

Inúmeras eram as práticas de adivinhação utilizadas para os mais diversos fins, visando soluções para os problemas da vida cotidiana na colônia. James H. Sweet afirma que nos séculos XVII e XVIII, um dos instrumentos mais utilizados pelos africanos para explicar e controlar o mundo a sua volta era a adivinhação, nas palavras do autor:

Na sua forma mais simples, a adivinhação envolvia a comunicação entre os mundos dos vivos e o mundo dos espíritos. Os adivinhos efetuavam uma série de rituais para invocar os espíritos e saber das suas intenções para com os vivos e o mundo dos espíritos. Ao estabelecer uma ponte entre os dois mundos, o adivinho podia prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou a inocência de criminosos suspeitos e determinar a causa de uma doença ou de outros infortúnios.²⁰

Nas sociedades africanas o papel dos adivinhos era essencial no equilíbrio e tranquilidade da sociedade, porém suas descobertas não eram consideradas sagradas, pois dependiam de confirmação e interpretação por parte da sociedade²¹. A partir da escravidão no mundo ocidental, onde os africanos se tornavam propriedade humana e deixavam de serem senhores de seus próprios destinos, no âmbito da vida social e política, as motivações da adivinhação adaptaram-se a esse novo contexto. A ruptura social abrupta, característica da situação de escravidão, originava uma grande quantidade de apelos pelos adivinhadores

¹⁷ SOUZA, 2009, p. 210.

¹⁸ As Ordenações Filipinas foram promulgadas em 1603 por Felipe I, rei de Portugal, e ficaram em vigência até 1830. Compostas por cinco livros constituíram o código legal português da época.

¹⁹ SOUZA, *op cit.*, p. 211.

²⁰ SWEET, James H. *Recriar África Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770)*. Lisboa:Edições 70,2007. p. 145.

²¹ *Ibid.*, p. 146.

africanos que tentavam encontrar explicações no mundo espiritual. O infortúnio da captura, a fome, as doenças e a brutalidade exigiam uma explicação. No seio das comunidades escravas em formação os africanos recorriam aos adivinhos assim como na sua terra natal, pois os rituais de adivinhação possuíam grande significado para eles, mesmo quando africanos ou seus descendentes eram culpabilizados.

A classe dominante também aceitava o poder da adivinhação africana e tentava controlar essa prática como forma de manter e legitimar a escravidão. Reconhecendo a importância da prática de adivinhar para a comunidade escrava, os senhores recorriam, muitas vezes, aos africanos a fim de saber o autor de determinado roubo ou prática de feitiçaria, ou até mesmo o paradeiro de um escravo fugido. Dessa maneira, esse costume também contribuiu para reforçar a escravidão, pois ajudava o senhor a identificar a culpa daqueles que contra ele se revoltavam. Por outro lado, o fato demonstra que os senhores recorriam à adivinhação para mediar os conflitos sociais. Os adivinhos africanos detinham o controle sobre os resultados da adivinhação, assim como sua responsabilidade perante a sociedade. Sendo assim, em algumas situações, os africanos foram capazes de assegurar o controle sobre questões sociais e judiciais que influenciavam diretamente a comunidade escrava.

Uma das práticas mais comuns de adivinhação na colônia, que se tem registro desde o século XV, ocorrida em Pernambuco²², é a do balaio com a tesoura ou a do chapim como é também conhecida. No estado do Grão-Pará sucederam-se essas adivinhações. Em 1963, o escravo crioulo, Marçal, de profissão pedreiro, com aproximadamente 40 anos, conta²³ que uma índia chamada Quitéria, na época já falecida, em meio a uma conversa, lhe ensinara palavras que tinham o poder de adivinhar os responsáveis por furtos. Ensinou-lhe Quitéria que para adivinhar as pessoas que cometeram o roubo era necessário cravar os bicos de uma tesoura no arco de um balaio e sustentando este por uma parte com o dedo por um anel da mesma tesoura e a outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo e estando dessa forma o balaio no ar, devem ser pronunciadas as palavras: “Por São Pedro e São Paulo passou pela porta de São Tiago São Pedro e São Paulo” e que havia de dizer dentro do coração sem que de fora se percebesse e que se nomeassem as pessoas suspeitas de terem praticado o furto, pronunciado o nome do ladrão, logo o balaio haveria de dar volta e cair no chão, sem lhe poderem ter mão e se não nomeasse a pessoa que furtou o balaio nunca cairia no chão. Marçal confessa que utilizou a prática de adivinhação com balaio e a tesoura cinco vezes e só em uma vez não se descobriu o autor do furto, pois o balaio não caiu.

²² SOUZA, 2009, p. 211.

²³ LAPA, 1978, p. 157.

A escrava negra Maria Francisca, que morava na cidade de Belém, também adivinhara o furto de umas moedinhas murmurando as palavras: “vem São Pita, Vem São Paulo, à porta de São Tiago” enquanto segurava o balaio pelos anéis da tesoura e nomeando os acusados. Essa prática que foi muito popular entre os índios e a população mestiça do norte ilustra bem o processo de sincretismos presente nas práticas mágicas da colônia, sendo assim, poderia se deduzir que essa prática seria de raízes indígenas, contudo se tem registro de casos na Inglaterra e em Lisboa como o de Domingas Maria, cuja reza era diferente: “Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabas, Satanás e Caifás e por quantos eles são, por D.Maria Padilha e por toda sua quadrilha.”²⁴

A adivinhação realizada no dia de São João, feita com água e ovo, comum ainda nos dias de hoje, também era conhecida pelos colonos do norte, no século XVIII. Alguns dias após ser denunciada de invocar três pretinhos, diabretes, que lhe contavam coisas,²⁵ Izabel Maria da Silva se apresentou ao inquisidor para fazer confissões. Esse fato pode indicar que Izabel resolveu, de certa forma, se defender da denúncia grave a qual tinha sido vítima, ou pelo menos desviar a atenção do inquisidor para uma prática menos grave que envolvia um santo católico. Confessara a mesa da inquisição que viu uma mulher branca, a qual não lembrava o nome, mas que já era defunta, fazer uma sorte chamada de São João. A prática consistia em encher um copo de vidro com água e colocar nele um ovo quebrado, somente a clara e a gema, e ao lançar o ovo no copo fazer o sinal da cruz e rezar um pai nosso e uma ave Maria. Esse sortilégio deveria ser realizado na noite do dia de São João. Confessara que realizou três vezes a adivinhação, duas delas para saber se duas moças, suas conhecidas, iriam casar com um homem da colônia ou que virá do reino. “E lançando ela confitente a sorte lhe pareceu um navio que claramente viu e a dita moça que estavam sós, donde veio a saber que ela havia de casar com um homem do reino, o que assim sucedeu.”²⁶ Como o casamento era imposto a mulher como algo essencial para sua vida e reputação na sociedade colonial é muito provável que muitas dessas práticas de adivinhação tenham sido praticadas como reflexo dos anseios dessas mulheres pelo casamento, fruto do discurso moralizador e normatizador sobre o comportamento feminino presente na sociedade colonial.

²⁴ SOUZA, 2009, p. 214.

²⁵ LAPA, 1978, p. 182.

²⁶ *Ibid.*, p. 185.

3.3.2 Cura

Assim como na sociedade tradicional europeia que também via a doença como algo sobrenatural²⁷, na sociedade colonial homens e mulheres acreditavam que a doença era uma advertência divina, uma punição enviada por deus que “afligiria o corpo com mazelas, na expectativa de que seus filhos se redimissem dos seus pecados salvando, assim, suas almas.”²⁸ Não existiam explicações satisfatórias para mortes repentinas e inesperadas, que atualmente são atribuídas a doenças cardíacas e infecciosas. Na falta de explicações científicas o homem se voltava para as causas sobrenaturais. Sendo assim, a doença era o castigo justo por infrações cometidas pelos seres humanos, portanto sendo considerada como algo sobrenatural, logo, só poderia ser combatida com recursos e meios da mesma natureza. Além disso, a doença também poderia ser oriunda de práticas de feitiçaria realizadas com objetivos de desencadear malefícios.

Qualquer mazela que acometesse uma mulher era interpretada como castigo da ira celestial contra pecados cometidos ou então identificado como sinal demoníaco ou feitiço diabólico.²⁹ Esse imaginário também orientava a medicina e supria as lacunas de seus conhecimentos. Como já explicado anteriormente, nesse período, a medicina lusitana se mantinha no atraso científico e no obscurantismo, alheia as descobertas científicas do século XVII. A falta de médicos qualificados, a extensão do território, as precárias condições hospitalares e sanitárias abriram campo para o saber empírico. Além disso, em alguns lugares mais afastados, nos rincões da colônia, não existiam médicos. Portanto, curandeiras e benzedoras, com suas conjurações de espíritos, com suas palavras e ervas mágicas, com suas orações e adivinhações para afastar espíritos e energias maléficas substituíam a falta de médicos. Contudo, acabaram na mira da igreja que as via como feiticeiras capazes de detectar e debelar as manifestações do Diabo nos corpos dos indivíduos adoentados.

Somem-se outros fatores, como a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão, a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio de drogas medicinais, as lamentáveis condições sanitárias e hospitalares, e compreende-se por que as mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos capazes de retirá-las e suas famílias das mãos de uma medicina que não se mostrava competente para curar mazelas e doenças de qualquer tipo. Assim também era possível escapar da pecha de que tanto mais adoeciam quanto mais pecavam. Em contrapartida, tanto o corpo da mulher quanto os

²⁷ SOUZA, 2009, p. 223.

²⁸ PRIORE, 2000, p. 78.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

*conhecimentos femininos da arte de tratá-lo, curá-lo e cauterizá-lo passaram a ser alvo da perseguição das autoridades científicas e eclesiásticas de então.*³⁰

Nesse período, todo conhecimento médico existente sobre o corpo feminino fazia referência à reprodução. Os documentos científicos da época, manuais e receituários, demonstram o enorme interesse pela madre, nome dado ao útero, e a obsessão em compreender seu funcionamento. Embora, Aristóteles tenha subestimado o papel da mulher na fecundação, reduzindo-o a mero receptáculo do sêmem masculino. Um conhecimento tão limitado transformava a madre em um território peculiar, obscuro e misterioso. Sendo assim, a medicina traduzia as suas poucas descobertas sobre a natureza feminina em conceitos profundamente misóginos. Ao estatuto biológico da mulher estava sempre associado outro moral e metafísico, ser mãe, submissa, ter bons sentimentos e boa conduta. May Del Priore alerta que “convém notar que a valorização da madre como órgão reprodutor levava a uma valorização da sexualidade feminina, mas não no sentido de sua realização e sim de sua disciplina.”³¹ Acreditava-se que ao contrariar sua função reprodutiva, a madre causava enfermidades a mulher que variavam desde melancolia e loucura até a ninfomania e havia ainda a crença de que as causas dessas doenças tinham relação íntima com a presença do demônio. Portanto, a ausência de conhecimentos médicos que levava a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino acabaram propiciando a construção de um saber masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher. A misoginia do período tratou de encurralar as mulheres ao controle permanente do padre, do médico, do pai ou do marido.

No Brasil colônia os curandeiros e curandeiras tanto podiam sanar doenças, restituindo a saúde aos que haviam perdido como desencadear enfermidades. Na colônia, raras foram as vezes que houve uma divisão funcional de bruxas e feiticeiras, como a que existia na Galícia no século XVI, onde bruxas enviavam o mal e as feiticeiras o combatiam.³²

As práticas de cura também envolviam procedimentos mágicos difíceis de serem definidos, muitas vezes de caráter semi-ritual³³. Práticas de curandeirismo misturavam-se a práticas de adivinhação e interdições rituais. Ministravam-se pós, emplastos e chás de ervas, assim como partes de corpos de animais, alguidares com água somados a gestos, orações, benzimentos e invocações. Sopro e sucção tiveram também tiveram um importante papel nas curas mágicas, como afirma Laura de Melo e Souza:

³⁰ PRIORE, 2000, p. 82.

³¹ *Ibid.*, p. 83.

³² SOUZA, 2009, p. 225.

³³ *Ibid.*, p. 237.

Sopro e sucção tiveram papel de destaque nas curas mágicas e na motivação de doenças e malefícios. Abbeville notou a crença Tupinambá nos poderes do sopro e da sucção: os pajés “fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la”; os índios doentes procuravam os pajés para terem remédio: “Imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando e cuspiendo o mal e insinuando a cura.” [...] Talvez entre os indígenas o sopro pudesse também ter as potencialidades negativas que lhes eram atribuídas na Europa: Na França acreditava-se na sua força mortífera e na sua capacidade enfeitiçadora. No entanto, todos os registros que temos apontam apenas para as qualidades positivas do sopro.³⁴

Sopro e sucção eram utilizados para a eliminação de feitiços existentes nos corpos das vítimas, que os expeliam de forma oral ou retal, para as mulheres havia ainda a possibilidade de eliminar os malefícios através da vagina. A curandeira ainda fazia uma espécie de prospecção no terreno que circundava a residência do enfeitiçado encontrando feitiços que causavam os males.

Os relatos de cura de mulheres demonstram o imaginário sobre a natureza feminina e principalmente o mistério da mãe. Na época em que o inquisidor Giraldo José de Abranches instalou a mesa inquisitorial no Grão-Pará, inúmeros eram os casos relatados em que pessoas expeliam bichos e sujeiras pela boca, pela mãe e por outras vias. No ano de 1763, Manoel Francisco da Cunha procura o senhor do negro José, de nação mandinga, conhecido por ser especialista em curar por sopro e sucção³⁵, para que ele o liberasse para que pudesse interceder por sua escrava Maria que se encontrava gravemente enferma lançando pela via da mãe vários bichos e sevandijas animadas de cor de latão. Assim que encontrou a escrava e vendo um bicho que a dita negra tinha lançado, José disse que ela ainda tinha mais dentro de si. Preparou uma bebida de ervas, sem consentir que ninguém o visse fazer, e deu a escrava para que bebesse e ao mesmo tempo em que a escrava bebia o preparo pronunciou palavras inteligíveis aos ouvidos das testemunhas presentes. Depois de dar mais um pouco do preparo de ervas para Maria, José pediu uma espiga de milho e uma inchada e foi para o quintal, não permitindo ser acompanhado, contudo Manoel espiou por de trás da porta e o viu enterrando a espiga próximo a um limoeiro. José entrou para dentro da casa e disse que logo a escrava colocaria os outros bichos para fora. E depois de algumas horas Maria “arrojou uma bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga na qual depois de rota se virão vivos três bichos,

³⁴ SOUZA, 2009, p. 226.

³⁵ *Ibid.*, p. 232.

um do feitio de uma azorra³⁶ pequena, outro do feitio de um jacarezinho, e o outro do feitio de um pequeno lagarto com cabelos e cada um dos três bichos eram de diversas cores.”³⁷

Nas denúncias contra a índia Sabina são citados casos de vomitórios de bichos estranhos e feitiços enterrados. Conhecida feiticeira do Grão-Pará, Sabina conquistou notória fama pública. Era constantemente solicitada para localizar e desfazer malefícios e feitiços.³⁸ Assim aconteceu com Manoel de Souza Novais, cristão Velho e morador da cidade de Belém, que havia experimentado em sua família e escravatura grandes mortandades. Acreditava ele serem feitiçarias, pois achou embrulhos de coisas desconhecidas pelas árvores de cacau. Depois de ter se valido, por várias vezes, dos exorcismos da igreja sem sucesso, ouviu falar da fama da índia e logo tratou de mandar buscá-la no rio Acarã onde vivia. Assim que Sabina chegou, foi logo mandando cavar no patamar da escada que ali haviam de encontrar os malefícios. E assim aconteceu, ao desenterrar o embrulho de pano velho e corroído encontraram uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, só com os ossos³⁹. Sabina afirmou que aqueles eram os feitiços que haviam causados tantos males a família do denunciante. Manoel declarou a mesa inquisitorial que desconfiou de que o fato de Sabina ter encontrado o feitiço tão facilmente, sendo que ela nunca tinha ido a sua casa e nem conhecia nenhum de seus familiares, lhe pareceu fruto de artes diabólicas.

Domingos Rodrigues, lavrador, por ocasião de sua mulher, de nome Caetana, estar gravemente enferma e os remédios se mostrarem ineficazes mandou chamar a feiticeira. Logo de chegada Sabina já declarou: “tu estás enfeitiçada e quem te enfeitiçou foi uma tapuia que tens em casa.”⁴⁰ Chamadas as escravas que eram todas índias, Sabina apontou a autora dos feitiços: “não estejas a negar porque tu mesmo há de tirar os feitiços onde tens metido”⁴¹ e mandando-a cavar em baixo da cama da enferma e em outros pontos da casa, foram encontrados em cada um dos buracos embrulhos contento ossos, penas, espinhos e lagartinhos espetados. A tapuia suspeita acabou confessando que fez os feitiços com a ajuda do Diabo. Sabina ainda mandou a doente receber defumadouros e esfregando-a dela fez sair vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas. Com água-benta a curandeira colocou os dedos dentro da boca da doente e retirou dela um lagarto. Contudo, segundo o relato de Manoel, Caetana não melhorou exceto com os exorcismos da igreja.

³⁶ Laura de Mello e Souza descreve como rã (SOUZA, 2009, p. 232) na fonte está escrito azorra.

³⁷ LAPA, 1978. p. 138.

³⁸ MATOS, 2012, p. 164.

³⁹ LAPA, *op cit.*, p. 165-166.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

A índia Sabina também esteve envolvida em rituais de curandeirismo em outro caso envolvendo o governador do Estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco. Pediu faca de ponta e esburacou a parede de pilão rebocada com cal e encontrou um embrulho contendo ossinhos. Segundo Sabina, o feitiço teria sido feito para outra pessoa, o governador anterior José da Serra, já falecido. No governador João de Abreu fez um defumadouro e ao esfregar-lhe a perna, dela tirou três bichos vivos do tamanho de grãos de bico, muito moles.⁴²

Raimundo José de Bitencourt, ajudante do terço dos auxiliares, da capitania do Rio Negro, relatou a última denúncia a Sabina. Para curá-lo fumava um cachimbo e soltava baforadas sobre os olhos do doente e aplicou-lhe uma série de sopros, sucções e defumações em concordância com o sinal da cruz com o dedo polegar na testa, seguida das palavras: “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria.”⁴³ A índia punha em seus olhos a língua e depois vomitava bichos, um deles barrigudo, tinha a barriga cheia de filhos mortos e feições meio de peixe.

Para Yllan de Mattos⁴⁴ o caso da Índia Sabina é emblemático. A índia atuou por cerca de vinte anos em todo Grão-Pará e nunca fora remetida para Lisboa, mesmo com processos abertos no Santo Ofício. Segundo o autor, Sabina nos ajuda na tarefa de encontrar a resposta para o alargamento dos casos de feitiçaria no período da visitação.

Primeiro, sua popularidade (como a de muitos feiticeiros) é diretamente proporcional a qualidade de suas atividades e, conseqüentemente, de sua aprovação. Segundo, simbolicamente, Sabina misturava mundos: sucções e defumações indígenas; palavras e gestos cristãos, chegando, inclusive, a atribuir valor aos exorcismos da igreja. Em suas curas, como em grande parte da cultura popular colonial, estes mundos estavam totalmente imbricados, não obstante, eram os agentes da normatização que “criavam” sua separação.⁴⁵

Outro caso que chama a atenção é o de Ludovina Ferreira. Em 1735, na cidade de Belém, em carta, Frei Diogo da trindade relata que ela tinha discípulas com as quais fazia bailes ao som de canções em língua estranha, fazendo viagens noturnas a um desacampado e que tendo pacto ilícito com o Diabo, o invocava e ele aparecia em forma de bode, com quem coabitava.⁴⁶ Com trajes de onças, jacarés e outros horríveis bichos do mar, desciam do teto

⁴² LAPA, 1978, p. 173.

⁴³ *Ibid.*, p. 266-270.

⁴⁴ MATOS, 2012, p. 165.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁶ RIBEIRO, Daniele Baptista Martins. Mulheres que Curam: as acusadas pela terceira visitação do Santo Ofício na América Portuguesa do século XVIII. In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2., Salvador, 2013. *Trabalhos Apresentados...* Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Daniele_Ribeiro.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2015. p. 9.

demônios que revelavam a Ludovina a enfermidade daqueles que a procuravam para que lhes curassem doenças do corpo e da alma.

No ano de 1736, Josepha Maciel procura a feiticeira para obter cura para sua irmã que se encontrava gravemente enferma. Contudo, Ludovina nada fez em auxílio a Josepha, alegando que sua irmã havia de morrer ainda naquela noite por conta de feitiços, o que de fato aconteceu.⁴⁷ Quase trinta anos após a denúncia do Frei Diogo, já durante a visitação ao Grão-Pará, novamente se tem notícias de Ludovina Ferreira. Ighes Maria de Jesus, mulata, relata a mesa inquisitorial, que fazia aproximadamente vinte anos que fora testemunha de um rito realizado pela curandeira, objetivando a cura de Dona Mariana Barreto, que se encontrava enferma de um fluxo de sangue. Desta vez acompanhada de dois índios, Antônio e Gregório, que serviam de auxiliares às suas práticas de cura, Ludovina se vale de um cigarro de casca de pau com tabaco, de seu maracá e de cantigas que, ao som do chocalho, são evocadas em língua incógnita. Dessa forma, entrando em contato com os pajés para lhe dizerem onde estavam escondidos os feitiços que faziam mal à dita enferma. Após alguns estrondos, assovios e vozes desconhecidas a feiticeira apresenta à doente uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, dizendo serem este os feitiços que foram encontrados na casa e que tanto à afligiam.⁴⁸

Ludovina Ferreira é descrita como mulher branca, mas suas práticas (uso de tabaco, maracá e cantigas na língua dos nativos) apresentam códigos que podem ser remetidos a cultura indígena. A partir disso, podemos concluir que Ludovina podia ser mestiça ou que tenha obtido esses conhecimentos através de contato com índios, pois frequentemente era vista na companhia destes. Dessa maneira, as crenças e práticas mágicas vão se conectando a cada novo contato, resultando em um saber próprio que só pode ser compreendido dentro da especificidade do território colonial.

Assim como a índia Sabina, Ludovina atuou, por um longo período, com destreza e construiu fama. Ambas conquistaram seus espaços de poder dentro da sociedade colonial por meio do respeito ou do medo que inculcavam na população, quem sabe pelo medo e respeito simultaneamente. Talvez tenham transmitindo seus conhecimentos às pessoas que as cercavam. Embora os olhos da igreja tenham se mantido vigilantes, a população continuou a recorrer muito frequentemente a essas curandeiras que como os exemplos mostram conquistavam respeito e prestígio no meio social em que viviam e atuavam.

⁴⁷ RIBEIRO, 2013, p. 9.

⁴⁸ LAPA, 1978, p. 158-161.

Curas de quebranto (dor de cabeça, no corpo e febre) e erisipela também eram comuns no cotidiano da colônia. Domingas Gomes da Ressureição, mameluca, realizava curas de quebranto, aprendera com sua senhora. Dizia Domingas: “Dois olhos maus te deram, com três hei de te curar”. Os três olhos eram alusão a Santíssima Trindade. Curava também o mau olhado, fazendo cruces com os dedos sobre o rosto do doente, proferindo as palavras: Jesus Cristo te lindrou, Jesus Cristo te criou, Jesus Cristo te diz olha quem de mal te olhou”⁴⁹ e rezava um Padre Nosso e uma Ave Maria. Domingas ainda curava erisipela, com uma faca dava toques em cruz sobre a parte enferma, dizendo: “Rosa branca corto-te. Rosa negra corto-te. Rosa encarnada corto-te. “A cada pronunciamento dava dois toques com a faca. Para finalizar proferia: “Requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem ou erisipela, não maltrates a criatura de Deus. ”

No nordeste brasileiro, ainda se conservam práticas mágicas, muitas delas em versos para combater quebranto e mau olhado, como nos tempos coloniais.⁵⁰ Através dos relatos pode-se perceber uma mistura de religiosidade, ocultismo e curas mágicas. A presença de orações católicas e invocação de Deus, Jesus, Virgem Maria e outros santos mostram que os autores das curas acreditavam nessas entidades católicas que se imbricaram com ritos indígenas e africanos e de origem europeia, tornando essas práticas singulares e específicas da religiosidade popular realizada na colônia.

3.3.3 Práticas mágicas e as relações de afetividade

A confecção de sortilégios diversos que facilitassem as relações amorosas como filtros, poções e unguentos são procedimentos muito antigos, registrados em mitos, romances e processos inquisitoriais. Talvez baseados nisso, juízes e inquisidores que trataram dos crimes de feitiçaria acabaram por sexualizá-lo e a enxergar as bruxas, muitas vezes, como prostitutas. Para o historiador português Francisco Bethencourt⁵¹ a acentuação do individualismo no Renascimento acompanhou a exacerbação do sentimento amoroso e erótico no início da Idade Moderna, que foi favorecido também pelo fato do número superior de mulheres ao de homens em Portugal e pelo rigor que a igreja exigiu para a realização dos matrimônios. Devido a esses fatores a magia erótica adquiriu grande importância nas mentalidades das mulheres portuguesas nesse momento.

⁴⁹ LAPA, 1978, p. 179-182.

⁵⁰ SOUZA, 2009, p. 240

⁵¹ BITHENCOURT, 2004.

Na América Portuguesa os sortilégios para o amor foram uma das práticas mágicas mais realizadas. A essas magias amorosas de tradição europeia - utilizadas para juntar ou separar casais, fazer querer bem e amarrar um pretendente - foram incorporados elementos da religiosidade indígena e africana, encontrando aqui outros elementos que vão acentuar e facilitar as amarrações de amor.

O controle do corpo sempre fora uma das grandes preocupações da Igreja, por isso foram combatidos os banhos, encompridados os trajés e regulamentado o sexo e os relacionamentos que deviam cumprir o objetivo do casamento e da procriação. Na colônia as atenções da igreja em relação ao respeito à moral católica eram redobradas devido à nudez indígena, à servidão africana, às dificuldades para a realização de matrimônios e, sobretudo, à precária vigilância eclesiástica. Contudo, essas práticas se disseminaram e se aprimoraram no território colonial. Vítima do discurso misógino do período, sobre a mulher recaiu a vigilância redobrada, tendo o corpo coberto, os desejos amorosos e sexuais reprimidos. O casamento e a maternidade eram os únicos lugares sociais dignos a ela aos olhos da sociedade daquela época.⁵²

O casamento se constituiu na única forma de união aceita pelo clero como legítima. Mesmo após o casamento a igreja continuava a interferir na intimidade de seus fiéis, regulamentando dias e períodos anuais, práticas e posições apropriadas para o sexo de um casal cristão. O matrimônio era regulamentado pelo discurso católico, devendo ser desprovidos de paixão ou prazer e com finalidade principal na geração da prole. As relações fora do casamento - namoros, adultérios e encontros casuais – eram todos concebidos como o pecado da fornicação. Devido ao vasto território da América portuguesa, do pequeno número de padres e das diversas influências dos costumes dos nativos e de africanos a repressão eclesiástica não foi eficaz. Os considerados desvios sexuais apareceram em grande número, no Brasil colônia, até mesmo clérigos caíram em pecados contra a moral da Igreja.

O amor e o desejo sempre foram temas importantes no imaginário e na vida dos colonos e para facilitar a sedução, a conquista, a manutenção de um casamento e a fidelidade muitos ingredientes eram utilizados: defumadouros, cartas, pós, raízes, saquinhos com ervas, entre outros. Deus e o diabo, assim como seus respectivos assistentes (santos e demônios), foram convidados para pactuarem e auxiliarem nos casos amorosos. Também foram utilizados, com frequência, líquidos corporais, sobretudo aqueles advindos dos órgãos genitais. Assim como, a erotização do sagrado com invocações regulares dos santos católicos

⁵² PRIORE, 1990.

e do próprio Deus nas orações e rituais de conquista. Alberto Monteiro tentou pacto com o Diabo para conseguir trato ilícito com uma índia casada: “Cremunhão (Diabo) se tu me fizeres a minha vontade permitindo eu dormir com essa mulher, eu te prometo fazer-te o que tu quiseres e me podes levar contigo.”⁵³ Porém, o Diabo não lhe deu resposta e Alberto sentiu um grande abalo no coração, ficando temeroso que Deus o castigasse.

As cartas de tocar foram bastante utilizadas nas conquistas amorosas durante todo o período colonial. Na época da primeira visitação da inquisição na América Portuguesa, já constam menções sobre venda de cartas de tocar. No Grão-Pará, século XVIII, Adrião Pereira sofreu um processo por ter escrito cartas de tocar mulheres com conjuração do Demônio, prometia-lhe sujeição e em troca almejava ser valente e namorado, não podendo ser preso e nem ferido, conseguindo sempre a mulher que desejasse.⁵⁴

As orações para fins amorosos, também muito comuns na colônia, foram as mais citadas a mesa inquisitorial no Grão-Pará. O vasto campo das orações com fins de conquista amorosa envolvia rituais onde era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, especialmente, o nome de Deus. Manoel José da Maya aprendeu com o índio Atanásio uma poderosa oração para atrair mulheres para as vontades de quem a fizesse: “Sam Marcus, pela árvore divina três cálices consagrados, o Espírito Santo te confirme por estes teus olhos em terra de Lambis (?) assim meu São Marcus briozo - sou pedras de diamantes, joias de ouro para os teus olhos – assim como digo tal fulana abrandate como manso cordeiro de rico plantor o coração de touro bravo abrandate fulana pela árvore e pela cruz.”⁵⁵ Após proferir as palavras era necessário rezar um Padre Nosso e uma Ave Maria em louvor a São Marcus e logo realizar outra oração: “Fulana juro-te por esta cruz que teu sangue será embebido, que não poderás comer, nem beber, nem sossegar sem que venhas falar comigo.”

A oração acompanhava cruzeiras feitas no chão com o pé esquerdo.

Maria Joana de Azevedo sabia várias orações para fins amorosos, que deveriam ser realizadas ao meio dia ou a meia noite, na encruzilhada ou na porta de entrada, ou ainda em janelas. Aprendera com Rosa Maria dos Santos, pois tinha sido abandonada por um homem com a qual tinha tido trato ilícito. Rezava: “Fulano, com dois te vejo, com cinco te mando, com dez te amarro, o sangue te bebo, o coração te parto. Fulano juro-te por esta cruz de Deus que tu andes atrás de mim assim como a alma anda atrás da luz, que tu para baixo ires, e vires, em casa estares, e vires por onde quer que estiveres não poderás comer, nem beber, nem

⁵³ LAPA, 1978, p. 246.

⁵⁴ SOUZA, 2009, p. 305

⁵⁵ LAPA, *op cit.*, p. 201.

dormir, nem sossegar sem comigo vires estar e falar. ”⁵⁶Com os braços em cruz, plantada a porta da casa em que morava proferia: “Fulano tu me vês em cruz, e em mim vejas o sol, e a lua, outra coisa não verás, para mim estejas manso e humilde, e quedo, assim como Deus se humilhou quando o houveram preso. Fulano, Deus pode, Deus quer, Deus acabe tudo contigo, e tu para comigo, tudo quanto eu quiser a mim. ”

Na segunda metade do século XVIII, utilizava-se a oração de São Cipriano, não foram encontradas menções a esta oração fora do Grão-Pará. Maria Joana a utilizava, tendo-a aprendido com um índio: “Meu glorioso São Cipriano, foste bispo e arcebispo, pregador e confessor de meu senhor Jesus Cristo pela vossa santidade, e pela vossa virgindade, vos peço São Cipriano, que me tragais a fulano de rastos e chorando, sato saroto doutor, que me queiras adoutar.” Entretanto, a oração mais invocada no Grão-Pará era a de São Marcos. A versão mais completa corresponde a matriz comum sobre a qual variam as demais orações:

*Fulano (a), São Marcos de Veneza te marque, a hóstia consagrada, e o Espírito Santo te confirmem na tua vontade, para que todos te pareçam terra, e eu só fulano (a) te pareça perolas, e diamantes. Ó glorioso São Marcos, que aos altos montes subistes, os touros bravos encontrastes, com vossas santas palavras abrandastes, assim vos peço abrandeis o coração de fulano (a) para que não possa comer nem beber nem sossegar sem comigo vir estar, tão mansa e humilde assim como cristo foi para a árvore de Vera Cruz.*⁵⁷

A oração sofre variações nos relatos, mas todas objetivavam o mesmo intento. Fora do âmbito de invocação de santos e figuras sagradas estavam ainda as orações que se voltavam para as estrelas, animais e plantas. A das estrelas, de inspiração europeia,⁵⁸ foi usada no norte no período da visitação. Uma das versões simplificadas da oração consistia em dizer as seguintes palavras: “Três estrelas vejo, Jesus Cristo abrande, e os três o coração de Fulana.”⁵⁹

Maria Joana, aprendia orações com os índios e as traduzia, inserindo-as na fórmula europeia de conjuros. Sabia uma infinidade de orações que aprendera com diferentes pessoas, a maioria mulheres. Com a cafusa Rosa aprendera as propriedades de certa erva, suporá-mirim; fazia lavatórios com elas, à meia noite ia a encruzilhada e dizia: “Supora-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim. ” É bem provável, que assim como a índia Sabina e Ludovina Ferreira, Maria Joana deve ter conhecido fama

⁵⁶ LAPA, 1978, p. 250-258.

⁵⁷ SOUZA, 2009, p 309 e também LAPA, 1978, p. 240.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁹ LAPA, *op cit.*, 236-239.

pública e poder pelo variado rol de orações que relata a mesa inquisitorial e pelo número de pessoas que cita no relato. Também foi processada pela inquisição portuguesa.

Para realizarem seus desejos considerados pecaminosos pelo discurso eclesiástico, muitas pessoas recorreram à feitiçaria para conquistar ou manter seus relacionamentos afetivos. Muitos desses indivíduos acabaram arrolados pela Santa Inquisição, fosse por livre e espontânea confissão, fosse por uma denúncia de algum conhecido. Através dos relatos que constam no livro da visitação é possível constatar que mais homens do que mulheres estavam envolvidos na realização de práticas mágicas para fins amorosos. Portanto, as mulheres eram o principal alvo dessas práticas. Embora a prática seja realizada por homens e mulheres, podemos levantar a hipótese de que, segundo a mentalidade colonial, as mulheres eram mais suscetíveis a influências dessa natureza e a cometer atos ilícitos. Pode-se constatar também que dentro desse universo sobrenatural, parte dessas mulheres quebraram o padrão social e se tornaram agentes de seu próprio destino realizando práticas de feitiçaria conforme a sua própria vontade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu demonstrar o imaginário da sociedade colonial sobre a condição feminina, através dos relatos de práticas mágicas presentes no Livro de denúncias e confissões do da última Visitação do Santo Ofício à América portuguesa, ocorrida no Estado do Grão-Pará, no período entre 1763-1769. Dos 31 relatos, as mulheres estavam envolvidas, indiretamente ou diretamente em mais da metade dos casos. Surgem como autoras das práticas mágicas, como ajudantes, como alvo ou são mencionadas por terem ensinado o método ao confessor ou denunciante. Embora a visitação tenha se realizado em um contexto em que a inquisição não tinha o mesmo poder de outrora, para a maioria das pessoas, a presença do inquisidor era ameaçadora e ainda possuía uma representação simbólica das possíveis condenações que poderiam ocorrer aos que se desviassem dos preceitos cristãos. Portanto, pode-se supor que muitas mulheres que realizavam essas práticas para os mais diversos fins não se apresentaram a mesa. Talvez por medo ou porque não consideravam suas práticas religiosas como pecado. As práticas mágicas eram realizadas por homens e mulheres, contudo marcadas pelo estigma da inferioridade e por serem consideradas mais suscetíveis as influências de Satã, as mulheres eram submetidas a um olhar mais atento da vigilância clerical.

Desde os primórdios do cristianismo, a mulher foi vista pela sociedade cristã com desconfiança. O corpo feminino representava um grande mistério, ligado a sexualidade e a tudo que representasse a matéria. Era considerada uma ameaça, pois impedia os homens de realizarem sua espiritualidade. A literatura cristã serviu-se de poderosos formadores de opinião, como Agostinho e Tomás de Aquino, cujas ideias acerca da condição feminina contribuíram decisivamente para a formação de um juízo negativo ao extremo sobre a mulher. Mesmo no que poderia salvá-la de sua culpa, a maternidade, os clérigos viam perigos, pois era ela a responsável pela educação do rebanho católico e, sendo idólatra, poderia deturpar os ensinamentos sagrados. Baseados no Gênesis, mito da criação, os religiosos condenaram as mulheres a pagarem eternamente pelo pecado de Eva. Além disso, por ter sido criada da costela de Adão, a mulher não era feita a semelhança de Deus como Adão, portanto isso explicaria a sua natureza pecaminosa.

Os discursos misóginos, também incorporado pelos médicos e juristas, cresceram substancialmente a partir do século XII, atingindo o público leigo. O ápice do discurso misóginos se deu na Europa Moderna concomitantemente a repressão da feitiçaria e a caça às bruxas. Diante das calamidades que ocorreram na Europa a partir do século XIV, pestes,

fome, revoltas, guerras civis e religiosas, o medo do Diabo tomou grandes proporções no imaginário europeu. Não existiam explicações científicas para os fenômenos da natureza e para a origem das doenças e epidemias, portanto procurava-se justificativas sobrenaturais para esses fenômenos. Os dirigentes da igreja e do estado precisavam identificar um culpado para justificar os males sociais, então surge um inimigo comum o Diabo. Durante a Idade Moderna, o Diabo foi visto como elemento complementar a existência de Deus. Foi responsabilizado por comandar os desejos sexuais insaciáveis das mulheres, que tentam os homens e os impedem de alcançar a espiritualidade desejada; foi ele o responsável por perturbar a vida cotidiana através dos feiticeiros e das bruxas, foi ele que induziu os seres humanos a cometer toda a espécie de desvios.

Durante a maior parte do período medieval, as práticas de bruxaria e feitiçaria eram vistas como pecados que objetivavam causar malefícios a outrem. A crescente atmosfera de medo presente na sociedade europeia, na Idade Moderna, que levou a ascensão de Satã como o príncipe das trevas, transformou o conceito de bruxaria, que agora estava intimamente ligado a intervenção do Diabo. Acreditava-se que o demônio era a grande fonte do poder das feiticeiras e das bruxas que compactuavam com ele em troca de sua alma. Sendo assim, para a realização do pacto era necessário subjugar a fé cristã.

Com a publicação do Martelo das Bruxas, em 1486, o sentimento misógino cresceu e tomou forma, ganhando grandes proporções. Segundo seus autores, as mulheres estavam mais propensas ao crime de bruxaria. Outras obras posteriores continuaram insistindo na depreciação da mulher e na sua relação com a feitiçaria. Por consequência, a bruxaria vem a se tornar uma prática predominantemente feminina. Os setores eruditos da época partilhavam a concepção da inferioridade da mulher, pois entre os sexos, o feminino é o mais suspeito, débil, lascivo, libertino e desobediente. Por esse motivo, segundo eles, as mulheres sucumbiam facilmente as tentações do Diabo.

Na América portuguesa, a concepção sobre a condição feminina foi influenciada pelo discurso misógino da Europa Ocidental. Além disso, o caráter exploratório da coroa portuguesa determinou as bases do discurso moralizador disseminado na sociedade colonial. O papel da mulher na conquista ultramarina reduzia-se a constituição da família, garantindo assim a ocupação dos novos territórios, e na defesa dos preceitos cristãos. Esse discurso moralizador que procurou normatizar o comportamento feminino se deu, principalmente, através do discurso eclesiástico e dos preceitos médicos.

Dentro do contexto social em que viviam, as mulheres procuravam formas de resistência a violência e opressão em que viviam. A feitiçaria colonial foi uma forma de ajuste

dos colonos a realidade do meio que os circundava, das mulheres também. Elas utilizavam práticas mágicas para “amansarem” seus maridos ou para atrair o pretendente, curavam enfermidades do corpo feminino, praticavam adivinhação para sanar suas dúvidas e aflições e se defendiam dos desafetos. Portanto, essas mulheres através de práticas mágicas; dentro do contexto social em que viviam, transgrediram o padrão social de submissão que lhes eram impostos, tentando moldar a realidade conforme a sua própria vontade. Entretanto, mesmo quebrando as regras, a maioria dessas mulheres estavam inseridas dentro desse contexto social que as oprimiam, logo seus anseios e vontades não estão alheios a essa realidade. Analisando as práticas mágicas é possível constatar vários elementos que remontam o discurso sobre a condição feminina na sociedade colonial como a preocupação em arranjar um casamento, assim como mantê-lo; retratado nas práticas de adivinhação e feitiços de amarração. Inúmeras foram as práticas de feitiçaria para conquistar mulheres, até pacto com Diabo eram realizados, talvez pelo fato da demonização da sexualidade feminina, por acreditarem que a mulher era mais suscetível as influências do Diabo.

Na arte de curar as mulheres conquistaram grande prestígio social, como o exemplo dos casos da índia Sabina e de Ludovina Ferreira. Nesse âmbito, a perseguição a mulher não foi fortuita. Desde tempos imemoriais, elas curavam enfermidades, antes do aparecimento de doutores e anatomistas, elas praticavam enfermagem, abortos, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, davam conselhos sobre doenças, faziam partos e trocavam fórmulas. Por séculos, foram doutoras sem título.¹ A intimidade com a qual tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Quando acusadas de curandeirismo eram duplamente atacadas, por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava do controle da medicina e da igreja. O tribunal do Santo Ofício foi o influente porta-voz do saber institucional na luta contra os saberes informais e populares. Contudo, a ação da inquisição não conseguiu evitar que esses saberes continuassem a se propagarem e nem evitar que as curandeiras conquistassem respeito e prestígio entre os colonos.

Portanto, através dos documentos inquisitoriais podemos acessar informações sobre as mulheres e suas experiências no Brasil, sobre a violência que sofreram e que praticaram e sobre o imaginário da sociedade sobre a condição feminina no período estudado.

Embora, atualmente, a sociedade seja mais igualitária para homens e mulheres – graças as conquistas das mulheres que resolveram não mais aceitarem esta condição e lutar por seus direitos - ainda há muito o que se fazer para a construção de uma sociedade em que

¹ PRIORE, 2000,p. 112.

realmente não exista a opressão e submissão da mulher. O discurso misógino foi impregnado de uma maneira tão efetiva na mentalidade social que ainda hoje está presente na sociedade de várias formas, inclusive na mentalidade de algumas mulheres que acabaram por incorporar esse discurso como verdade. É necessário desnaturalizar a ideia de que há uma diferença natural entre os gêneros para que assim as mulheres ocupem seu devido lugar na sociedade.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.
- ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. “Feiticeiras na colônia. Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do Santo Ofício da Inquisição”. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 2., 2008, Natal. Anais. *Revista de Humanidades*, UFRN. v. 9, n. 24, set./out. 2008.
- BITHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300 – 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Minas Gerais: UFMG-FAFICH, 2008.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. Visão do Paraíso. *Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1977.
- MATOS, Yllan de. *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- NOVINSK, Anita. *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- PRIORE, Mary Del. *Ao Sul do Corpo, Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*, 1990. Tese (Doutorado) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1990. Disponível em: <http://www.pagu.unicamp.br/pf-pagu/public-files/arquivo/94_priore_mary_del_termo.pdf>.
- PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.
- RIBEIRO, Daniele Baptista Martins. Mulheres que Curam: as acusadas pela terceira visitaçao do Santo Ofício na América Portuguesa do século XVIII. In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2., Salvador, 2013. *Trabalhos Apresentados...* Disponível em: <http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Daniele_Ribeiro.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2015
- SALLMANN, J. A Feiticeira. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. São Paulo: EBRADIL, 1994. v. 3: Do Renascimento à Idade Moderna
- SILVA, Carolina Rocha. *O Sabá do Sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2003. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1681.pdf>>.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Feitiçaria na Europa Moderna*. 2. ed. São Paulo. Ática, 1995.

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

SWEET, James H. *Recriar África Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo Feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Prefácio. In: MATOS, Yllan de. *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

Fontes Pesquisadas:

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pára*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ANEXO –QUADROS DAS DENUNCIÇÕES E CONFISSÕES

Quadro 1: Relação das denúncias sobre práticas mágicas relatadas na fonte

Acusado	Etnia	Acusação	Descrição	Denunciante	Data	Pág.
Antonio Mogo,	Mameluco	Feitiço de amarração	Sortilégio através de palavras para atrair a pessoa desejada.	Maria Frutuosa da Sylva, mulata livre	14/09/1763	132
José	Negro, nação mandinga	Cura	Cura com bebida de ervas e balbuciando palavras	Manoel Francisco da Cunha	07/10/1763	137
Maria Francisca	Preta escrava	Adivinhação	Com balaio e tesoura	Marcelina Thereza mulata escrava	08/10/1763	141
José	Negro, escravo	Cura	Soprando, cuspiendo e balbuciando palavras	José Januário	12/10/1763	150
Luduvina Ferreira	Branca	Cura	Cura com Maracá e cantos em língua desconhecida	Ignes Maria de Jesus, Mulata	14/10/1763	158
Sabina	Índia	Cura	Achou uma cabeça de cobra que estava fazendo males, deixando a escravatura doente	Manoel de Souza Novaiz	17/10/1763	165
Sabina	Índia	Cura	Localizou feitiço que causava males um embrulho com ossos, penas, lagartinhos espetados e outras coisas, defumação e uso de cachimbo para cura.	Domingos Rodrigues ¹	21/10/1763	171
Maria, escrava	Negra	Adivinhação	Invocação de vozes que decifravam forças ocultas que causavam males, enfermidades	Domingos Rodrigues	21/10/1763	173
Luduvina Ferreira	Branca	Cura	Cura com uso de Maracá e o fumo, tabaco	Constança Maciel	22/10/1763	175
Isabel Maria da Silva	*****	Adivinhação	Invocação de Diabretes que prediziam o futuro.	Josepha Coelho	26/10/1763	182
Joana, escrava crioula	Negra	Feitiçaria	Deu de comer a uma mulher “inimiga” alimento com ervas que causam males físicos	Gonçalo José da Costa	28/11/1763	191
Lazaro Vieyra	Índio	Amuleto de proteção	Amuleto de proteção com hóstia e pedra ara	Raymundo José Bithencourt	12/04/1764	203
Antonio	Índio	Cura	Preparo de bebidas e invocação de ancestrais	Antônia Jeronima	27/04/1764	211
Índio Ancelmo e outros	Índio	Amuleto de proteção	Roubo de objetos da igreja pedra ara	Frade Antônio Tavares	08/05/1764	214
Domingos de Souza	Índio	Cura	Cura com maraca e penas	Manoel Portal de Carvalho	30/06/1764	222
Pedro Rodrigues e Manoel agostinho	*****	Feitiçaria	Por ensinar práticas heréticas aos índios.	Giraldo Correa Lima	04/09/1764	224
Índia Sabina	Índia	Cura	Sopros, sucções e defumações	Raymundo José Bithencourt	07/10/1767	266

Fonte: LAPA, 1978

¹No mesmo relato denuncia duas pessoas Índia Sabina e a Escrava Maria.

Quadro 2: Relação das confissões sobre práticas mágicas relatadas na fonte

Confessor	Etnia	Tipo	Descrição	Citado por ensinar a prática	Data	Pág.
Crescêncio de Escobar	Mameluco	Feitiço de amarração	Cartas de tocar	Adrião Pereira	03/10/1763	129
Marçal, escravo crioulo	Negro	Adivinhação	Balaio com tesoura	Índia Quitéria	13/10/1763	156
José Januario²	*****	Cura	Cura de quebranto e mau olhado	Não se lembra	12/10/1763	150
Domingas Gomes ressurreição	Mameluca	Cura	Curas de quebranto, herizipela e dor de olhos, benzendo e rezando com faca	Maria de Barros	25/10/1763	179
Izabel Maria da Silva	*****	Adivinhação	com ovo e água na noite de São João	mulher branca, que não lembra o nome.	26/10/1763	184
Manoel José da Maya	*****	Feitiço de amarração	Palavras, oração, para atrair mulheres	Índio Atanásio	09/04/1764	200
João Mendes Pinheiro	Mameluco	Feitiço de Amarração	Banho com casca de árvore e oração para atrair mulheres	Índio João	07/04/1764	207
Ignacio Peres Pereira	*****	Tentativa de pacto com o Diabo	Para ganhar no jogo de cartas	JoséLuís	09/03/1765	229
Manoel Pachaco de Madureira	*****	Feitiço de Amarração	Oração de São Marcus	*****	04/11/1765	236
Manoel Pachaco de Madureira³	*****	Adivinhação	Balaio e tesoura	Velha Andreza, já defunta	04/11/1765	236
Manoel Nunes da Silva	*****	Feitiço de Amarração	Oração de São Marcus	José Caetano Cordeiro	03/04/1766	239
Lourenço Rodrigues	Mameluco	Feitiço de Amarração	Oração de São Marcus	Domingos Nunes	19/04/1766	243
Alberto Monteyro	Índio	Tentativa de pacto com o Diabo	Para ter trato ilícito com mulheres	*****	30/04/1766	245
Maria Joana de Azevedo	Cafusa	Feitiço de amarração	Várias ritualísticas para feitiços amorosos	Roza Maria dos Santos	07/11/1766	250

Fonte: LAPA, 1978

² Se confessou e fez uma denúncia na mesma apresentação a mesa inquisitorial.

³ Em uma só confissão relata dois tipos de feitiçaria.