

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



**JULIA PIOVESAN PEREIRA**

**A VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ 1763-  
1769: RELATOS DE PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS**

Maringá  
2024

**JULIA PIOVESAN PEREIRA**

**A VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ 1763-  
1769: RELATOS DE PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas

Orientador: Dr. Sezinando Luiz Menezes.

Maringá

2024

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

P436v

Pereira, Julia Piovesan

A visitação do Santo Ofício ao estado do Grão-Pará 1763 - 1769 : relatos de práticas mágico-religiosas / Julia Piovesan Pereira. -- Maringá, PR, 2024.  
88 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em História, 2024.

1. Grão-Pará (Estado) - Brasil - Práticas mágico-religiosas. 2. Grão-Pará (Estado) - Brasil - História - Século 18. 3. Hibridismo cultural. 4. Inquisição - Brasil - História - Século 18. I. Menezes, Sezinando Luiz, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 23.ed. 981.15

JULIA PIOVESAN PEREIRA

**A VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ 1763-  
1769: RELATOS DE PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da  
Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do grau de  
Mestre em História. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas  
Orientador: Dr. Sezinando Luiz Menezes.

Aprovado em: 28/02/2024

**BANCA EXAMINADORA:**



---

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica



---

Profa. Dr. Karla Maria da Silva  
Universidade Estadual de Maringá (UEM)



---

Prof. Dr. Sezinando Luiz Menezes  
Universidade Estadual de Maringá (UEM)  
(Orientador)

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais, Sílvia e Adriano, responsáveis diretos por minha formação e educação, os que me incentivaram a ir atrás dos meus sonhos e me apoiaram na decisão de embarcar no mundo acadêmico. Não só os agradeço, mas os responsabilizo por não me deixarem acreditar que não seria possível. Neste momento me faltam palavras para dizer o quanto os amo.

Ao meu orientador, Sezinando Luiz Menezes, que me guia nessa trajetória desde os meus 17 anos, quando entrei por sua sala cheia de sonhos e o cabelo cor de rosa. O trabalho primoroso que realiza, junto ao professor Célio Juvenal Costa, no Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP), é de onde pude retirar todas as ideias para desenvolver este trabalho, por isso e mais, minha eterna gratidão.

Ao meu irmão Guilherme, um menino homem de poucas palavras, mas que sempre aparece disposto a ofertar calma em meio ao caos em que me encontro.

Ao meu companheiro de uma vida, Mateus, sem seu apoio e confiança eu não poderia ter chegado ao fim deste trabalho.

Aos meus amigos do Museu Histórico de Londrina, o companheirismo de vocês me levou a acreditar que valia a pena.

A todos os amigos e família que posso injustamente não ter mencionado, agradeço por terem feito parte dessa trajetória. Por fim, aos anos de terapia que me permitiram ter sanidade para alcançar este título.

“Não podemos deixar de procurar uma conciliação entre a inteligibilidade e o tempo, sabendo embora que antes que consigamos dar conta disso, ele, por brincadeira, dará conta de nós” (POMIAN, 1993, p.82).

## RESUMO

Situada no século XVIII, período em que a instituição inquisitorial já estava enfraquecida, nossa pesquisa procura inicialmente entender o contexto em que a última visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão estava inserida, possibilitando assim a compreensão de suas motivações. Sendo esta visitação considerada excepcional pela historiografia, buscamos destrinchar tais excepcionalidades, como: seu período de duração de seis anos (1763-1769); localizada no Grão-Pará e Maranhão, foi a primeira e única visitação à região norte; o período em que foi realizada. Em um primeiro momento, a contextualização da visitação e suas particularidades é necessária para a compreensão do foco desta dissertação: as práticas mágico-religiosas apresentadas ao Santo Ofício do Grão-Pará. A partir de nossa fonte, *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*, realizamos uma análise das confissões e denúncias presentes no livro, que nos mostraram o protagonismo de uma transgressão: as práticas mágico-religiosas. Tal preponderância de práticas mágicas nos levou a refletir sobre a sociabilidade na colônia e o que poderia justificar esta presença marcante. Sendo o Grão-Pará um espaço de convivência de indígenas, mestiços e negros escravizados, formava um ambiente fértil para as práticas consideradas sincréticas, às quais aqui nos referimos como hibridismo cultural. Quanto ao trato das confissões e denúncias de práticas mágico-religiosas, optamos por realizar uma análise quantitativa dos dados coletados, para então realizarmos uma análise qualitativa das informações categorizadas.

**Palavras-chave:** Grão-Pará; práticas mágico-religiosas; hibridismo cultural.

## ABSTRACT

Situated in the 18th century, a period when the inquisitorial institution was already weakened, our research initially seeks to understand the context in which the last visitation of the Holy Office to the State of Grão-Pará and Maranhão was inserted, thus enabling the understanding of its motivations. As this visitation is considered exceptional by historiography, we seek to dissect such exceptionalities, such as: its duration of six years (1763-1769); located in Grão-Pará and Maranhão, it was the first and only visitation to the northern region; the period in which it was carried out. Initially, contextualizing the visitation and its peculiarities is necessary to understand the focus of this dissertation: the magical-religious practices presented to the Holy Office of Grão-Pará. From our source, the Book of Visitation of the Holy Office of the Inquisition to the State of Grão-Pará 1763-1769, we conducted an analysis of the confessions and denunciations present in the book, which showed us the prominence of a transgression: the magical-religious practices. Such a predominance of magical practices led us to reflect on sociability in the colony and what could justify this striking presence. As Grão-Pará was a space of coexistence of indigenous people, mestizos, and enslaved blacks, it formed a fertile environment for practices considered syncretic, which we refer to here as cultural hybridism. As for the handling of confessions and denunciations of magical-religious practices, we chose to conduct a quantitative analysis of the collected data, and then perform a qualitative analysis of the categorized information.

**Keywords:** Grão-Pará; magical-religious practices; cultural hybridity.



## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

- Gráfico 1 – Transgressões relatadas na visitação..... p.41
- Gráfico 2 – Etnia dos confitentes/denunciados por práticas mágico-religiosos....p.47
- Gráfico 3 – Número de confissões/denúncias por ano..... p.51
- Gráfico 4 – Número total de confissões/denúncias..... p.55

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I - O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS: A INSTITUIÇÃO DURADOURA</b> .....	12
1.1 Fundação do Santo Ofício português e suas transformações .....	12
1.2 A última visitação ao Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769): eventos determinantes.....	19
1.3 As excepcionalidades da última visitação.....	34
<b>CAPÍTULO II – CONFISSÕES E DENÚNCIAS CONTIDAS NO LIVRO DA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ 1763-1769: UMA ANÁLISE QUANTITATIVA.....</b>	38
2.1 As práticas mágico-religiosas.....	39
2.2 O Santo Ofício português como instrumento do Estado.....	52
2.3 Confissões e denúncias: as ferramentas do Santo Ofício.....	54
<b>CAPÍTULO III – AS VOZES DA COLÔNIA: UMA ANÁLISE QUALITATIVA DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS RELATADAS AO SANTO OFÍCIO.....</b>	59
3.1 Casos de práticas mágico-religiosas no Grão-Pará.....	60
3.2 Uma colônia híbrida.....	73
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	78
<b>FONTES.....</b>	82
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	82

## INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, buscamos analisar e compreender a presença marcante das práticas mágico-religiosas no cotidiano do colono do Grão-Pará, a partir das confissões e denúncias contidas no livro da visitação realizadas ao Santo Ofício durante a última visitação inquisitorial (1763-1769). Com base em nossa análise das confissões e denúncias, investigamos a ação inquisitorial, compreendemos seu procedimento e funcionamento visando uma compreensão de suas motivações e excepcionalidades. Para isso, recorreremos à nossa fonte, o Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769, organizado pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa, e à historiografia disponível sobre o tema.

Em um primeiro momento, no capítulo que inaugura este trabalho, buscou-se realizar uma contextualização histórica e política dos eventos e personagens que precederam ao anúncio da visitação ao Grão-Pará. Este procedimento é de suma importância para o entendimento das próximas discussões que serão realizadas neste trabalho, tendo em vista que busca reunir os fatos que fazem com que esta visitação seja considerada, nas palavras de Bethencourt (2000), excepcional sob todos os pontos de vista.

Neste primeiro momento, buscamos pontuar como a política iluminista pombalina se constituiu e ganhou força, para entendermos como ela influenciou na instituição inquisitorial e em outros diversos aspectos políticos de Portugal. Esta análise possibilita a formação de um entendimento do que é conhecido como regalismo pombalino, caracterizado pela submissão da Igreja ao Estado, o que permitiu a Pombal realizar mudanças no Santo Ofício que serviriam aos seus interesses políticos.

No capítulo seguinte, após serem contextualizados os eventos que motivaram a visitação, é realizada uma análise quantitativa das confissões e denúncias presentes na fonte. Seguindo a metodologia quantitativa apresentada por Lakatos e Marconi (2011), quantificamos os dados em uma tabela para, ao final, apresentarmos os gráficos e resultados. Este capítulo tem o propósito de demonstrar a presença marcante das práticas mágico-religiosas no Livro de Visitações, afirmando que essa transgressão representava a maioria dos casos

apresentados na visitação realizada no Grão-Pará. Além da apresentação dos dados, o segundo capítulo realiza discussões sobre os resultados apresentados nos gráficos, abordando o significado desses resultados para o contexto colonial.

Por fim, o segundo capítulo também apresenta os processos inquisitoriais realizados durante a visitação, explicitando o significado das confissões e denúncias para o procedimento da instituição. Com isso, podemos compreender os objetivos do Santo Ofício e como seus métodos visavam extrair informações dos colonos.

O terceiro e último capítulo parte para uma análise qualitativa das confissões e denúncias contidas na fonte. Com a intenção de compreender, interpretar e dialetizar nossa fonte, abordamos práticas mágico-religiosas relatadas ao inquisidor, com o objetivo de confirmar a presença de um forte contato entre diversas culturas na colônia, o que foi responsável por uma hibridização e a formação de uma religiosidade popular própria no norte da colônia.

Na intenção de dar voz aos personagens de nossa fonte, descrevemos casos célebres apresentados ao inquisidor, notando suas intenções, suas crenças, suas angústias e sua sociabilidade. Diversas são as práticas relatadas, porém nota-se a forte presença de práticas de curandeirismo, adivinhações e amarrações. Mais do que meras descrições, as confissões e denúncias nos relatam a vida do colono, a forte presença indígena e sua marcante influência na difusão das práticas mágico-religiosas, a vida comum dos escravizados de diversas localidades do Grão-Pará, a troca de vivências e conhecimentos, a maneira como o catolicismo foi assimilado por esse grupo de pessoas, os instrumentos e insumos que dispunham na colônia, entre outras distinções marcantes que podemos observar.

Esta pesquisa foi viabilizada pelos estudos desenvolvidos pela História Cultural, uma área da historiografia que se difundiu no final do século XX. A historiadora Sandra Jatahy Pesavento explica que a nova história cultural proporcionou uma nova abordagem da cultura, permitindo pensar a cultura como um conjunto de significados compartilhados e construídos pelos seres humanos para explicar o mundo. A história cultural possibilitou a renovação dos campos de pesquisa histórica, permitindo uma ampliação dos objetos de estudo e uma

multiplicidade de fontes. Novos documentos foram descobertos pelos historiadores e as antigas fontes foram iluminadas com novas questões (PESAVENTO, 2003).

Adotamos aqui a posição de Michel de Certeau e compreendemos o estudo histórico como um empreendimento coletivo, produto de um contexto e inteiramente relacionado à estrutura de nossa sociedade. De acordo com Certeau, o historiador não resgata a história, pois o que já foi vivido não pode ser recuperado em sua essência; o historiador realiza uma construção historiográfica. Portanto, a historiografia é uma forma de construção e fabricação, não apenas a ressurgência de uma realidade passada. A partir dessas ideias e da análise da produção historiográfica existente dentro desta temática, surge esta dissertação (CERTÉAU, 1982).

Implicando um olhar atento, nossa intenção é demonstrar que muito além de buscar a punição das almas pecadoras, a última visitação do Santo Ofício realizada no estado do Grão-Pará e Maranhão envolvia interesses políticos e econômicos, indo além da esfera religiosa. Essa mudança de foco do Santo Ofício foi evidenciada nos documentos oficiais, particularmente no Livro de Visitação, que testemunhou uma alteração no enfoque inquisitorial em relação às visitas anteriores. A visitação mais prolongada, ocorrida durante um período de enfraquecimento da instituição inquisitorial, no qual nenhuma denúncia de criptojudáísmo foi apresentada, registra o maior número de confissões e denúncias de práticas mágico-religiosas, características que qualificam sua excepcionalidade. Em meio a um contexto de excepcionalidades políticas e econômicas, de crises no reino e outras conjunturas, encontram-se os cidadãos comuns, colonos do norte, que viviam suas vidas normalmente e tiveram que reservar parte de seu dia para se sentarem diante do inquisidor e relatarem os eventos que marcavam suas rotinas.

## CAPÍTULO I

### O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS: A INSTITUIÇÃO DURADOURA

O Santo Ofício português tem sido analisado, explorado e amplamente estudado nas últimas décadas; diversos historiadores de diferentes períodos, com enfoques variados, promoveram debates sobre esse tema sensível. Por ser um assunto delicado, muitas análises podem ser ideológicas e discriminatórias. Tendo isso em mente, afirmamos aqui que o papel do pesquisador é compreender o indivíduo dentro da sociedade em que ele vive, sem se basear nos julgamentos e preconceitos do nosso contexto atual.

Antes de adentrarmos na análise quantitativa da fonte, faz-se necessária uma breve retomada sobre a instituição inquisitorial portuguesa, a fim de compreendermos o contexto no qual a última visitação se insere.

#### 1.1. Fundação do Santo Ofício português e suas transformações

A Inquisição Portuguesa foi uma instituição duradoura que, ao longo dos séculos, passou por diversas alterações em seu funcionamento. O Santo Ofício atravessou a modernidade portuguesa e, desde sua fundação em 1536, refletiu os interesses políticos, econômicos e religiosos da coroa. Diretamente influenciada por seus vizinhos espanhóis, é inevitável pensar no início da Inquisição portuguesa sem abordar a influência do caso espanhol.

Precedendo Portugal, os reis católicos Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão, autorizados por uma bula papal, instauram a Inquisição no reino de Castela e Aragão em 1478. A Inquisição Espanhola marca uma ruptura com a tradição medieval, já que era a primeira vez que se estabelecia uma ligação formal entre jurisdição eclesiástica e jurisdição civil<sup>1</sup>. Isto significa que ao invés

---

<sup>1</sup> Tal mudança está diretamente vinculada ao patronato régio, no caso espanhol, e ao padroado português. O padroado português, um acordo entre a Santa Sé e Portugal, conferia ao Rei de Portugal o controle exclusivo sobre a organização e financiamento das práticas religiosas nas terras descobertas por portugueses. Originado durante a expansão marítima em meados de 1400, foi confirmado pelo Papa Leão X em 1514 e perdurou com modificações até o século XX. Sob o Padroado, o Rei podia construir igrejas, nomear padres e bispos (sujeitos à aprovação papal). Assim, as estruturas do Reino de Portugal, além de político-administrativas, assumiram uma dimensão religiosa. O Padroado resultou na transferência de responsabilidades da Igreja Católica para o poder político, evidenciado pela Inquisição nos Impérios de Portugal e Espanha (SANTIROCCHI, 2013, p.4).

do papa selecionar os inquisidores, os Reis Católicos foram autorizados pela bula a selecioná-los (BETHENCOURT, 2000, p.17-18).

O cerimonial de estabelecimento da Inquisição na Espanha foi modesto, esta modéstia se devia as determinações das ações inquisitoriais<sup>2</sup>. Logo no primeiro mês de atividade inquisitorial houve centenas de acusados, e os cristãos-novos<sup>3</sup> mais poderosos foram detidos. Estas ações, acompanhadas de violência, foram responsáveis pela fuga de milhares de cristãos-novos para territórios estrangeiros, como Portugal (BETHENCOURT, 2000, p.19).

Os judeus formavam um grupo importante na Península Ibérica desde antes da expulsão dos mouros. Apesar de isolados dos cristãos, os judeus já faziam parte da sociedade portuguesa antes da expulsão da Espanha em 1492, viviam nas cidades e atuavam com o comércio e empréstimo de dinheiro a juros.

Com a morte de D. João II, seu sucessor, D. Manuel, ascende ao trono e suspende os decretos de escravização dos judeus, pois estava ciente da importância do grupo para seus interesses expansionistas, tanto no aspecto econômico dentro e fora do país, com os negócios do Oriente, quanto pelo conhecimento técnico que o grupo detinha. No entanto, as alianças políticas foram determinantes para a mudança no tratamento com a população judaica por parte do monarca, uma vez que a morte prematura de sua esposa despertou um interesse de união entre as coroas ibéricas. Os reis católicos de Castela e Aragão estipularam condições para o casamento do rei de Portugal com a Infanta D. Isabel, as quais incluíam um tratado de proteção contra as ameaças da França de Carlos VIII e a expulsão dos judeus de Portugal. Na tentativa de

---

<sup>2</sup> Um elemento inicial de extrema importância para pensar a atividade inquisitorial ibérica é o foco na perseguição dos cristãos-novos, que foram o motivo explícito da fundação dos Tribunais na Espanha, e em seguida, Portugal (BETHENCOURT, 2000, p.338).

<sup>3</sup> O território ibérico era marcado pela presença das comunidades cristã, judaica e muçulmana. A relação entre essas culturas envolveu diversos conflitos durante os séculos, principalmente entre os cristãos e judeus. Um evento decisivo foi o massacre de Sevilha em 1391, onde 4000 judeus foram mortos nas ruas. Este evento influiu a onda antijudaica e se espalhou por diversas regiões do território Espanhol, levando a destruição das mais importantes comunidades judaicas. Havia duas opções: a morte ou a conversão. Com isso, ocorreu um batismo em massa que impactou a sociedade espanhola, onde passou a coexistir três grupos: os judeus que se salvaram do massacre e seguiram judeus, os judeus conversos que mantiveram a religião clandestinamente, e por fim os que converteram e se tornaram convictos católicos. Após convertidos, os judeus podiam deter seus direitos como cristãos e passaram a ser denominados como cristãos-novos (NOVINSKY, 1982, p.24-26).

conciliar seus interesses, D. Manuel decretou a expulsão dos judeus de Portugal em 1496, mas tomou medidas que impossibilitavam a saída dos mesmos, como restringir o embarque ao porto de Lisboa, retirar os filhos menores de idade e limitar a venda de bens imóveis. Impossibilitados de sair de Portugal, restava apenas uma opção aos judeus: o batismo. No ano de 1497, houve o batismo forçado de milhares de judeus, que passaram a ser chamados de cristãos-novos (ASSIS, 2003, p.236).

Com diversos judeus convertidos em território português, D. Manuel I sofria pressão da Espanha para iniciar a repressão em Portugal. O país mantinha-se em um equilíbrio, e mesmo Roma não queria que Portugal se inspirasse no tribunal espanhol, que já fora acusado de ser violento e ilegítimo. O novo rei, D. João III, em 1522, prolongou por dezesseis anos a política de proteção oficial aos cristãos-novos. No entanto, os cristãos-novos eram alvos de pressões internas e externas, pois eram acusados de manterem sua religião em segredo. Em 1531, um terremoto atingiu o reino, e esse evento representou uma virada decisiva. Alguns pregadores identificaram o abalo sísmico como um castigo divino decorrente da benevolência da Coroa frente aos pecados dos cristãos-novos, causando comoção entre os portugueses. Aproveitando-se da situação, o inquisidor-geral da Espanha enviou um emissário até Portugal para persuadir o rei a avançar com um novo pedido de instauração da Inquisição. Após anos de negociação com o papado, a Inquisição foi instaurada em Portugal no ano de 1536. Com o passar dos anos, a instituição inquisitorial se organizou e solidificou, até estar pronta para iniciar uma forte ação repressiva (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.27-48).

Todo esse contexto serve para compreendermos as bases do surgimento da Inquisição em Portugal e seu foco desde o início. O antijudaísmo em Portugal não foi espontâneo, tendo sido influenciado pelo reino de Castela. Com o passar dos anos, os judeus foram sendo associados à raiz de todo o mal no reino português; todos os eventos catastróficos eram de alguma forma ligados a eles. Com as bases enfraquecidas devido à perseguição, muitos dos conversos mantiveram sua religião em segredo e passaram a realizar alterações nos ritos e práticas judaicas. Com o tempo, o Santo Ofício português reconheceu os sinais



e passou a penalizar a prática do que ficou conhecido como criptojudaísmo (ASSIS, 2006, p.180).

Outras transgressões também eram penalizadas pelo Santo Ofício português, como a bigamia, práticas mágico-religiosas, entre outras. No entanto, o foco era nas práticas judaicas, e permaneceram sendo ao longo dos séculos, até que no século XVIII mudanças políticas alteraram a estrutura do Santo Ofício até o seu inevitável fim. Apesar de não ser o nosso foco, esta breve retomada histórica é necessária para formar um panorama sobre o Santo Ofício português. Não seria possível notar as mudanças e transformações que serão citadas aqui, se antes não conhecermos as bases da Inquisição portuguesa. Uma instituição que surgiu no século XVI não deve começar a ser mencionada apenas a partir do século XVIII sem antes apresentarmos seu alicerce.

Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marquês de Pombal, tornou-se secretário dos negócios do Reino no ano de 1755, em um momento em que a Inquisição se encontrava enfraquecida e enfrentava o impasse da escolha de um novo inquisidor-geral (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.334).

A sociedade portuguesa do século XVIII mantinha uma estrutura política dominada pelo poder monárquico e uma hegemonia eclesiástica sobre a sociedade civil, refletindo uma dominação da aristocracia de origem senhorial. Com a nomeação de Pombal como secretário dos negócios do reino, durante o reinado de D. José I, foi iniciada uma luta contra parte da aristocracia senhorial e uma política de enfraquecimento do setor dominante da aristocracia eclesiástica (FALCON, 1982, p.371-372).

A política pombalina empenhou-se em reforçar a autoridade régia ao mesmo tempo em que promovia a dessacralização do poder real, seguindo uma tendência crescente na Europa iluminista. Essa forma de reafirmação não implicava, de modo algum, uma separação entre Igreja e Estado; Pombal procurou tornar esses poderes complementares, sem torná-los equivalentes. Por esse motivo, não podemos considerar o pombalismo como anticlerical, pois suas reformas, além de reafirmarem a autoridade régia, também visavam remover o catolicismo das distorções estruturais causadas por alguns clérigos (MATTOS, 2012, p.68-69).

O governo pombalino atuava por meio de reformas, e uma das características de Pombal foi a inserção de pessoas do seu círculo em posições-chave antes de proceder com as reformas, o que aconteceu com a Inquisição. Em 1757, D. José de Bragança de Bragança, filho bastardo de D. João V, ocupou o cargo de inquisidor-geral, sem experiência em qualquer instituição eclesiástica. No ano de 1758, Gaspar sofreu um atentado e morreu. Pombal usou esse evento para condenar à morte alguns de seus inimigos políticos da fidalguia da corte, como foi o caso dos Távara. Os condenados pelo crime confessaram que os jesuítas instigaram o atentado (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.335-336).

Para Carvalho e Melo, a citação dos jesuítas neste caso era um excelente alibi para sua expulsão, já que Pombal vinha enfrentando problemas com os jesuítas no campo das reformas do ensino. Além do atentado e problemas com as reformas de ensino, os jesuítas também eram acusados de, na América portuguesa, desde 1750, terem dificultado a aplicação do Tratado de Madrid<sup>4</sup>, instigando os índios a não o respeitarem (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.337).

Sobre a expulsão dos jesuítas, Marcocci e Paiva explicam:

A Inquisição, com esta capciosa interpretação de uma nova heresia, presumivelmente comandada por mão de Carvalho e Melo, participou na campanha para denegrir a imagem dos Távara e perseguir os jesuítas. Era este o ambiente quando, em 3 de setembro de 1759 – exatamente um ano após o atentado contra D. José I, detalhe não casual –, um decreto régio impôs ordem de expulsão de Portugal e suas colônias de todos os jesuítas. Extinguia-se a presença da Companhia de Jesus, ato que degradaria as trocas diplomáticas entre a Coroa e a Sé Apostólica, motivando corte de relações, definitivamente consumado em 4 de agosto de 1760 (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.340).

Com isso, os planos de Pombal para a Inquisição estavam começando a se concretizar. Inicialmente, ele precisava reabilitar o tribunal, que estava em declínio, e em seguida submetê-lo à Coroa; então, o Estado estaria livre para dominar e usar o tribunal para apoiá-lo em certas oposições. Durante esse período, a Inquisição estava sem seu inimigo tradicional, os cristãos-novos. Mesmo que o decreto que acabou com a distinção entre cristãos-novos e

---

<sup>4</sup> O Tratado de Madrid (1750) estabeleceu os limites entre as possessões portuguesas e espanholas na América. Este tratado estabelecia que os territórios americanos pertenceriam à Coroa cujos súditos efetivamente os ocupassem. Por conseguinte, Portugal deveria realizar esforços para ocupar o território definido, porém manter súditos em todo o vasto território era um desafio, principalmente a porção norte do Brasil (MATTOS, 2012, p.31).

crisãos-velhos tenha sido assinado em 1773, desde 1760 isso já não era mais uma preocupação para a Coroa. A partir desse momento, a Inquisição passou a reprimi-los com menos violência (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.350-359).

A Inquisição portuguesa da segunda metade do século XVIII foi gradualmente perdendo seu caráter religioso, embora não o tenha extinguido, para adotar uma postura mais política. Gradualmente, os interesses do Santo Ofício convergiram com os interesses pombalinos. Após ser subordinado ao Estado, o Tribunal poderia operar como um instrumento de controle nas mãos de Pombal e servir aos seus interesses (MATTOS, 2012, p.23).

Neste contexto inquisitorial está inserida a última visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará. Antes de avançarmos na exposição sobre as possíveis motivações e o funcionamento da última visitação, consideramos importante uma breve recapitulação sobre o que eram as visitas do Santo Ofício, as motivações de Portugal para enviá-las, quantas foram e para onde foram enviadas.

A Inquisição se expandiu pelo Império Ultramarino português. Para vigiar os territórios da África e Ásia, foi instaurado um tribunal próprio em Goa, mas esse não foi o caso da América portuguesa. Para realizar esse controle na colônia, foram realizadas as “visitações” do Santo Ofício. Ou seja, um inquisidor é enviado de Portugal para se instalar em uma região do país pré-estabelecida, instaurando uma mesa (FEITLER, 2013, p.32).

Por não dispor de um tribunal próprio, a organização inquisitorial na América portuguesa envolvia suas particularidades, como a atuação dos familiares da inquisição, personagens importantes para o funcionamento da Inquisição no trópico. Sobre isso Marcocci e Paiva explicitam:

Ao lado da colaboração dos vigários, clero diocesano e regular, reforçou-se, portanto, a implantação da rede de familiares, cujas primeiras nomeações remontam a 1605. Para o século XVII, chegariam a ser, pelo menos, 103 na região da Baía, 45 em Pernambuco e 21 nas capitanias do Sul, sendo a maioria criados no período final de seiscentos, época a partir da qual também no Brasil se iniciou a implantação da Confraria de São Pedro Mártir. Os familiares eram geralmente comerciantes afortunados, mas não os mais ricos, nascidos em Portugal (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.222).

A difusão de um corpo de comissários foi lenta; no caso do norte, não houve comissários oficiais até 1692. Devido a essa falta de comissários, os jesuítas, franciscanos e carmelitas desempenharam um papel de agentes informais do Santo Ofício. Há uma simbiose entre os agentes da inquisição e a estrutura eclesiástica, existe uma complementaridade entre essas duas instituições, a inquisição com seus agentes, comissários e familiares e a estrutura diocesana através dos tribunais montados pelo bispo e por vezes as ordens religiosas, eram nestes espaços as denúncias se encaminhavam. Essa rede frágil explica os baixos números de condenações efetuadas na colônia.

As visitas possuíam duas funções sociais: primeiro, procuravam alicerçar valores e comportamentos pretendidos pela Igreja através da desqualificação dos desvios e estabelecimento de castigos. E, segunda, serviam para evidenciar simbolicamente o poder do Santo Ofício, fundamentalmente por meio das cerimônias, ao mesmo tempo em que enraizavam na população a imagem do Tribunal da Inquisição.

Porém, conter as práticas consideradas suspeitas na América portuguesa seria tarefa difícil, até porque Portugal desterrava os condenados da Inquisição para cá, fazendo com que suas ideias se difundissem na colônia. O panorama religioso e cultural revelado pelas denúncias e confissões recebidas desde a primeira visita revela um mundo híbrido e de fronteiras instáveis, onde as crenças se contaminavam e surgiam perfis religiosos inesperados (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.110-118). Além disso, os amplos horizontes, a dispersão da ocupação do espaço físico e as atividades econômicas centradas mais no meio rural do que nos núcleos urbanos nos primeiros séculos da colonização contribuíram para o surgimento de uma cultura religiosa heterodoxa.

Feitler afirma que o funcionamento da visita dependia das confissões e denúncias realizadas espontaneamente ou em reação a leitura dos editais da fé, sobre o funcionamento:

Era baseado nessas denúncias, e também naquelas feitas por pessoas já presas nos cárceres inquisitoriais, que o Santo Ofício conseguia os testemunhos necessários para se lavrar um mandado de prisão. Para que esse sistema funcionasse, a instituição contou com a participação não só de oficiais inquisitoriais, mas também necessitou da estreita colaboração do clero e das autoridades administrativas locais. Com efeito, a rede de oficiais do Brasil, composta de familiares, comissários,

notários e os raros qualificadores e visitantes das naus, demorou a se formar. No longo espaço de tempo durante o qual essa rede se constituiu, e em seguida, se consolidou, foram pessoas que oficialmente não faziam parte do corpo inquisitorial que lhe serviram de agentes locais, efetuando inquirições, coordenando capturas e distribuindo editais da fé. As pessoas que serviram de agentes extraoficiais da Inquisição variaram de acordo com o tempo e a região em questão, mas podem ser principalmente divididas em membros do clero secular e das ordens religiosas (FEITLER, 2013, p.34).

A ação inquisitorial na América portuguesa variou muito no tempo e no espaço, e costumava acompanhar o crescimento econômico e a ocupação territorial das regiões. Atualmente são conhecidas quatro visitas do Santo Ofício à América portuguesa, sendo elas: 1591/1595 (Pernambuco, Bahia, Itamaracá e Paraíba); 1618/1620 (Bahia); 1627/1628 (capitanias do sul); 1763/1769 (Estado do Grão-Pará). Assim como no reino, a transgressão predominante eram as práticas judaizantes, apesar de haver também outras transgressões penalizadas (MELLO; OLIVEIRA, 2008, p.33).<sup>5</sup>

## 1.2 A última visitação: eventos determinantes

A partir dos finais do século XVII, a América portuguesa passou a ser o foco das elites políticas da corte portuguesa, principalmente devido ao descobrimento do ouro nos territórios de Minas Gerais. Visando a proteção do território colonial, uma possível expansão, o fim das disputas de territórios entre espanhóis e portugueses gerados pela indefinição dos limites no Tratado de Tordesilhas (1494), o Tratado de Madrid<sup>6</sup> é assinado em 1750, definindo os

---

<sup>5</sup> Vale ressaltar que essas são as visitações conhecidas pela historiografia atualmente. Ao longo dos anos novas fontes foram encontradas revelando visitações que até então eram desconhecidas, como foi o caso do Livro de Visitações publicado por José Roberto do Amaral Lapa em 1979, que encontrou a fonte na Torre do Tombo.

<sup>6</sup> A demarcação imprecisa do meridiano de Tordesilhas permitiu que Portugal expandisse seu domínio para áreas destinadas à Espanha. As negociações para redefinir a fronteira ocorreram, envolvendo o Marquês de Carvajal pela Espanha e Alexandre de Gusmão pelo lado português. Carvajal buscava recuperar a Colônia de Sacramento e o controle do Rio da Prata, visando fechar a rota comercial de Buenos Aires explorada por Portugal. Gusmão, ao estudar mapas da China, argumentou que as Molucas e as Filipinas estavam dentro do território português. Em troca da posse definitiva das Filipinas e da Colônia de Sacramento, Gusmão propôs um novo território para o Brasil, baseado no *princípio uti possidetis*. O Tratado de Madrid foi assinado em 1750, mas após a morte do rei português D. João V, os jesuítas influenciaram contra Gusmão, levando à ascensão de Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal. Os conflitos no processo de demarcação da fronteira se iniciaram em 1752 e acarretaram conflitos como a Guerra Guaranítica, que representou a recusa dos jesuítas e índios missionários em transferir o local das missões ou passar para o domínio da Coroa de Portugal. Ver mais em: BRANDÃO, Renato Pereira. A Companhia, Gusmão e Pombal: do Tratado de Madrid à expulsão do Império. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, p. 21-56, 1839.

limites das possessões, marcando um aumento substancial da expansão portuguesa. Este tratado impactou particularmente as regiões onde as fronteiras coloniais eram mais indefinidas, como era o caso da Amazônia e Mato Grosso (DOMINGUES, 2019, p.131).

De acordo com os termos do Tratado de Madrid (1750), a coroa deveria ocupar efetivamente o território nele definido, e este ponto apresentava um desafio, já que o mapa<sup>7</sup> utilizado para as negociações havia sido encomendado pelo embaixador português Luís da Cunha. O embaixador se utilizou de algumas distorções propositais que moviam as minas de ouro para leste, reduzia o rio Amazonas, com o intuito de fazer os espanhóis acreditarem que suas fronteiras estavam longe das riquezas da colônia (MATTOS, 2012, p.31-32).

O Tratado de Madrid tem grande importância para Portugal e representa uma mudança no rumo político, econômico e cultural da colônia. De acordo com o historiador Mauro Cezar Coelho:

O tratado tem uma importância fundamental para a reformulação da política metropolitana por duas razões já estabelecidas pela literatura: em primeiro lugar, ele consubstancia, senão uma opção, uma reorientação da atenção metropolitana para as colônias do Norte; em segundo lugar, ele baseia a definição dos limites e, conseqüentemente, da soberania recorrendo ao conceito de *uti possidetis*, à medida que tomava a ocupação como índice de definição da posse. Neste sentido viabilizou, num contexto de falta de recursos e de pessoal, a utilização do indígena como o povoador português e, portanto, o instrumento de legitimação da soberania portuguesa sobre as áreas em disputa. Conseqüentemente, o poder das ordens religiosas sobre os índios, e especialmente da Companhia de Jesus, estava, desde a formulação do tratado, já ameaçado (COELHO, 2006, p.103).

No ano de 1751, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, é nomeado governador-geral do estado do Grão-Pará e Maranhão; apesar de ser irmão de Pombal, sua nomeação como governador não se relaciona a este fato, já que neste ano a relevância política de Pombal ainda era parca. O novo governador estabeleceu um processo de revitalização e reordenamento administrativo visando à viabilização do controle físico da região do Grão-Pará. Até este momento, as ações colonizadoras realizadas na região norte poderiam ser

---

<sup>7</sup> O mapa em questão era a *Carte de l'Amérique méridionale* de 1748 feita pelo geógrafo francês Jean-Baptiste Bourguignon. Para mais ver: CINTRA, Jorge Pimentel; FURTADO, Júnia Ferreira. A *Carte de l'Amérique Méridionale* de Bourguignon D'Anville: eixo perspectivo de uma cartografia amazônica comparada. **Revista Brasileira de História**, v. 31, p. 273-316, 2011.

consideradas pouco expressivas; a atuação de Mendonça Furtado visava alterar este cenário, firmando um domínio soberano sobre a região vista como exótica e cheia de potencialidades econômicas (DOMINGUES, 2019, p.132).

Explicitando a forte atuação pombalina na região do Grão-Pará, incentivada pelo Tratado de Madrid (1750), Domingues afirma que:

Sob o signo de Pombal e de Mendonça Furtado, o estado do Grão-Pará, independente do vice-reinado do Brasil desde 1621 e em comunicação direta com Lisboa, tornou-se num dos territórios mais afetados pela intervenção da política reformista pombalina na América do Sul. Tenha-se em consideração que sobre este território se aplica, conforme já mencionei, o Tratado de Madrid (1750), negociado por Alexandre de Gusmão e D. José de Carvajal y Lancaster. O acordo foi implementado no terreno por Mendonça Furtado, nomeado “ministro plenipotenciário” das expedições que, a norte, deviam proceder às demarcações de limites entre a América espanhola e a América portuguesa, destinadas a validar o acordo celebrado nos gabinetes da política e da diplomacia ibéricas (DOMINGUES, 2019, p.132).

Mendonça Furtado chega imbuído de missões difíceis, deveria impor o reconhecimento da autoridade régia sem restrições e fazer valer as leis de liberdade dos índios, que há muito eram ignoradas na região. De acordo com as instruções régias dadas ao novo governador, os índios eram considerados fatores ímpares para a consolidação do Tratado de Madrid (1750). As aldeias eram a principal fonte de povoação, onde os regulares<sup>8</sup> seriam responsáveis pela catequização dos índios que seriam sedentarizados e educados para o trabalho, de acordo com o projeto pombalino. Porém os jesuítas apresentaram resistência e se recusavam a repartir os indígenas com os demais colonos das aldeias, além de monopolizarem o comércio das drogas do sertão, formando um empecilho para a concretização dos interesses do reino português de povoação do norte, conseqüentemente um impedimento para a efetivação do Tratado de Madrid (MATTOS, 2012, p.32-33).

Seguindo as instruções régias para o seu governo, Mendonça Furtado deveria reorganizar as missões para fazer valer a liberdade dos índios, utilizando sua mão de obra livre, incentivando o povoamento do território amazônico e defendendo o domínio das possessões portuguesas. Aos jesuítas foi reservado

---

<sup>8</sup> Usaremos o termo regulares para nos referirmos ao clero regular, uma ordem religiosa que segue uma determinada regra. No nosso caso os jesuítas, uma ordem dedicada a divulgação do catolicismo e no ensino da catequese.

um espaço para a instalação de missões, cuidando das atividades religiosas e reprimindo o poder temporal sobre os índios, o que logo se revelou um problema. Podemos considerar que entre 1751-1759, Mendonça Furtado visou fortificar, delimitar, povoar e desenvolver o estado do Grão-Pará e Maranhão (SANTOS, 2008, p.59-61).

A tutela temporal dos religiosos sobre os índios era considerada a principal ruína do Grão-Pará; portanto, era necessário acabar com essa dominação e integrar os nativos à sociedade para civilizá-los. No entanto, os jesuítas resistiram à ideia de serem retirados da tutela dos indígenas, continuando a explorar seu trabalho. Essa resistência dos religiosos em converter os nativos ao modo de vida português impediu a expansão e o fortalecimento do cristianismo, o que dificultou que os índios se tornassem súditos do rei, comprometendo o cumprimento do Tratado de Madrid. O governador, profundamente incomodado com a situação dos jesuítas, expressava todo o seu descontentamento em suas correspondências com Pombal (SANTOS, 2008, p.63-65).

Outro ponto de conflito surgiu com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará (1755), que proibiu o livre comércio das drogas do sertão e estabeleceu procuradores para enviar mercadorias a Portugal, dificultando os negócios dos religiosos. Ao fechar os olhos para a escravidão indígena, a Companhia de Comércio buscava a introdução de escravos africanos para impulsionar a agricultura e promover o comércio por meio de seu monopólio. Os religiosos não receberam bem essas mudanças, argumentando que obedeciam ao Papa e não à Coroa (MATTOS, 2012, p.41-42).

Frente ao que considerava desmandos por parte dos jesuítas, Mendonça Furtado buscou uma solução para conter a influência dos religiosos sobre os indígenas e reafirmar a autoridade régia. Com a intenção de civilizar, educar e fazer com que os índios falassem a língua portuguesa, o governador instituiu o Diretório dos Índios em 1757, visando colonizar e defender o território da América portuguesa. Seguindo o Diretório, cada aldeia ou vila deveria ter um diretor até que os indígenas fossem capazes de se integrar à sociedade civil, garantindo assim a liberdade dos índios (FLEXOR, 2010, p.168).



O documento que estabelecia a lei do Diretório dos Índios continha as diretrizes da colônia, relatadas por Mendonça Furtado e Miguel Bulhões, e as diretrizes metropolitanas, provenientes diretamente da corte, as quais sistematizavam a inserção do indígena na América portuguesa. A legislação do Diretório conectou, de maneira intrínseca, as demandas provenientes da metrópole com aquelas originadas na colônia. A intenção inicial de atribuir aos indígenas a responsabilidade pela ocupação e proteção do território colonial, equiparando-os a outros súditos do rei, tornou-se entrelaçada com a necessidade da Colônia por uma força de trabalho. Nesse contexto, a supressão da autoridade missionária, a introdução de administradores laicos e o estímulo à formação de lideranças indígenas foram elementos incorporados à implementação da política indigenista. Portanto, rotular essa abordagem como exclusivamente metropolitana não reflete adequadamente os esforços e a resistência dos colonos em busca da realização de suas aspirações. O Diretório dos Índios, em sua essência, é uma legislação moldada em resposta à iniciativa colonial na defesa do que os colonos consideravam ser seus interesses, revelando assim seu caráter intrinsecamente colonial. Assume-se então que o diretório se configura como uma legislação colonial que tem a responsabilidade de concretizar uma pretensão metropolitana (COELHO, 2006, p.171-176).

A partir do Diretório dos Índios (1757), o trato com os indígenas se alterou profundamente se comparado com o dos jesuítas, de acordo com Flexor:

Ao lado da liberdade pessoal, foi dada a liberdade de comércio e de bens individuais aos índios, com vantagens e prêmios para aqueles brancos que casassem com índias, pois não ficariam com infâmia, e foi proibido chamar seus filhos de caboclos, igualando-os em tudo, teoricamente, aos outros vassalos brancos ou pardos disfarçados de brancos. O mesmo se praticaria com relação às portuguesas que casassem com índios. Estavam proibidos, entretanto, de casar com negros e negras cativos [...] Além disso, o Diretório dispunha sobre a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, criação de escolas para ensino dos índios, meios de persuadi-los a se vestir e habitar casas unifamiliares (FLEXOR, 2010, p.169).

Nota-se que a partir do Diretório dos Índios (1757), a cristianização dos índios saiu das mãos dos jesuítas e passou para a jurisdição do papado, tutelada pelo clero secular. O Diretório fornece o passo para o índio se tornar um vassalo livre do Rei, uma etapa do projeto civilizador pombalino, que, considerando a

superioridade dos portugueses, planejava transformar os índios em súditos da Coroa portuguesa. Toda a mão de obra livre gerada a partir do diretório seria primordial para a efetivação e consolidação do Tratado de Madrid. Sob o olhar de Mendonça Furtado, as medidas que levariam ao cumprimento do tratado foram iniciadas, porém precisavam ser mantidas e ampliadas (MATTOS, 2012, p.51-60).

A pretensão de transformar os indígenas em vassallos do rei estava pautada na ideia de civilizar o índio que, de acordo com o diretório, ainda mantinha hábitos e crenças “bárbaras”. No terceiro parágrafo do Diretório dos Índios podemos notar a intenção de uma justificativa para a lei, trazendo para o colonizador a missão de tirar esses povos da barbaridade em que viviam:

Não se podendo negar, que os índios deste Estado se conservaram até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertões, em que nasceram, praticando os péssimos, e abomináveis costumes do Paganismo, não só privados do verdadeiro conhecimento dos adoráveis mistérios da nossa Sagrada Religião, mas até das mesmas conveniências Temporais, que só se podem conseguir pelos meios da civilidade, da Cultura, e do Comércio: E sendo evidente, que as paternais providências de Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado: Estes duos virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heróica empresa do incomparável zelo dos nossos Católicos, e Fidelíssimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos Diretores (DIRETÓRIO, § 3º).

A “civilidade” seria levada aos indígenas por meio da língua, religião, educação e ofícios. O caráter civilizatório educacional, marcante na era pombalina, também está presente no diretório:

E como esta determinação é a base fundamental da Civilidade, que se pretende, haverá em todas as Povoações duas Escolas públicas, uma para os Meninos, na qual se lhes ensine a Doutrina Cristã, a ler, escrever, e contar na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas; e outra para as Meninas, na qual, além de serem instruídas na Doutrina Cristã, se lhes ensinará a ler, escrever, fiar, fazer renda, costura, e todos os mais ministérios próprios daquele sexo (DIRETÓRIO, § 7º).

O modo de vida dos indígenas também era uma preocupação, sua organização em aldeias e a organização familiar aparecem no diretório como uma das questões que impossibilitam sua “civilidade” e abrem brechas para os vícios:

Sendo também indubitável, que para a incivilidade, e abatimento dos Índios, tem concorrido muito a indecência, com que se tratam em suas casas, assistindo diversas Famílias em uma só, na qual vivem como brutos; faltando àquelas Leis da honestidade, que se deve à diversidade dos sexos; do que necessariamente há de resultar maior relaxação nos vícios; sendo talvez o exercício deles, especialmente o da torpeza, os primeiros elementos com que os Pais de Família educam a seus filhos: Cuidarão muito os Diretores em desterrar das Povoações este prejudicialíssimo abuso, persuadindo aos Índios que fabriquem as suas casas a imitação dos Brancos; fazendo nelas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possam guardar, como Racionais, as Leis da honestidade, e polícia (DIRETÓRIO, § 12º).

Dialogar com o diretório é de suma importância, pois a partir dele conseguimos analisar o plano político vigente na colônia, notando o que antecedeu a última visitação do Santo Ofício. Intencionamos detalhar que tudo que sucedeu o Tratado de Madri está diretamente interligado para fins de efetivá-lo, juntamente com a concretização da política pombalina.

O Diretório retirou a sensação de controle das mãos dos jesuítas, mas não eliminou as reações e os incômodos que eles geravam para a política pombalina. Sem o poder temporal e não aceitando a condição de párocos das aldeias, os jesuítas se recolheram para seus colégios e levaram consigo suas canoas, bens móveis das residências e objetos de culto, já que consideravam isso propriedade da Companhia. Tal ato foi considerado uma afronta. Dessa forma, Mendonça Furtado decretou que os missionários deixassem nas aldeias os bens comuns pertencentes e que qualquer infração às ordens régias resultaria na expulsão imediata para o reino. A crise entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus estava escancarada (RODRIGUES, 2009, p.233).

O governador Mendonça Furtado relatava ao seu irmão todos os problemas com os jesuítas, sua resistência às ordens régias, o abandono das missões e o transporte dos bens móveis. Toda essa discordância por parte dos jesuítas foi considerada um desafio inaceitável às ordens régias e à soberania portuguesa, levando a diversas reações por parte da Coroa, como reclamações diretas ao Papa Bento XIV. Essa relação marcada por conflitos que se arrastaram por todo o governo de Mendonça Furtado chegou ao fim em 1759 com a expulsão dos jesuítas dos territórios portugueses, quando o governador já havia retornado para o reino (RODRIGUES, 2009, p.234-237).

O Alvará de expulsão assinado pelo rei D. José I assinalava todos os motivos que levaram a decisão do monarca, visando exemplificar as motivações dadas pelo monarca, Rodrigues expõe:

Desde o tempo do início da aplicação do Tratado de Limites de Madri, ele recebera informações e provas, comprovadas com a evidência dos fatos, de que os jesuítas das províncias do Reino e dos domínios tinham arquitetado um projeto de usurpação das terras do Brasil; e se ele não tivesse agido, o Brasil lhe seria inacessível em menos de 10 anos, e nem mesmo com todas as potências da Europa unidas o conseguiria desbloquear (RODRIGUES, 2009, p.238).

É necessário destacar que a ocupação da região amazônica<sup>9</sup>, prevista no tratado, dependeria dos indígenas para sua consolidação, eles foram involuntariamente incumbidos de assumir a posição de ocupação e proteção do território colonial. O diretório surge como uma ferramenta que possibilitava a efetivação do tratado e fornecia elementos para justificar a expulsão dos jesuítas. Mauro Cezar Coelho afirma que:

Do ponto de vista da Metrópole, preservar as populações parecia o melhor a fazer, à medida que elas poderiam se constituir nas “muralhas dos sertões”, ou seja, no contingente humano que defenderia o território colonial das investidas de outras nações européias (COELHO, 2006, p.98).

A secularização operada nas aldeias do Grão-Pará a partir da expulsão dos jesuítas possibilitou sua transformação. Essa decisão não teve relação com uma possível afronta ao catolicismo por parte de Pombal, mas sim como uma forma de combater o poder político e econômico das ordens religiosas, que, no momento da expulsão, impediam a expansão da colônia. Com o fim do domínio das ordens religiosas na colônia, Pombal contava com o apoio do governador do Estado e, principalmente, do bispo. O bispo era responsável pelas visitas pastorais, onde conhecia o território colonial e informava o Reino. Dessa forma, o bispo atuava como um agente eclesiástico e um agente régio (MATTOS, 2012, p.72-73).

---

<sup>9</sup>A excepcionalidade da conquista da região amazônica surge desde o seu início, pois está diretamente associada a defesa do território frente ao interesse dos franceses, ingleses e holandeses, enquanto as áreas centrais do país foram resultantes da ação bandeirante na busca por metais preciosos. A subordinação da ocupação amazônica a uma pauta política, faz com que, desde o seu primeiro estabelecimento populacional em 1616, o convívio dos colonizadores e nativos constituísse um dos problemas a ser enfrentado pela administração colonial (COELHO, 2006, p.96).

A política de D. José, em consonância com Pombal, estabeleceu uma recuperação do ideal de bispo inspirado no cânon tridentino, onde o bispo mantinha uma imagem dominante em relação às ordens religiosas. A organização política portuguesa no século XVIII foi pautada no regalismo e em uma dessacralização, que efetivaram a subordinação do poder eclesiástico à coroa, não significando de maneira alguma um anticlericalismo por parte de Pombal e do rei. Para a efetivação do projeto pombalino na colônia, era necessária a colaboração dos prelados, do bispado, uma política pautada neste regime de cooperação não pode ser considerada anticlerical. Os objetivos da dessacralização eram retirar o poder temporal das mãos dos religiosos e devolver ao rei (SARANHOLI, 2018, p.106-107).

Ao refletir sobre as transformações na relação entre religião e política no século XVIII, a historiadora Pollyanna Mendonça Muniz afirma que:

Para o século XVIII, a questão da delimitação dos campos de atuação dos foros eclesiástico e secular oscilava entre épocas de colaboração e de conflitos abertos. Na segunda metade do século XVIII, o cenário alterou-se profundamente por causa das reformas implementadas pelo Marquês de Pombal. O regalismo assumido acelerou a afirmação do poder de D. José I e delimitou que os poderes civil e espiritual não eram equivalentes e, quando muito, podiam ser pensados apenas como complementares. O que se buscava era o fortalecimento da autoridade régia sem deixar de dar a devida importância ao espiritual. Desse modo, o jansenismo teve papel importante na fundamentação das práticas regalistas, especialmente porque tratava da especificidade e independência dos poderes temporal e espiritual e, especialmente, da dessacralização do poder temporal (MUNIZ, 2015, p.155-156).

Para percebermos a importância do bispado para a política do reino, é válido destacarmos que Mendonça Furtado contou com a colaboração de um bispo na implementação dos propósitos da coroa portuguesa no estado do Grão-Pará e Maranhão, sendo este bispo Miguel de Bulhões. O bispo estabeleceu uma aliança com a coroa para enfrentar os jesuítas e foi autorizado a realizar visitas pastorais pelas aldeias das missões, onde observava as situações e reportava ao poder régio. A relação entre Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões era de extrema confiança e colaboração, o que demonstra que a administração portuguesa não toleraria prelados que não estivessem em plena sintonia com o poder régio. O bispo deveria auxiliar na concretização dos planos da Coroa, trabalhando ao lado do governador e supervisionando a colônia por meio das visitas pastorais (SANTOS, 2008, p.325-330).

Entender a necessidade, o funcionamento e a importância das visitas pastorais na colônia nos permite refletir sobre os esquemas de vigilância na América portuguesa para além das visitas do Santo Ofício. As visitas inquisitoriais eram dispendiosas; por esse motivo, era necessário um método de vigilância e controle da população colonial que pudesse ser realizado regionalmente e com maior frequência, sobretudo nas mãos dos bispos. As visitas pastorais possibilitavam o exercício do governo episcopal e régio nas dioceses ultramarinas, que possuíam territórios vastos e distantes entre si, permitindo aos bispos conhecerem as pessoas e riquezas da região.

O Concílio de Trento (1563) estabeleceu as visitas pastorais como instrumento de governo dos bispos e fiscalização das dioceses, fortalecendo a autoridade episcopal em relação às ordens religiosas. As visitas pastorais desempenharam um papel crucial em Portugal, atuando em conjunto com o Santo Ofício como um mecanismo disciplinador de comportamentos e controle social. Também conhecidas como visitas episcopais, elas tinham características específicas, pois podiam investigar e ter como testemunhas as próprias populações visitadas em questões que iam além do comportamento religioso, podendo impor penalidades temporais, além das espirituais (SALES SOUZA; FEITLER, 2022, p.115).

Era costume dos bispos nomeados para as dioceses da América portuguesa realizar uma visita pastoral a todas as dioceses como primeiro ato de governo. Essas visitas eram extremamente importantes para os bispos, pois forneciam um conhecimento fundamental para o exercício do governo episcopal. As informações coletadas nas visitas proporcionavam ao bispo uma compreensão geral da situação da diocese e de suas paróquias. Isso incluía o estado dos edifícios religiosos, a atuação e o conhecimento do clero, e, principalmente, o comportamento e a devoção da população. Muitas vezes, essas atividades pastorais resultavam em decisões políticas, como a demarcação de territórios devido à imensidão da América portuguesa, indo além do papel de mera ferramenta do governo episcopal (SALES SOUZA; FEITLER, 2022, p.116-117).

Nota-se que as visitas pastorais desempenhavam um papel de vigilância tanto sobre o clero quanto sobre os fiéis. Para entender o funcionamento colonial nos períodos em que não havia visitas do Santo Ofício, é importante destacar a importância das visitas pastorais no fortalecimento do poder episcopal em relação às ordens religiosas que haviam sido recentemente expulsas do reino e de suas colônias. Fundamental para compreender o projeto pombalino na América portuguesa é reconhecer que, além de reforçar o poder episcopal, as visitas também alinhavam os interesses régios e religiosos, servindo como instrumento para conhecer, vigiar e controlar a colônia.

Em seu trabalho sobre as visitas pastorais na colônia, o historiador Hugo Fernando Saranholi afirma que:

Na intenção de ter controle dos padrões de comportamento das populações, existia mecanismos que facilitavam a manutenção e funcionavam em conjunto com a implementação das políticas morais: um desses mecanismos eram as visitas pastorais. Pretendia-se que o bispo ou seu representante que efetuasse a visita implementasse a doutrina, corrigindo e expulsando as heresias, superstições e conservasse os bons costumes da Igreja. Os resultados dessa ação mostram que os fins eram condizentes às declarações de intenção. Reforçamos as especificidades das visitas pastorais portuguesas já que estas se vangloriam do elevado número de pecados públicos que eram assim denunciados, na capacidade de jurisdição dado aos casos que impõe penas materiais para os laicos denunciados, a interação dos fatos que o visitador se propõe a conhecer sem distinção e na totalidade da população de uma paróquia (SARANHOLI, 2018, p.38).

Pudemos examinar a importância do bispado para o governo do Grão-Pará e Maranhão no projeto pombalino e abordar brevemente a estreita relação entre Mendonça Furtado e o bispo Miguel de Bulhões. Observamos que o pacto estabelecido entre o bispado e o poder régio facilitou o reconhecimento do território do Grão-Pará por meio de visitas pastorais, e o conhecimento adquirido nessas visitas episcopais possibilitou o cumprimento do Tratado de Madrid (1750). Sobre a atuação dos bispos na colônia, Saranholi afirma que "nas colônias, o bispo atuava como representante efetivo do monarca português, motivo pelo qual percebemos uma relação de confiança depositada pela Coroa nos bispos nomeados por ela e apresentados à nomeação papal" (SARANHOLI, 2018, p.30).

As decisões geopolíticas envolvidas neste contexto caminhavam juntas. O Diretório dos Índios (1757) possibilitou a civilização (segundo a perspectiva

colonial-ocidental), introduzindo a moral europeia, os trabalhos ocidentais, o casamento e a fé católica para os indígenas no Grão-Pará, tornando-os vassallos do rei capazes de ocupar o território e permitindo que o Tratado de Madrid (1750) fosse efetivado nas fronteiras do norte. Nesse sentido, as visitas pastorais realizadas pelo bispado funcionavam como uma vigilância da implementação do Diretório, verificando se as ordens religiosas não estavam envolvidas no comércio de drogas do sertão ou mantinham indígenas escravizados. Nosso objetivo aqui é demonstrar a interligação das decisões políticas tomadas por Pombal e como elas conciliavam o poder eclesiástico com o régio.

No ano de 1759, o Grão-Pará recebeu um novo bispo, nomeado por Pombal, João de São José Queirós. Queirós realizou duas visitas pastorais, uma em 1761 e outra entre 1762 e 1763, durante as quais demonstrou certa aversão aos indígenas e seus costumes, referindo-se a eles como "feras". As visitas pastorais conduzidas por Queirós proporcionaram diversas informações sobre o cultivo, o plantio, a economia, a língua e os modos de vida do Grão-Pará. No entanto, o novo bispo foi acusado de não servir aos interesses pombalinos, o que resultou em seu desterro. Queirós expressava ideias contrárias às políticas estabelecidas por Pombal, como o Diretório dos Índios. Este diretório, em vigor durante as visitas pastorais de Queirós, estabelecia que os indígenas deveriam ser evangelizados e civilizados para se tornarem vassallos do rei. Queirós falava contra os índios, considerando-os incapazes de se tornarem cristãos, e defendia a escravidão indígena (MATTOS, 2012, p.77-78).

Antes, contando com um bispo que concordava e cooperava com os planos de Pombal, o governo enfrentava agora outro cenário, e tais discordâncias dificultariam a implementação do Tratado de Madrid e o reconhecimento das terras e populações da colônia. O bispo João de São José Queirós condenava a população indígena em seus escritos, descrevendo longamente a aversão ao trabalho que esses povos demonstravam e mostrando-se favorável à escravidão indígena diversas vezes, mesmo sabendo que a coroa recriminava tal pensamento. As atitudes e crenças severas do bispo o levaram a colecionar inimizades na colônia e no reino; até mesmo com o governador Manuel Bernardo de Melo e Castro, Queirós já havia se indisposto. Suas inconsistências e pensamentos eram considerados retrocessos e distanciavam-



se da política pombalina; todas as circunstâncias apontavam para o iminente desterro do bispo Queirós (SARANHOLI, 2018, p.108-109).

A língua afiada de Queirós gerou desafetos na cúpula real; o descontentamento evidente foi responsável pelo desterro do bispo em 1763, ano em que o novo governador Fernando da Costa de Ataíde Teive chega ao Grão-Pará ao lado do novo visitador, Giraldo José de Abranches. Com a retirada do bispo e a chegada de um visitador do Santo Ofício, Abranches é nomeado também como vigário capitular por D. José; sendo assim, o novo visitador seria também o responsável pela administração do bispado do Grão-Pará. As motivações para o envio de um inquisidor em um período de enfraquecimento da instituição inquisitorial são amplamente questionadas; inicialmente, a justificativa utilizada pelo reino para a necessidade de uma visita do Santo Ofício seria a intenção de remediar as falsas doutrinas espalhadas pelos jesuítas, mesmo depois de expulsos em 1759 (SARANHOLI, 2018, p.156-160).

Devido ao rompimento das relações diplomáticas com o papado, Portugal não nomeou nenhum novo bispo, motivo pelo qual Abranches é nomeado como vigário capitular. Mas antes de chegar ao Grão-Pará, Giraldo José de Abranches já possuía um amplo currículo de feitos realizados na América portuguesa. O novo vigário do Grão-Pará foi habilitado em 1747 como comissário do Santo Ofício em São Paulo, enquanto atuava como provisor arcepreste e vigário geral. Em seguida, foi para a diocese de Mariana, onde exerceu como arcediogo e vigário geral. Desentendimentos com o bispado de São Paulo e de Mariana o levaram de volta para Lisboa em 1752. Em Portugal, Abranches atuou no Tribunal de Coimbra e como inquisidor no Tribunal de Évora; em 1763, foi nomeado como visitador do Santo Ofício do Estado do Grão-Pará e Maranhão (LAPA, 1978, p.42-46).

D. José I nomeia Abranches como visitador e o envia, de acordo com suas palavras, para remediar as pessoas instruídas com falsas doutrinas. Porém as motivações desta visita são amplamente questionadas, de acordo com Yllan de Mattos:

Abranches era, nesse sentido, um “privilegiado instrumento de conhecimento” que o governo metropolitano necessitava para aquela região, após o “mau exemplo” dos missionários inacianos e as

“indisposições” com frei João de São José Queirós. A continuidade da administração eclesiástica, nos projetos pombalinos, fazia-se, de fato – como percebeu Francisco Xavier de Mendonça Furtado –, pelo agente de letras e também de experiência no ultramar. Giraldo José de Abranches combinava todos esses requisitos: homem de “letras”, “virtudes” e “experiências coloniais” (MATTOS, 2020, p.321).

O cargo de vigário capitular deveria ser temporário, mas não foi o caso para Abranches. O novo visitador e vigário capitular fez questão de restabelecer as relações do bispado com o projeto pombalino, que haviam sido rompidas durante o período de Queirós, enquanto exercia seu cargo de visitador do Santo Ofício. A indicação de Abranches partiu diretamente de Mendonça Furtado, o ex-governador do Grão-Pará e irmão de Pombal, pois ele tinha interesse em restabelecer a relação de cooperação entre governador e bispo, relação esta que já havia experimentado com Miguel de Bulhões. Como já abordado anteriormente, uma boa relação entre os dois poderes era fundamental para a governabilidade do território, a manutenção do Diretório dos Índios, a efetivação do Tratado de Madrid e, principalmente, a realização do projeto pombalino (MATTOS, 2020, p.321-326).

O novo visitador chega à capital do Grão-Pará, a cidade de Belém, com amplos poderes de inquirir contra todas as pessoas, independentemente do gênero, nacionalidade, e mesmo que estivessem mortas ou vivas. As questões investigadas pelo Santo Ofício eram principalmente casos de heresia, apostasia e pecados nefandos, podendo receber denúncias e confissões e até prender e sentenciar os envolvidos. A nomeação dos auxiliares do Santo Ofício passou a ser feita após a instalação de Abranches no Hospício de São Boaventura, onde os funcionários do visitador prestaram seus juramentos e compromissos com a Visitação. O notário eleito foi o Padre Ignácio José Pastana e o meirinho Sebastião Vieira dos Santos. Com todos os funcionários já juramentados, Abranches se apresentou ao Senado da Câmara de Belém em 20 de setembro de 1763, onde o juiz de fora afirmou que a visitação já estava pronta e emparelhada para ser iniciada (LAPA, 1978, p.48-50).

Em 25 de setembro de 1763, foi publicado o Auto dos Editos da Fé e da Graça, concedidos pelo rei de Portugal, onde perdoava a confiscação de bens a todos que confessassem suas culpas pertencentes ao Santo Ofício dentro do prazo concedido. Neste dia, houve a procissão solene que saiu da Igreja dos

Religiosos de Nossa Senhora das Mercês. Estavam presentes o cabido, o vigário-geral, os párocos, os coadjutores, o clero, as irmandades, as confrarias da cidade, o governador, o juiz de fora, a câmara e militares, todos desfilando assistidos por uma grande parcela dos cidadãos comuns de Belém. Nesta procissão, o visitador era acompanhado pelos delegados do Santo Ofício, gerando na população o temor de uma nova visita. O fim da procissão se deu em uma missa, onde os membros da administração do Grão-Pará juravam perante a Santa Igreja que estavam prontos e aparelhados para defender a Santa Fé Católica Romana e dar a vida se necessário (LAPA, 1978, p.52).

Terminadas as solenidades, a Visitação já estava em condições de iniciar seus trabalhos, inquirindo os moradores de Belém dentro do Tempo da Graça, onde trinta dias foram concedidos; neste meio tempo, a população poderia confessar ou denunciar suas culpas sem temer a tomada de bens. Considerando a instalação da mesa na cidade de Belém, aqueles que moravam em outras regiões do Grão-Pará deveriam ir até o visitador para confessar suas culpas; sendo assim, os cidadãos deveriam aproveitar seus trinta dias de misericórdia. E foi o que fizeram; já no dia 26 de setembro de 1763, houve a primeira apresentação à mesa de visita, de onde se seguiram várias durante o período da Graça (LAPA, 1978, p.53).

Instaladas com toda a pompa, as procissões e missas foram responsáveis por demonstrar o poder de uma instituição que, neste momento do século XVIII, era considerada enfraquecida em Portugal. A última visita realizada na América portuguesa havia ocorrido há mais de 100 anos, em regiões distantes do Norte, o que nos mostra cada vez mais a especificidade da visita ao Grão-Pará. Francisco Bethencourt destaca a particularidade de uma visita ocorrida fora dos anos de 1542 e 1637. Segundo o autor, "a única visita fora desse período é realizada no Grão-Pará, Brasil, entre 1763 e 1769 (uma visita excepcional sob todos os pontos de vista)" (BETHENCOURT, 2000, p.215).

As transformações no Santo Ofício português ao longo dos anos são notáveis e é de suma importância destacá-las antes de formar um entendimento mais amplo sobre as pessoas e crenças da colônia. Com isso, pretendemos ressaltar que, apesar de a instituição seguir em funcionamento desde 1536, o

passar dos anos trouxe alterações que influenciaram diretamente na política e economia da colônia, como evidenciado pelo interesse político demonstrado pelo Grão-Pará, expresso na forma de visitação inquisitorial.

### **1.3 As excepcionalidades da última visitação**

Diversas são as excepcionalidades da última visitação ao Grão-Pará, elencando-as podemos notar: o fato de ter ocorrido no século XVIII, um período de ascensão do iluminismo onde instituições como a inquisição vinham sendo questionadas em toda a Europa, inclusive em Portugal; o seu período de duração em comparação com as outras visitas ocorridas na América portuguesa<sup>10</sup>, a visitação ao Grão-Pará foi de 1763 até 1769, seis anos ao todo; por fim, o fato de que Abranches dispunha de dois cargos, era visitador do Santo Ofício, mas também era o vigário capitular, atuando na administração do bispado da região. Todos estes fatos somados configuravam uma visitação intrigante, que gera questionamentos acerca de suas motivações, destrincharemos aqui algumas ideias que podem formar as justificativas para a realização da última visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão.

Para entender como essa visitação se diferencia, é necessário, primeiramente, compreender qual seria a função de uma visitação inquisitorial. As visitas funcionam como um instrumento de acumulação de um capital de informações que desencadeiam nas primeiras perseguições, estabelecendo a imagem simbólica de um novo poder. Essa prática foi ampliada nas colônias do império, principalmente no caso da América portuguesa, e contribuiu para enraizar o sistema central de valores, mediante a difusão de crenças e por meio do castigo dos transgressores, além de contribuir também para os jogos de poder no âmbito local. As cerimônias realizadas desempenhavam um papel preciso na mentalidade dos colonos, gerando um temor que os levava a confessarem e denunciarem suas faltas para com a fé (BETHENCOURT, 2000, p.217).

---

<sup>10</sup> A primeira visitação do Santo Ofício foi realizada nas regiões da Bahia e Pernambuco entre 1591-1595; a segunda visitação também realizada na Bahia entre 1618-1620 e a terceira visitação feita as capitânicas do sul entre 1627-1628, todas com no máximo três anos de duração.

Historiadores como Yllan de Mattos<sup>11</sup> e Juliana da Mata Cunha<sup>12</sup> relacionam o envio de Giraldo José de Abranches como visitador e vigário capitular com os interesses do reino português, onde o mesmo era subordinado aos interesses da coroa. Adotaremos aqui esta visão e nos debruçaremos sobre ela a fim de entender as relações entre a atuação de Abranches durante a visitação do Santo Ofício ao Grão Pará e a efetivação dos interesses da coroa portuguesa na região norte da colônia.

No olhar de Sônia Siqueira, a visitação inquisitorial atuava como:

Uma inspeção periódica, que, por determinação do Conselho Geral do Santo Ofício, realizava um delegado seu para inquirir do estado das consciências em relação à pureza da fé e dos costumes. Uma patrulha de vigilância. Oferecia misericórdia aos confitentes, e, ao mesmo tempo, sob ameaça, incitava os denunciadores. Um levantamento geral do momento dos espíritos. Uma operação de coleta de material para alimentação da máquina da justiça do Santo Ofício (SIQUEIRA, 1978, p.183).

Ao observarmos o livro da visitação, fato que analisamos detalhadamente no segundo capítulo. Para Yllan de Mattos, o baixo número de confissões e denúncias apresentadas são justificadas pelo foco na administração eclesiástica por parte de Abranches, para o autor “não se esqueceu do Santo Ofício, mas é manifesto que se deteve amplamente dos assuntos d’el-rei. Talvez isso explique o número parco de processos, apresentações e denúncias à mesa” (MATTOS, 2012, p.143).

Durante o século XVIII, a Inquisição portuguesa estava enfraquecida e totalmente subordinada ao Estado, podendo ser utilizada pela coroa portuguesa para concretizar um projeto civilizador para o Grão-Pará. Já apontamos acima o interesse do reino na região norte, tanto na efetivação do Tratado de Madrid, no cumprimento do Regimento dos Índios com o objetivo de tornar os indígenas vassallos do rei, quanto nos interesses econômicos com a Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará. Os planos para esta região eram grandiosos e fiscalizar sua efetivação seria uma tarefa difícil, necessitando de

---

<sup>11</sup> MATTOS, Yllan de. A última Inquisição: os meios de funcionamento do Santo Ofício no Grão Pará pombalino (1750-1774). Jundiá, Paco Editorial: 2012.

<sup>12</sup> CUNHA, Juliana da Mata. Vicissitudes de um servidor do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará (1763-1772). Monografia de graduação, sob orientação de Rafael Ivan Chambouleyron. Belém: UFPA, 2001.

pessoas de sua confiança. Inicialmente, Mendonça Furtado foi designado como governador ao lado do bispo Bulhões, em seguida, o bispo Queirós, que não serviu aos interesses e não cooperou com a coroa, foi desterrado e substituído. Neste contexto, está inserida uma visitação inquisitorial, com um visitador indicado por Mendonça Furtado, um visitador que também era vigário e mantinha contato direto com o reino, podendo atuar como fiscal da efetivação dos projetos do reino na região do Grão-Pará e que esteve lá durante seis anos.

Outras hipóteses além dos objetivos políticos pombalinos foram levantadas como explicação, porém mostram-se frágeis para justificar a presença inquisitorial. Uma delas envolve a manutenção da fé enquanto verifica os resquícios da presença jesuítica na colônia, o que em si seria de difícil validação, já que havia passado anos desde a expulsão dos jesuítas e nada indicava a possibilidade de uma presença clandestina que justificasse uma visita do Santo Ofício. Quando consideramos a manutenção da fé e a vigilância das práticas religiosas, por que uma colônia que realiza visitas pastorais com frequência demonstraria tanta preocupação com a manutenção da fé sem que um problema de ordem religiosa maior tivesse sido detectado nas visitas? Ao percebermos que a instituição inquisitorial estava sob controle do reino português, tais hipóteses se enfraquecem, sendo que a maior justificativa para a realização de uma nova visita está diretamente relacionada aos interesses políticos pombalinos.

É inegável que esta visitação possui um caráter político, onde o visitador e bispo estavam subordinados ao reino e se esforçavam para não contrariá-lo. Isso não significa que a visitação não tenha cumprido sua função padrão de vigiar os costumes e punir as heresias; ao mesmo tempo em que sofria influências pombalinas, a visitação monitorava os delitos, principalmente aqueles relacionados às práticas mágico-religiosas, como veremos nos próximos capítulos. A visitação despertava nos colonos um sentimento de desconfiança, atuando como uma pedagogia disciplinadora; sabendo que estavam sendo observados, adotavam as práticas corretas ou aprendiam a ocultá-las melhor dos olhos inquisitoriais. Além disso, a visitação era uma ferramenta importante para a vigilância das extensões do território colonial, permitindo conhecer suas riquezas, suas pessoas e seus pecados.

Dessa forma, não nos cabe analisar esta visitação como uma incoerência do século XVIII ou um rompimento de Pombal com as ideias iluministas, tal ideia nos aprisiona em uma lógica teleológica. Para tal, concordamos com Yllan de Mattos quando afirma que:

Ao pensarem as reformas pombalinas de maneira essencialmente progressistas – quando não iluministas! – e relacioná-las com o fim das visitas inquisitoriais, estes historiadores, além de pensarem a História como evolutiva, encarceram-na teleologicamente. Sua argumentação só ganha relevo, se pensarmos Pombal como um iluminista e, em regra, a reforma pombalina foi menos abstrata e mais pragmática (MATTOS, 2012, p.142).

Em vista disso, para se formar uma explicação para a última visitação devemos considerar que:

Uma explicação da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará deve relacionar-se à subserviência do Tribunal (ou pelo menos do visitador) ao projeto civilizador pombalino, pois era a Inquisição, como se sabe, instrumento por excelência de normatização da fé e dos costumes. Ao mesmo tempo, coube-lhe o papel de auxiliar a administração pombalina na tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará (MATTOS, 2012, p.143).

As inegáveis excepcionalidades envoltas na última visitação nos levam a refletir a partir de seus diversos aspectos. Se, por um lado, demonstrou os interesses políticos pombalinos em relação ao território colonial, como a defesa das possessões de terra, a garantia do comércio das drogas do sertão e a instituição de um projeto de civilização dos povos indígenas, por outro lado, foi responsável por expor os costumes e crenças dos colonos do Norte.

## CAPÍTULO II

### CONFISSÕES E DENÚNCIAS CONTIDAS NO LIVRO DA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO AO ESTADO DO GRÃO-PARÁ 1763-1769: UMA ANÁLISE QUANTITATIVA

Neste capítulo, realizaremos uma análise quantitativa dos dados coletados em nossa fonte acima exposta. Para Lakatos e Marconi (2011), a pesquisa quantitativa deve abordar três características: “objetividade, sistematização e quantificação dos conceitos. [...] Na análise do conteúdo quantitativo, a ênfase deve recair na quantificação de seus ingredientes, da aparição no texto de certas palavras, expressões, frases, temas, etc.” (LAKATOS; MARCONI, 2011, p.286).

Nosso enfoque no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769* é direcionado para observar e focalizar a incidência e predominância das confissões e denúncias de práticas mágico-religiosas, e a partir dos dados apresentados, refletir sobre seus possíveis significados. Para compilar os dados de pesquisa, realizamos uma análise de todas as confissões e denúncias contidas no livro da visitação e apresentadas à mesa da visitação, delas extraímos as seguintes informações: nome e idade; data; descrição da transgressão; confissão ou denúncia; qualificação do confitente/denunciado; recorrência do confitente/denunciado na mesa; palavra-chave que define a transgressão. A partir dessa sistematização de dados em forma de tabela, foi possível criar os gráficos que serão apresentados aqui.

A pesquisa quantitativa é caracterizada por rigor matemático e precisão, servindo para mitigar a interferência da subjetividade do pesquisador, mas pode gerar uma sensação de confiança excessiva nos dados (LAKATOS; MARCONI, 2011, p.288). Dessa forma, propusemos o uso da quantificação das confissões e denúncias para perceber discrepâncias no número de ocorrências de práticas mágico-religiosas em relação a outras transgressões. Apesar da prevalência dessa temática, isso não implica em maior importância em relação às outras. As práticas mágico-religiosas são destacadas aqui por serem o foco desta pesquisa.



O *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*, transcrito e publicado por Amaral Lapa contém 278 páginas e reúne três capítulos de introdução a temática, escritos pelo autor, e é seguido pela transcrição das confissões e denúncias relatadas ao inquisidor. Ao longo dos seis anos de funcionamento do tribunal instalado em Belém, o inquisidor realizou audiências e sindicâncias. O livro apresenta 46 registros, sendo 19 confissões e 27 denúncias, 21 dessas relatando casos de práticas mágico-religiosas e feitiçarias, 6 casos de blasfêmia, 9 de curandeirismo, 4 de sodomia, 5 de bigamia e 2 de heresia<sup>13</sup>. Ao longo deste capítulo iremos tornar estes números visíveis a partir de gráficos, para pôr fim refletir sobre o que estes dados nos revelam sobre a região do Grão-Pará.

Para nosso entendimento, os casos de curandeirismo se enquadram dentro das práticas mágico-religiosas, apesar de Amaral Lapa não o considerar em sua obra. O autor também utiliza a categoria heresia para enquadrar algumas das práticas, aqui, consideramos como heresia a prática de uma religião contrária ao catolicismo, como o luteranismo. Para tal, nossos gráficos irão apresentar os números de confissões de curandeirismo juntamente com as práticas mágico-religiosas.

## **2.1 As práticas mágico-religiosas**

De antemão, é necessário explicitar o que são as práticas mágico-religiosas e os critérios utilizados nesta pesquisa para qualificar uma confissão ou denúncia como prática mágico-religiosa. Ao analisarmos o *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*, consideramos como práticas mágico-religiosas as confissões e denúncias que envolviam: uso de orações e rituais para conseguir mulheres, obediência, reconciliação, dinheiro, curas, adivinhações, ritos com balaio e maracá e maldições.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Estes números e classificações foram apresentados por Amaral Lapa. In: LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978. P.32.

<sup>14</sup> Existe um debate na historiografia acerca das diferenças entre magia, feitiçaria e práticas mágicas, neste trabalho encararemos o uso do místico para resolução, cura ou maldição como práticas mágico-religiosas. Em uma visita pastoral realizada ao Estado do Mato Grosso pelo visitador Bruno Pinna em 1785 é feita uma diferenciação entre práticas mágicas e feitiçaria, considerando que a primeira visa a obtenção de saúde ou adivinhações e a segunda se relaciona

Neste contexto, reconhecemos a relevância de abordar as práticas mágico-religiosas não apenas como consequências de outros aspectos sociais, econômicos ou políticos, mas sim como expressões que as sociedades da época consideravam reais. Portanto, é essencial examiná-las levando em conta essa convicção existente (CLARK, 2006, p.29).

A presença das mais variadas práticas mágico-religiosas na colônia reflete uma religiosidade popular crescente na colônia, um espaço marcado pelo convívio de diversas culturas que se mesclaram formando um hibridismo. Uma colônia escravista estaria fadada ao hibridismo religioso, as práticas dos escravizados se fundiram entre o catolicismo e os ritos das religiões africanas. E havia também a presença dominante dos indígenas, que ao serem evangelizados amalgamaram suas tradições ao catolicismo. E assim se encontrava a América portuguesa durante a última visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, mestiços de branco, índios e negros vivendo em sua própria sociabilidade pautada em uma religiosidade popular, mestiça<sup>15</sup> e sincrética (SOUZA, 2009, p.87-95).

---

aos feitiços para o mal. Para mais ver: Devassa da Visita Geral da Comarca Eclesiástica de Cuiabá. Visitador Bruno Pinna. Série Visitas Pastorais, notação VP3. (Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro). Transcrição datilografada. 1785.

Para o historiador Marcus Vinicius uma delimitação a respeito dos conceitos de Magia e Feitiçaria deve ser acompanhada do entendimento de que tal construção não pode ser definida a priori, onde as fontes seriam apenas itens que corroborariam com tais delimitações. Ver em: Reis, Marcus Vinicius. "O processo inquisitorial de Felícia Tourinho: a religiosidade colonial no século XVI entre magias e feitiçarias." *Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais-Salvador* (2011).

<sup>15</sup> Nosso entendimento de mestiçagem nesta pesquisa segue os pressupostos discutidos por Serge Gruzinski, onde diante de um processo de ocidentalização ocorrido nas colônias, no qual os nativos foram diretamente atingidos, se produziu uma mestiçagem não apenas biológica, mas também cultural, depreendida como "um esforço de recomposição de um universo desagregado e como um arranjo local dos novos quadros impostos pelos conquistadores" (GRUZINSKI, 2001, p.110).

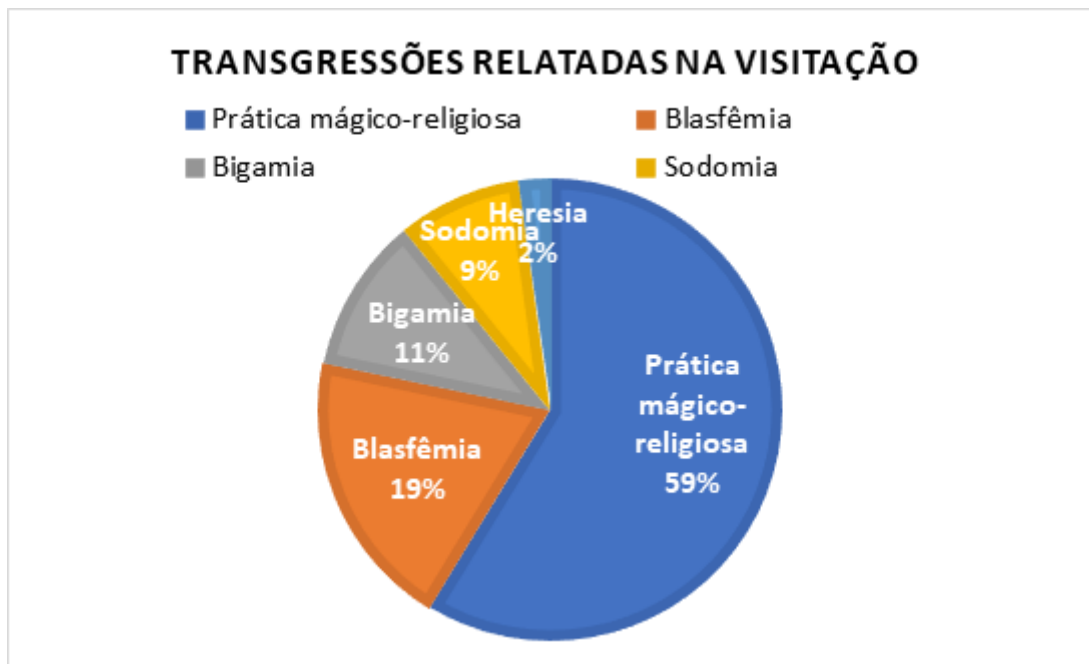


Gráfico 1: Transgressões relatadas na visitação. Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978. Autor: Julia Piovesan Pereira.

Ao analisarmos os dados, foram registradas quarenta e seis confissões e denúncias no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769. Utilizando os critérios já mencionados para categorizar as práticas mágico-religiosas, constatamos que estas representaram a maioria, totalizando vinte e sete aparições no livro da visitação, correspondendo a 59%. No entanto, outras transgressões também foram identificadas, embora em menor número. A segunda transgressão mais comum foram os casos de blasfêmia, que incluíam renegações à Santíssima Trindade, insultos à fé católica e zombarias com imagens e crucifixos. Houve nove confissões/denúncias relacionadas à blasfêmia, representando 19% do total. Os casos de bigamia representaram a terceira maior parcela, com cinco ocorrências registradas perante a mesa inquisitorial, equivalendo a 11%. Em relação à sodomia, foram consideradas as confissões e denúncias que envolviam penetração com ou sem ejaculação, totalizando quatro casos, ou seja, 9%. Por fim, um caso de heresia foi registrado, onde o denunciado foi acusado de ser luterano, representando 2% do total de confissões e denúncias apresentadas ao Santo Ofício.

Com esse detalhamento, pretendemos destacar que a visitação ao Grão-Pará representa uma diferença em relação às outras que ocorreram na colônia: o aumento nos casos de práticas mágico-religiosas. Uma colônia que antes se

interessava em perseguir práticas judaicas e criptojudaísmo passou por uma visitação de seis anos sem registrar nenhuma confissão ou denúncia relacionada a essa temática. A isso, relacionamos o fato de que a segunda metade do século XVIII assistia ao auge da política pombalina, a qual descrevemos mais detalhadamente no primeiro capítulo, momento em que a perseguição aos cristãos-novos já havia deixado de ser uma questão para o Santo Ofício português. Além disso, a Inquisição portuguesa passava por uma troca de regimentos, o Regimento de 1640 estava sendo substituído pelo conhecido como Regimento Pombalino de 1774, que apesar de posterior à visitação ao Grão-Pará, já refletia as alterações da política pombalina, como, por exemplo, a clara posição antijesuíta. O tratamento em relação aos judeus deixa de ser enfático e explícito, e não há uso da violência como meio de coerção (MENDES, 2011, p.64-66).

Asseverando a despreocupação do Santo Ofício português com os casos de judaísmo durante a visitação ao Grão-Pará, Yllan de Mattos (2012) explica que “mesmo ocorrendo antes da que abole a distinção entre cristãos-novos e velhos (1773), as denúncias e confissões apresentadas à mesa da visitação deflagram quase nenhuma preocupação com a definição de quem é cristão-velho ou cristão-novo” (MATTOS, 2012, p.161).

Desde a fundação do Santo Ofício português, o cristão-novo foi o principal inimigo a se combater, foi o mais perseguido e o que mais sofreu com a ação inquisitorial. Nas capitanias do sul, os cristãos-novos representaram 88% do total de processados durante a atuação da Inquisição na colônia entre o século XVI e XVIII, sendo assim inegável o seu protagonismo nas ações persecutórias (GORENSTEIN, 2005, p.111).

Tais fatos são importantes para notarmos que o determinante para a alteração do escopo inquisitorial na visitação ao Grão-Pará foi Pombal, que apesar de não ter colocado o *Regimento de 1774* em vigor oficialmente durante a visitação, ela estava em vigência apenas pelo fato de Pombal estar no comando. O novo regimento pretendia se desvincular das motivações eclesiásticas e se tornar um instrumento do Estado, o tribunal passa a ser uma instituição política, sujeita a uma justiça secularizada. Para Mendes:

Esta higienização no Tribunal do Santo Ofício não exclui os assuntos de ordem religiosa. O referido Tribunal continua a tratar de assuntos de cunho religioso, como por exemplo, as questões das heresias, das blasfêmias contra os símbolos e verdades básicas da igreja cristã, incluindo as imagens. Também continua a tratar dos feiticeiros, dos sortilégos, dos adivinhos e dos astrólogos, em defesa de uma conduta boa e sã à luz da teologia católica. Trata dos apóstatas que se apartam da fé cristã, passando à seita de Mafoma ou dos acusados de práticas judaicas. Portanto, a sua secularização não parece ser demasiadamente secular. Ele continua ser um Tribunal do Santo Ofício com a finalidade de zelar e preservar a fé cristã em todo reino. Porém, agora como um tribunal régio (MENDES, 2011, p.65).

As reformas pombalinas, realizadas por Sebastião José de Carvalho e Melo a partir de 1750, durante o reinado de D. José I, buscavam modernizar e secularizar as instituições públicas, sociais, culturais e religiosas de Portugal e suas colônias. O objetivo era superar o que se considerava, na época, um atraso português em relação às nações do norte da Europa. O dirigismo propunha reformas de cima para baixo, mantendo órgãos de censura e a Inquisição para promover uma sociedade mais alinhada aos ideais iluministas. O Regimento da Inquisição de 1774 exemplifica essa abordagem, modernizando as punições e categorias penais, mas mantendo um ideal de pureza de fé em oposição à irreligião e libertinagem, bem como a práticas supersticiosas. O projeto político-religioso regalista, aliado a um ideal de fé regulada pelo racionalismo iluminista, visava consolidar o controle estatal sobre as influências externas, incluindo a Santa Sé, e disputar o domínio religioso com setores do clero regular e secular. Nesse contexto de reformas, o novo regimento da Inquisição adotou uma abordagem mais secularizada, evidenciada nas mudanças nas tipologias de crime e punição, além de diálogos com os debates iluministas sobre esses temas (ROCHA, 2017, p.199-209).

É possível notar a secularização inquisitorial no título XI sobre feitiçaria presente no Regimento de 1774, onde há a tentativa de racionalizar a teologia católica, afirmando que não há possibilidade de um pacto ou curas com ervas de acordo com a fé católica já que não existem provas:

Porquanto o argumento Teológico de que pode haver alguns casos, nos quais os referidos Espíritos diabólicos que nada podem por si mesmos, possam atormentar as criaturas humanas se Deus lhes permitir, não tem aplicação ao foro dessa legislação. [...] porque quem tal cresse incorreria em absurdos tais como seriam, um o de querer dar ao demônio os atributos que só pertencem ao Deus de Jacob; outro o de confundir os milagres da Onipotência Divina com as operações do Inferno; outro o de supor, com ofensa da Divina bondade, que esta

poderia permitir a uma vil feiticeira, ou infame Astrólogo, que com figuras de tintas ou de carvão; com cozimentos de ervas; com blasfêmias, e outras semelhantes superstições; pudessem privar as gentes da fazenda, da saúde, e até da mesma vida: [...] Porquanto a tudo o referido acresce ter-se claramente visto, que de nenhum dos dois pactos a que se atribuem aqueles poderes houve até o dia de hoje prova alguma (SIQUEIRA, 1996, p.949-952).

O pensamento iluminista português é refletido no novo regimento em todos os aspectos, em uma análise sobre as formas com que as confissões e denúncias eram captadas, afirma-se que:

Sem se ter feito a devida reflexão, que não podem acreditar-se declarações vagas, e feitas pela consternação em que o mesmo S. Ofício tinha posto os Réus, com a negação dos nomes das pessoas que os acusaram, e que assim, consternados, o medo da morte lhes fazia fingir declarações que nunca houve (SIQUEIRA, 1996, p.914).

Por fim, no que diz respeito ao novo regimento, entende-se que o Regimento da Inquisição de Portugal de 1774 pode ser compreendido como parte de uma série de iniciativas promovidas pela Coroa, alinhadas com a vertente católica do Iluminismo e como elemento crucial do dirigismo cultural na época das reformas. Este documento reflete uma percepção difundida na cultura letrada portuguesa e luso-brasileira do século XVIII, que reconhecia a necessidade de superar o atraso em relação às outras nações europeias. A elite ilustrada, ocupando posições-chave como a Inquisição e os órgãos de censura, buscava influenciar o monarca como conselheiros "ilustrados", substituindo os "aduladores" associados a setores tradicionais da nobreza e do clero, especialmente os jesuítas. Esse processo faz parte do desenvolvimento da secularização nos contextos português e luso-brasileiro, marcado por redefinições e intensas disputas pelo papel do religioso durante o período das Luzes (ROCHA, 2017, p.216).

Com as políticas de Pombal, o judaísmo ficou em segundo plano, e um costume já existente e muito comum na colônia pôde ganhar protagonismo: as práticas mágico-religiosas. A mestiçagem cultural já era um fato preexistente na colônia; os ritos de cura, as magias, as orações envolvendo santos católicos e danças já faziam parte importante da sociabilidade colonial, que, mesmo sendo alvo da Inquisição, não consistiam em um foco persecutório de grande relevância, como era o caso das práticas judaicas. O desaparecimento das confissões e denúncias de criptojudaísmo na visitação ao Grão-Pará abriu

espaço para a face conhecida, mas recôndita, de uma colônia mestiça, sincrética e híbrida, se sobressair. Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2013) afirmam que “as formas heterodoxas de religiosidade popular permaneceram na mira do Santo Ofício, permitindo descobrir situações reveladoras da extrema plasticidade e riqueza que o cristianismo podia assumir entre os mais humildes” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.369).

A aparição de práticas mágico-religiosas não é uma exclusividade do da América portuguesa, já que diversas pesquisas mostram a presença das mesmas em Portugal. Historiadores como José Pedro Paiva<sup>16</sup> e Francisco Bethencourt<sup>17</sup> trabalharam com casos de feitiçaria em Portugal, tais estudos nos demonstram a presença de práticas mágico-religiosas ligadas a um catolicismo popular. No entanto, na colônia tais práticas adquirem maior vulto e se distinguem de Portugal em razão da mestiçagem cultural, logo apresentam elementos da cultura nativa africana e indígena e práticas trazidas de Portugal. Mais à frente abordaremos a relação entre a etnia dos confitentes e a heterodoxia religiosa.

A predominância das práticas mágicas no Grão-Pará nos mostra a aceitação social de tais práticas, pois de acordo com o antropólogo Marcel Mauss, uma prática só pode ser considerada mágica se houver grande aceite. De acordo com Mauss:

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamos ritos mágicos. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos. Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em cuja eficácia todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas (MAUSS, 2000, p.55-56).

---

<sup>16</sup> PAIVA, José Pedro. Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Minerva-história, 1992.

\_\_\_\_\_. Bruxaria e superstição num país sem “çaça às bruxas”: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

<sup>17</sup> BETHENCOURT, Francisco. O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Portanto, é oportuno recordar as observações de Lucien Febvre sobre o homem do século XVI, imerso em um ambiente no qual as fronteiras entre o imaginário e o real não eram tão definidas como são hoje em dia. Para esse homem, o conceito do impossível muitas vezes não existia, o que torna incorreto separar a religiosidade das experiências sociais, dado que ambas interagiam constantemente (FEBVRE, 2009, p.2-3).

A religiosidade portuguesa é delineada como sincrética por seu forte apego aos santos, ênfase em procissões e afeição a imagens. O catolicismo europeu, desde o medievo, era impregnado de heresias e paganismos resultantes de uma religiosidade popular, estes reflexos foram trazidos para o Novo Mundo. Criando sua própria personalidade, o catolicismo colonial era popular, praticado por gentios, indígenas e escravos. Emiliano Unzer Macedo explica que:

O catolicismo pressupõe valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas. Apesar de hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para o sincretismo na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras, transcendendo a configuração anterior ao contato. Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto destes não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto aqui se distinguiu do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes (MACEDO, 2008, p.3).

A religiosidade sincrética na colônia dinamizou o catolicismo, havendo uma renovação e adaptabilidade que, de acordo com Macedo (2008), "adquire contornos tropicais peculiares". Tais peculiaridades possibilitaram a ampla gama de práticas mágicas presentes na colônia, mas um determinante é o fato de que os indígenas e escravizados já possuíam suas próprias crenças antes do advento do catolicismo, e para fazer florescer a catequização no país, a Igreja Católica teve de negociar com elementos culturais indígenas. Esta religiosidade popular é refletida no *Gráfico 3* apresentado abaixo, o qual demonstra que as práticas mágicas relatadas na visita do Grão-Pará eram majoritariamente relacionadas a indígenas ou escravos africanos (MACEDO, 2008, p.5). Sobre o catolicismo no Novo Mundo, Macedo conclui que:



A religião católica oficial, romana, de fato, aqui no Brasil, nunca se entranhou no caráter e cultura do gentio brasileiro da exata forma como era estruturada na Europa medieval. O povo moldou e conservou sua espiritualidade própria afluída em cerimônias e festas em determinadas datas do ano, como as festas juninas. A religião no Brasil colonial, pela sua distância da metrópole, permaneceu à parte do controle metropolitano e flexível com relação à miríade de etnias e seus descendentes (MACEDO, 2008, p.15).

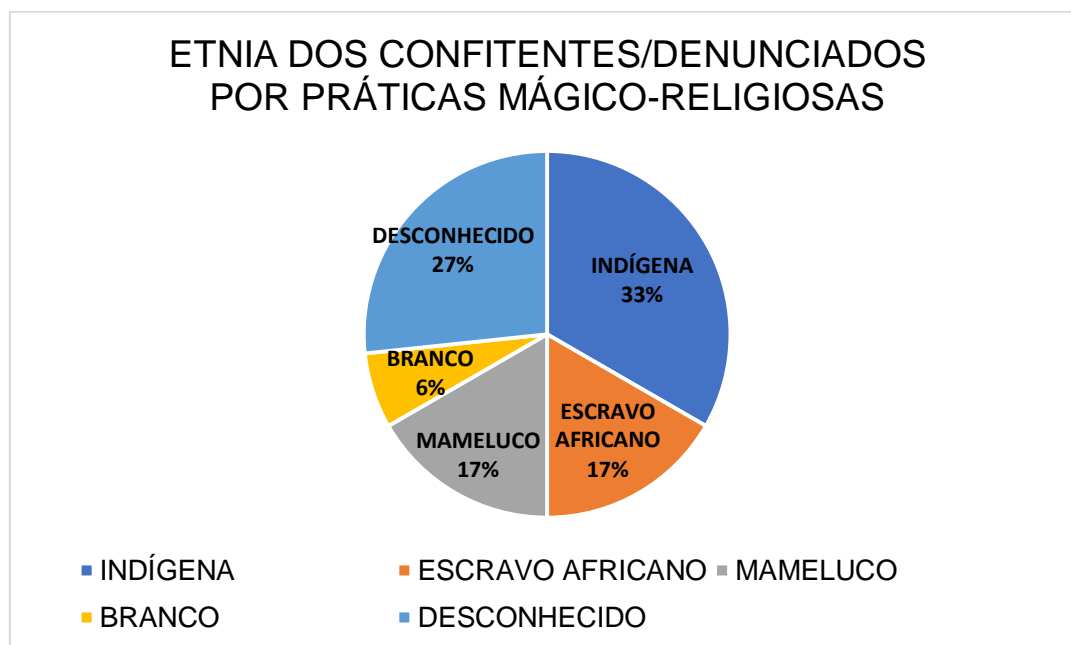


Gráfico 2: Etnia dos confitentes/denunciados por práticas mágico-religiosas. Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978. Autor: Julia Piovesan Pereira.

O gráfico acima apresenta o grupo étnico dos envolvidos nas confissões e denúncias por práticas mágicas na visitação ao Grão-Pará. O maior grupo envolvido são os indígenas totalizando dez, equivalente a 33% das confissões e denúncias. Seguido pelos escravizados, que somam cinco ou 17%. Já os mamelucos, mistura de brancos com indígenas, somam cinco ou 17%. Os brancos mestiços apresentam 2 confissões, sendo 6% e por fim 8 das quais desconhecemos a etnia dos envolvidos, formando 27%.<sup>18</sup>

A região do Grão-Pará, assim como toda a colônia, desfrutava do convívio de diversas etnias, tais como os indígenas, escravizados e brancos mestiços. Tal convívio influenciava diretamente na difusão e existência das diversas práticas mágico-religiosas. As visita es ocorriam nas regiões de maior

<sup>18</sup> Era um padrão nas confissões e denúncias que o escrivão anotasse a etnia de quem estivesse se apresentando ao tribunal. Porém em alguns casos, como foram esses oito contabilizados, o escrivão não fez men o a etnia dos envolvidos.

relevância econômica para a colônia; dessa forma, nota-se que as práticas mágicas se intensificam e ganham complexidade em ligação direta com o desenvolvimento do processo de colonização, produção de riquezas e o aumento no número de escravos africanos. Para Laura de Mello e Souza (2009), "Inquisição e Estado buscavam os elementos da sua seiva no seio da população colonial mestiça, sincreticamente religiosa e indiscutivelmente diferente dos moldes europeus" (SOUZA, 2009, p.290).

Diversas eram as tentativas normalizadoras, catequizantes e inquisitórias, a população colonial parecia precisar de correção, já que suas atitudes eram comumente chamadas de demoníacas. As práticas mágicas estavam constatadas na vida cotidiana, a demonização do homem colonial passa do indígena para o escravo, até atingir toda a população. O Novo Mundo era animalesco, se opunha a tudo que a Europa significava: metrópole, cultura, terra de cristãos. Souza explica que o colono da América portuguesa assumiu diversas faces:

Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética (SOUZA, 2009, p.85).

Quando nos referimos a um hibridismo cultural, uma mestiçagem, ou a práticas sincréticas, tratamos de um longo processo que envolve muito mais do que a religião. As técnicas do Ocidente também foram reproduzidas, este projeto acompanhou a evangelização, já que a cristianização significava importar um modo de vida Ocidental. Os indígenas se utilizaram do mimetismo para se inserir no universo econômico colonial e assimilar as técnicas europeias. Serge Gruzinski afirma que o mimetismo também foi utilizado no culto católico, de acordo com o historiador:

A partir do teatro e da ritualização dramática, a reprodução do imaginário ocidental criou uma nova dimensão para o processo mimético. Os missionários utilizaram o teatro para explicar e difundir o conteúdo da fé cristã. Obras edificantes "representaram", ou seja, mostraram os episódios da história sagrada, das grandes figuras do panteão cristão e da geografia sagrada do Ocidente. Mais uma vez, os índios tiveram nisso uma participação direta. O roteiro do espetáculo era inspirado pelos monges, mas realizado pelos próprios índios (GRUZINSKI, 2001, p.104).

Apesar de a catequização jesuíta ser destinada aos indígenas, a transmissão oral não reconhecia limites na colônia. O pesquisador Benjamin Abdala Junior (2002) ao abordar o hibridismo cultural afirma que “são as culturas populares orais ibéricas que virão a se mesclar com as culturas ameríndias, africanas ou da diáspora africana nas Américas” (ABDALA JUNIOR, 2002, p.17).

Acerca da importância da oralidade na transmissão das práticas mágico-religiosas na colônia, podemos afirmar que a habilidade da escrita representa uma conquista recente para a maioria dos povos indígenas que habitam nosso país. Portadores de um conhecimento ancestral transmitido através dos sons das palavras dos avós, esses povos sempre deram primazia à fala e à oralidade como meio de transmitir a tradição. Isso implica que as novas gerações são compelidas a exercitar a memória, que se torna a guardiã das histórias vividas e criadas (MUNDURUKU, 2018, p.81).

Aos negros escravizados não foi reservado um espaço para catequização; sua instrução religiosa no catolicismo envolveu o ensinamento básico das principais orações e os rudimentos do catecismo. A partir desse convívio, mistura de crenças, culturas e superstições, surge uma nova religiosidade (MACEDO, 2008, p.13).

A instrução religiosa tradicional promovida nas escolas e colégios dos jesuítas era direcionada aos mamelucos e a algumas crianças indígenas. No entanto, os negros eram excluídos desse processo. Desde os primórdios da colonização, observou-se uma clara segregação na catequese oferecida aos indígenas, aos brancos e aos escravos negros. Estes últimos, desde tenra idade, eram objeto de uma evangelização simplificada e urgente, muitas vezes conduzida pelos senhores de engenho, evidentemente voltada para a adaptação à condição de escravidão.

Somente em 1707, por meio das “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, foi estabelecido um novo modelo de catecismo conhecido como “Forma da doutrina cristã”. Esse catecismo tinha a intenção de circular por toda a colônia, e outro, mais conciso, foi especialmente destinado aos negros. Diante desse fato, é possível deduzir as razões para a elaboração tardia desse catecismo, ocorrendo quase dois séculos após o início da colonização e em um

período marcado por diversos conflitos na Colônia, incluindo o levante de Palmares (CASIMIRO; ALMEIDA; SILVEIRA, 2018, p.37).

A visão europeia e a moral cristã foram responsáveis pela baixa compreensão da alteridade ameríndia. Apesar de existir um catolicismo popular na Europa, onde eram realizadas as mesinhas, chás e outras práticas, a população indígena e os escravizados foram classificados como desviantes, inferiores, contra as leis naturais e decadentes em relação ao ocidente. No século XVIII, por exemplo, o padre João Daniel faz um relato sobre os povos indígenas do Norte:

Pelos costumes e teor de vida dos índios do rio máximo Amazonas, se pode já conhecer sua lei: é a de Epicuro, e dos ateus, que só reconhecem, e adoram os seus apetites, a sua vontade, e o seu ventre (...). Só tratam de comer e beber; no demais vida de brutos (DANIEL, 2004, p.321).

Nota-se, a partir do relato do padre Daniel, que as concepções coloniais acerca da ética sexual e da estrutura familiar dos povos indígenas também serviram de base para legitimar a intervenção ativa por parte das esferas política e religiosa em suas estruturas sociais (MOREIRA, 2018, p.32).

As discussões em torno dos conceitos de sincretismo, mestiçagem e hibridismo são extensas e foram utilizadas aqui para nos referirmos a uma ideia semelhante, a de que a convivência de diferentes culturas na colônia possibilitou a formação de crenças e práticas mágico-religiosas. O conceito de sincretismo foi o primeiro utilizado nos estudos sobre religião no Brasil para definir a transculturação a partir da teoria da aculturação<sup>19</sup>, durante toda a segunda metade do século XX os estudiosos das religiões de matriz africana ampliaram o debate sobre o sincretismo para que ele pudesse ter uma perspectiva menos colonial. O uso do termo sincretismo adquire um tom pejorativo, mas que pode ser revertido, já que seu significado não é fixo e seus sentidos são historicamente

---

<sup>19</sup> Desenvolvida pelo antropólogo americano Melville Herskovits na década de 50, onde afirmava que a aculturação resultava de contatos duradouros e contínuos de grupos de culturas diferentes provocando mudanças nos padrões de um grupo ou de ambos. A problemática da teoria é a desconsideração do etnocentrismo e relações de superioridade envolvidos nas relações entre as culturas. Para mais ler: HERSKOVITS, Melville J. Antropologia cultural. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1969.

construídos.<sup>20</sup> O conceito de sincretismo passa a aparecer vinculado a outros termos como hibridismo cultural e mestiçagem, como uma maneira de capturar a dinâmica do processo global atual (FERRETI, 2014, p.16-21).

Independente dos termos utilizados e das críticas tecidas a esses conceitos ao longo da história, estes são utilizados como um aporte teórico para nossas explicações, de acordo com o antropólogo Ulf Hannerz:

Nós mesmos precisamos dessas palavras, e de outras mais, muitas vezes de novas palavras, mais precisas, para traçar o mapa das mudanças e devemos recordar as velhas palavras-chave, e como foram criticadas no passado, para saber de onde viemos e para avaliar até onde fomos (HANNERZ, 1997, p.29).

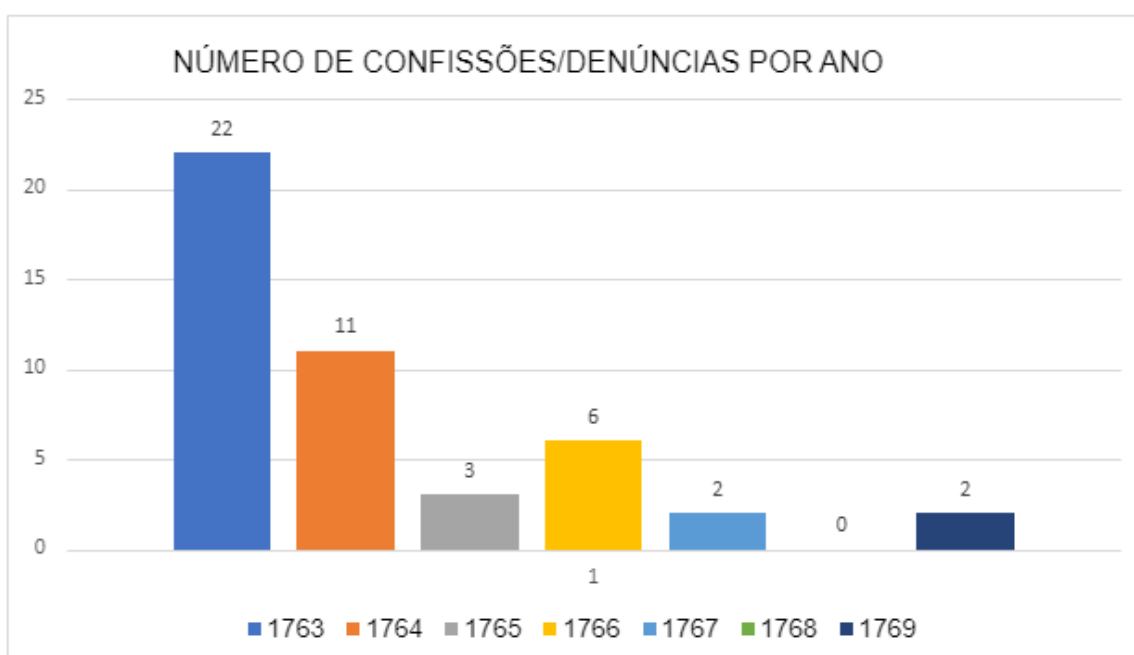


Gráfico 3: Número de confissões/denúncias por ano. Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978. Autor: Julia Piovesan Pereira.

O gráfico acima nos permite retomar a ideia de uma visita repleta de excepcionalidades, principalmente no que tange sua duração de mais de seis anos. Nota-se que o número de confissões e denúncias é pequeno em comparação com sua duração, e com o passar dos anos da visita vai diminuindo. Considerando que as confissões e denúncias são as armas para o funcionamento da visita, o baixo interesse em captá-las nos mostra que talvez este não fosse o grande foco desta visita. O primeiro capítulo aborda

<sup>20</sup> STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (Org.). Syn-cretism/ anti-syncretism: the politics of religious synthesis. London and New York: Routledge, 2005.

a ideia das excepcionalidades e aponta uma possível explicação para este desinteresse na captação de confissões e denúncias, e no foco do trabalho administrativo do Grão-Pará por parte do visitador, que também era vigário.

## 2.2 O Santo Ofício português como instrumento do Estado

Com o foco deslocado das práticas judaizantes, a instituição inquisitorial portuguesa do século XVIII vivia um momento diferente se comparado ao de sua fundação<sup>21</sup>. Agora nas mãos de Pombal, o Santo Ofício era utilizado como um instrumento do Estado para servir aos interesses administrativos. A visitação ao Grão-Pará se insere neste contexto, uma região de importância econômica onde Pombal havia instaurado a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, região para qual havia enviado seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado como governador entre os anos de 1751 e 1759, a necessidade de fazer valer o Tratado de Madri (1750) e garantir a efetivação da expulsão dos jesuítas (1759). Sobre os interesses pombalinos envolvidos na visitação, Marcocci e Paiva abordam que:

A visita respondia ainda ao projeto de aplicar a doutrina pombalina do Diretório e libertar a população local dos resquícios da influência dos jesuítas, de que, entre outros aspectos, fora prova, em 1762, a resseção no Brasil, pelos governadores das capitanias, da sentença inquisitorial proferida contra o padre Gabriel Malagrida no ano anterior (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.406).

Ao considerarmos tais interesses sobre a região do Grão-Pará e compararmos com o número de apresentações à mesa da visitação no Gráfico 3, podemos notar que as intenções da visitação ultrapassavam a manutenção e vigilância da fé dos colonos do norte. Outro fato inédito desta visitação é o próprio inquisidor: Giraldo José de Abranches. Pela primeira vez, o visitador recebe dois cargos, o de visitador e o de vigário capitular, sendo assim responsável pela administração do bispado. Não havia razões de fé para o envio de uma visitação, o criptojudaísmo não era mais uma questão para a coroa portuguesa. Dessa forma, uma visitação inquisitorial no século XVIII parecia quase um absurdo. Por esse motivo, o estudo da última visitação deve estar acompanhado de uma análise historiográfica que aponte as intenções políticas envolvidas no contexto

---

<sup>21</sup> Para tal ver o primeiro capítulo.

pombalino e em sua atuação na região do Grão-Pará. Neste contexto, nota-se que Abranches, o visitador, seria utilizado como um instrumento de conhecimento, já que conhecimento e poder eram questões indissociáveis para o Império português quando se tratava da colônia (MATTOS, 2020, p.319).

Abranches já possuía um passado eclesiástico na colônia. Ele foi enviado para uma região estratégica que já havia passado por conflitos de interesse com o último bispo, João de São José Queirós. Pesquisadores da Inquisição portuguesa concordam que a visitação ao Grão-Pará dizia respeito a uma necessidade de conhecimento das terras e pessoas do norte mais do que respondia a uma demanda de vigilância e repressão dos costumes. No entanto, entendemos aqui que o conhecimento das pessoas do norte também envolvia uma questão religiosa, já que a religião lida diretamente com questões morais, comportamentais, impondo limites, códigos morais, entre outros. Tal vigilância comportamental é vista no Diretório dos Índios, o qual detalharemos no capítulo seguinte, onde tal lei aponta um caráter bárbaro nos indígenas, um comportamento que estava diretamente ligado às suas crenças religiosas. Com isso, pretendemos apontar as distinções da última visitação. O afrouxamento da ação judiciária e a extensa colaboração com o poder político distinguiram a última visitação do Santo Ofício de todas as outras já ocorridas no território colonial (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p.407).

O maior número de confissões e denúncias foi colhido durante o primeiro ano da visitação (1763), especificamente durante o tempo da graça. Após esse período, a atividade como vigário de Abranches passou a se intensificar. O inquisidor e vigário mantinham contato direto com Pombal, apesar de não se conhecerem, o que era de suma importância para a efetivação do projeto pombalino na colônia. Mattos afirma que Abranches deu prioridade à administração do bispado em detrimento dos assuntos da visitação, o que justifica o pequeno número de confissões e denúncias apresentadas no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769, que diminuiu ao longo dos anos da visitação (MATTOS, 2020, p.342). Sobre a sobreposição dos trabalhos como vigário, Mattos explica que:

A correspondência administrativa e o expediente do tribunal enunciaram a inclinação do inquisidor sobre o cotidiano da

administração eclesiástica em prejuízo da própria Inquisição. Dedicou-se fartamente aos assuntos do monarca e de Pombal, sem, contudo, olvidar de todo a lide inquisitorial. Finalmente, serviu ao projeto que teve início com o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado e o bispo Miguel de Bulhões, executando uma diligência eclesiástica interessada na administração do bispado, na evangelização do rebanho e na consolidação deste objetivo. Igualmente, a visitação do Santo Ofício manteve relação visceral com este último e foi, por tudo isso, secundária e subserviente (MATTOS, 2016, p.328-329).

Mesmo com a baixa atividade inquisitorial e a predominância das atividades eclesiásticas, a visitação ao Grão-Pará foi responsável por informar sobre os habitantes da colônia, os detalhes de suas práticas, relatar uma etnografia dos povos indígenas e fornecer um maior conhecimento sobre o Estado do Grão-Pará. Tais dados, além de fornecerem material de estudo sobre a colônia, estão integrados com o projeto pombalino. Apesar de ter agido pouco, a visitação proporcionou uma rede coercitiva de informações que auxiliou na tarefa de conhecer as pessoas e terras do Grão-Pará, trabalho importante no processo de colonização da América Portuguesa (MATTOS, 2016, p.333).

#### **2.4. Confissões e denúncias: as ferramentas do Santo Ofício**

O Santo Ofício detinha meios para despir os colonos e fazê-los revelar seus maiores segredos. Desde sua fundação, a Inquisição redigia manuais e revelava formas de extrair a verdade através do temor. O instrumento da verdade inquisitorial eram as confissões e denúncias, por meio delas o inquisidor especulava, interrogava e amedrontava quem estivesse diante dele para conseguir extrair as práticas que ameaçavam a fé católica. Com a visitação ao Grão-Pará, não foi diferente. Apesar de suas diferenças em relação às outras visitasões, essa tradição inquisitorial foi seguida à risca por Giraldo José de Abranches, o inquisidor. A seguir, abordaremos as confissões e denúncias como ferramentas de extração da verdade para o Santo Ofício e como esse processo funcionou durante a visitação do Grão-Pará.



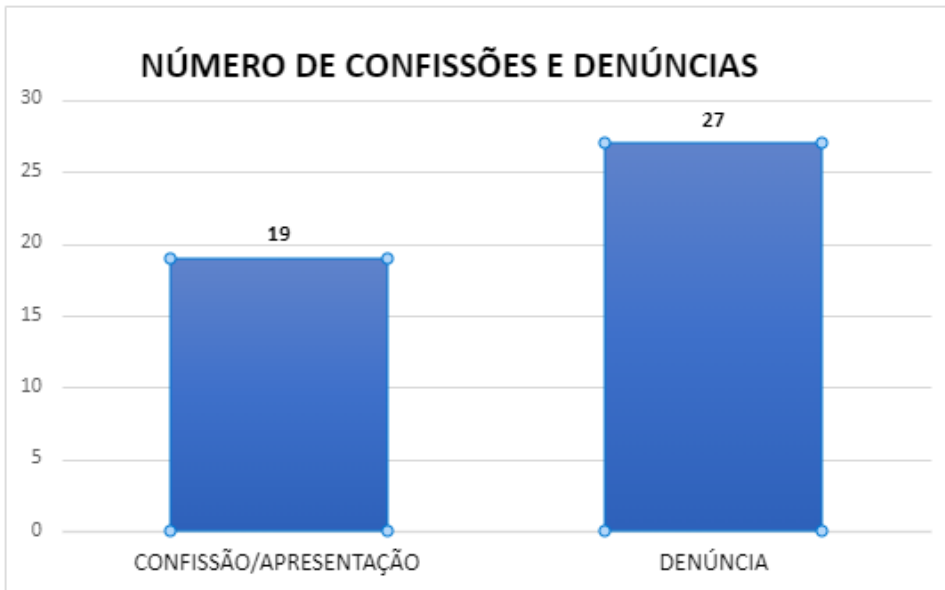


Gráfico 4: Número de confissões e denúncias. Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978. Autor: Julia Piovesan Pereira.

As visitas seguíam um padrão com sua chegada, e o rito inquisitorial era determinado no Manual do Inquisidor. Segundo as diretrizes do Manual dos Inquisidores, a inauguração pública das atividades da Inquisição seguia um protocolo solene. Inicialmente, o procedimento começava com um sermão abrangente no qual o inquisidor, por meio de um discurso, convocava a população a erradicar a heresia. Ao término do sermão, instava-se à denúncia, ameaçando com a excomunhão aqueles que negligenciassem a obrigação de delatar, utilizando, como descrito, uma linguagem direta e acessível. Posteriormente, detalhavam-se minuciosamente e de maneira compreensível as implicações das ameaças proferidas. Em seguida, o inquisidor dava início ao chamado "Tempo de Graça", geralmente estipulado em 30 dias (podendo se estender a 40), durante o qual aqueles que se apresentassem voluntariamente teriam suas penas atenuadas (GODOI, 2012, p.42).

O Gráfico 4 apresenta, a partir do total das quarenta e seis apresentações à mesa do Santo Ofício, quantas foram de confissões espontâneas e quantas foram de denúncias. A organização da máquina inquisitorial na colônia entre os séculos XVI e XVIII foi eficiente e levou à adesão popular pelo medo. Os ritos que antecediam as visitas levavam os indivíduos a se confessar ou denunciar

seus amigos, parentes ou vizinhos. O maior número de denúncias pode ser facilmente justificado pelo medo de ser acusado primeiro, levando assim à denúncia na tentativa de mostrar serviço à Inquisição. Como mencionado anteriormente, o maior número de confissões foi realizado durante o tempo da graça, o que se justifica pela chance de benevolência do Santo Ofício diante dos pecados do confessor (VAINFAS, 2017, p.148).

A confissão era um dos instrumentos de ação do Santo Ofício. De acordo com Sônia Siqueira (1978), "era para o cristão o confessar-se forma de restabelecer o equilíbrio espiritual rompido no momento da falta. Terapêutica de cura das almas, porque válvula de libertação do sentimento de culpa. A confissão ao Santo Ofício devia aliviar as almas escrupulosas" (SIQUEIRA, 1978, p.205).

As delações faziam parte importante do processo inquisitorial, e quanto mais religiosa fosse, mais acurada parecia ser a denúncia. Podendo confessar tudo o que lhe viesse à cabeça, a avaliação sobre a veracidade ficaria a critério do inquisidor, que levaria todas as informações em consideração. Segundo Siqueira (1978), "colaborar na repressão da heresia era zelar pelo bem-estar da comunidade; numa época em que vigorava a crença de que o pecado individual atrairia o castigo do céu sobre a comunidade, muitos teriam sido levados a indiscrições das vidas alheias" (SIQUEIRA, 1978, p.238-239).

Diante das confissões e denúncias, cabia ao inquisidor desempenhar o papel de um médico das almas, diagnosticando as doenças espirituais, prescrevendo os remédios e evitando recaídas. Além de médico, o inquisidor era um juiz; ao conhecer a verdade, ele proferia a sentença, determinava a veracidade e julgava as heresias. O inquisidor estava atento a todos os detalhes; do confessor, ele esperava humildade e simplicidade, pois este se encontrava em uma situação de desvantagem e precisava de perdão (SIQUEIRA, 1978, p.210-211).

O discernimento do inquisidor era de suma importância ao ouvir as denúncias, já que suas motivações poderiam transcender a manutenção da fé católica. Como afirma Ronaldo Vainfas:

Inimizades, pequenas disputas, dívidas, eis algumas razões para várias denúncias feitas ao visitador, que, a bem da verdade, sempre

inquiria os delatores sobre suas relações com os acusados. Embora incitasse desavenças na comunidade, a Inquisição desejava acusações verdadeiras e fundamentadas, ainda que “no ouvir dizer”, e não rixas de vizinhos. Mercadores, lavradores e senhores costumavam, assim, acusar-se com alguma frequência, menos por motivos de fé ou moral do que por atraso de pagamentos e coisas do gênero (VAINFAS, 2017, p.150).

Muitas vezes motivadas pelo ódio, as delações poderiam ser incitadas por ciúmes dos homens e mulheres, perdas na vida material, maus-tratos na vida amorosa ou simples vinganças. Apesar de formarem uma sociabilidade própria na colônia, a visitação estimulava o medo nos colonos, que poderiam denunciar até mesmo seus entes queridos se acreditassem que isso poderia salvá-los das mãos do inquisidor. A visitação do Santo Ofício estimulava os mecanismos de defesa, minava solidariedades, rompia laços de vizinhança, afetos, paixões, despertava rancores, reavivava inimizades e aguçava os antigos preconceitos morais (VAINFAS, 2017, p.147).

As práticas mágico-religiosas na colônia do Grão-Pará refletiam a interação entre diferentes culturas de várias maneiras. Primeiramente, essas práticas frequentemente combinavam elementos do catolicismo com tradições indígenas e africanas, demonstrando uma síntese cultural única. Por exemplo, a invocação de santos católicos juntamente com rituais de cura indígenas ou a incorporação de símbolos e rituais africanos nas práticas de feitiçaria eram comuns.

Além disso, a presença de praticantes de diferentes origens étnicas e culturais nas comunidades do Grão-Pará permitiu a troca de conhecimentos e crenças entre esses grupos. Isso levou a uma diversidade de práticas e crenças mágico-religiosas, cada uma influenciada pelas tradições e experiências culturais dos diferentes grupos presentes na região.

A quantificação das informações contidas no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769 nos permite um olhar mais atento aos dados, facilitando uma análise detalhada dos fatos. Antes de darmos voz aos colonos do norte e suas trajetórias, foi necessária a construção de gráficos que dessem visão aos leitores desta dissertação. Assim, é possível formar uma compreensão da religiosidade popular crescente, uma hibridização da cultura, a forte presença indígena, a mudança no foco inquisitorial, que antes

era predominantemente voltado ao criptojudaísmo, e outras considerações factíveis. Com isso, formamos a trama da história não de uma instituição portuguesa, mas de uma colônia híbrida que encontrou sua própria maneira de subverter os percalços de sua época, seja através de curas, amarrações ou adivinhações. A seguir, nos debruçaremos sobre os dados coletados, analisando qualitativamente a religiosidade plural do Grão-Pará.

### **CAPÍTULO III**

#### **AS VOZES DA COLÔNIA: UMA ANÁLISE QUALITATIVA DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS RELATADAS AO SANTO OFÍCIO**

Imiscuídos em uma reunião de interesses, a coroa e a cruz se uniam nos ideais de poder. As leis do Rei e as leis de Deus se inseriam em um só contexto, atravessadas por uma instituição capaz de conciliar os dois poderes, a Inquisição. Neste momento, passaremos a refletir sobre as informações coletadas, sobre o que elas podem nos dizer sobre a religiosidade, sociabilidade, práticas e a vida no Grão-Pará. Tal análise visa abarcar o grande número de confissões e denúncias de casos envolvendo práticas mágico-religiosas durante a visitação, levando em conta que essa presença demonstra uma alternativa híbrida dos colonos frente aos eventos que se sucediam em suas vidas, como doenças, inimizades, amores, angústias, entre outros.

Para isso, seguiremos os pilares da análise qualitativa de acordo com a socióloga Maria Cecília de Souza Minayo: compreender, interpretar e dialogar. Compreender implica levar em conta a singularidade do outro, entendendo que sua subjetividade é uma manifestação do viver, levando em consideração que a experiência e vivência de um sujeito estão inseridas em uma história coletiva e são contextualizadas e envolvidas pela cultura do grupo que o envolve. A interpretação sucede a compreensão, já que a compreensão guarda uma possibilidade de interpretação (MINAYO, 2012, p. 622-623).

Por se tratar de uma fonte inquisitorial, as problemáticas na análise são diversas, para tal se deve seguir uma metodologia específica que compreenda as particularidades do texto inquisitorial. Com este propósito recorreremos ao historiador italiano Carlo Ginzburg, que se dedicou ao estudo de fontes inquisitoriais, de acordo com Ginzburg, estas fontes:

Devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas. Para a decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos. Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual desses diálogos (GINZBURG, 1991, p.209).

A análise de nossa fonte, o Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769, seguirá elementos apresentados no paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg. A busca por pistas é um paradigma epistemológico e essas pistas nos fornecem elementos para a construção do conhecimento. Neste capítulo, iremos detalhar as confissões e denúncias que apresentam casos de práticas mágico-religiosas, seguindo as pistas e investigando os vestígios que revelam um sistema maior de pensamento na colônia. Buscando assim formar um entendimento sobre a construção e difusão de um hibridismo religioso e o desenvolvimento de uma religiosidade popular baseada no contato entre diversas culturas que se chocaram no norte da colônia. O paradigma indiciário concentra-se em indícios, por vezes imperceptíveis, em signos pictóricos, detalhes, dados marginais e pistas. A partir de informações aparentemente negligenciáveis, cabe ao historiador o trabalho de elaborar para outros seres humanos, por meio da narração, uma realidade complexa que não experimentaram diretamente. Para Ginzburg, as pistas possibilitam a compreensão de uma realidade mais profunda, de outra forma inalcançável, e essas pistas consistem, mais precisamente, em sintomas, indícios e signos pictóricos. Seguindo o paradigma indiciário, acompanhando as pistas de nossa fonte, podemos formar uma compreensão maior da religiosidade no Grão-Pará (GINZBURG, 1989).

### **3.1. Casos de práticas mágico-religiosas no Grão-Pará**

Ao analisar as confissões e denúncias apresentadas ao Santo Ofício, observamos a presença de diversas práticas mágicas, como rituais de cura, preparo de bebidas, e amarrações, entre outras. Em alguns casos, o praticante das "encantarias" é mencionado repetidamente, como é o caso da Índia Sabina, denunciada três vezes por transgressões envolvendo práticas mágico-religiosas.

Um de seus denunciantes, Raymundo José, confessou em 1767 que estava gravemente enfermo e ouviu falar de uma índia chamada Sabina, da qual sabia pouco, exceto que ela morava nas casas do Padre José Carneiro, localizadas no bairro da Campina, e que era conhecida por suas curas. Ao chegar em sua casa, Raymundo pediu imediatamente um cachimbo com tabaco e fogo. Após fumar um pouco, a índia colocou o fumo em uma bacia e lançou a

fumaça nos olhos de Raymundo, ao mesmo tempo em que fazia cruces na testa do confitente com os dedos. Raymundo afirmou que conseguia entender algumas palavras que a índia dizia, como "Pai, filho, Espírito Santo e Virgem Maria" (LAPA, 1978, p.266-267).

Seguindo o rito de cura, Sabina fumou o cachimbo e defumou o olho direito de Raymundo. Em seguida, introduziu sua língua no olho dele, vomitando uma larva que fez questão de entregar na mão da esposa do confitente. A índia mostrou que os filhotes da larva estavam mortos devido à fumaça, e alertou que, se não fosse tratado, Raymundo poderia perder a visão. Ela repetiu o procedimento no outro olho e voltou no dia seguinte para continuar o tratamento. A conclusão de Sabina foi de que Raymundo havia sido vítima de feitiço e aconselhou que ele lavasse os olhos com água benta (LAPA, 1978, p.266-268)<sup>22</sup>.

Ao fim de sua denúncia, a mesa inquisitorial questiona Raymundo sobre sua opinião acerca dos feitos de índia Sabina. Raymundo afirma que “dela não tem má opinião porque sempre ouviu dizer que tudo o que ela faz é por virtude especial de uma cruz que dizem que ela tem no céu da boca, e que não tem notícia de má procedência sobre ela” (LAPA, 1978, p.270).

Pouco se sabia sobre a Índia Sabina, em confissão ao Santo Ofício em 1763, Domingos Rodrigues afirmou que: “soube de uma índia então solteira, mas que agora diziam ser casada, natural do sertão, foi escrava de Bento Guedes, que já morreu, que estava em degredo na Vila de Cintra, e que tinha virtudes para descobrir e remediar os males ocultos” (LAPA, 1978, p.172).

Apesar de sua vida pouco conhecida, a índia Sabina era uma figura reconhecida e admirada na região, pois suas habilidades não eram atribuídas a poderes demoníacos. Como Raymundo já havia explicado, a índia possuía uma cruz no céu da boca, o que a considerava de boa procedência. Domingos Rodrigues, que buscou a índia para curar sua esposa, relata que até mesmo pessoas em cargos importantes recorriam aos talentos de Sabina, como o

---

<sup>22</sup> Descrições retiradas das confissões contidas no Livro da Visitação do Santo Ofício e adaptadas para o português atual.

governador João de Abreu Castelo Branco, que liderou a capitania do Grão-Pará e Maranhão de 1737 a 1747.

Domingos relata que há quinze anos estava na casa do governador João de Abreu Castelo Branco, que na época estava doente. O confitente decidiu chamar a índia sem o conhecimento do governador. Ao chegar ao quarto, a índia pediu uma faca e fez um buraco na parede de taipa, de onde saiu um embrulho contendo ossos. Sabina afirmou que aqueles ossos haviam sido colocados ali com a intenção de atingir um governador anterior, José Serra, que já estava morto e não tinha relação com o atual governador. Em seguida, a índia iniciou seus rituais, conversando com o governador e solicitando um fogareiro com brasas e um cachimbo. Ela passou a fumaça nas pernas de João de Abreu e, ao esfregar suas mãos, fez sair três pequenos seres vivos do tamanho de um grão de bico, que logo se desfizeram. Após isso, Sabina partiu. Tanto Domingos quanto o governador suspeitaram que a índia Sabina pudesse ter más intenções, devido às coisas que viram ela fazer naquele dia (LAPA, 1978, p.173).

O uso do cachimbo é marcante nas práticas de Sabina, já que estes são importantes para os rituais indígenas. O tabaco usado nos cachimbos, pode ser considerado, de acordo com Flávia Mello, “uma das plantas de poder mais difundidas entre os povos ameríndios, se não a mais” (MELLO, 2006, p.231).

O emprego do cachimbo é notado nas práticas relatadas pelos denunciadores da índia Sabina, o uso de tal objeto é pode ser observado em diversos grupos indígenas na América do Sul. O cachimbo é um objeto importante de poder xamânico, também conhecido como *petygua*, Neide Friedrich explica que:

Há vários estilos de *petyguá* e eles indicam o nível de poder xamânico de seu portador. Entre os objetos rituais é o que mais concentra poderes sendo um deles ligado à proteção. Além disso, ele está associado a todos os rituais de cura, pois não se faz uma cura sem um *petyguá* forte (FRIEDRICH, p. 121, 2012).

Por meio do cachimbo, o tabaco age. A fumaça do tabaco é importante para os ritos de cura, de acordo com Granados e Hernández “Los olores fuertes suelen utilizarse para ahuyentar malos espíritus y enfermedades. El humo, por



su parte, funciona como uma representação visível do ar, com a qual se pueden ocupar espacios<sup>23</sup> (GRANADOS; HERNÁNDEZ, p.399, 2009).

Também é possível observar a presença de hibridismo nas práticas de cura da índia, pois seus denunciantes afirmaram que ela usava palavras como "Pai, Filho e Espírito Santo". Esse hibridismo nos mostra como as crenças religiosas na colônia se mesclavam até se tornarem intrínsecas, já que a cura do enfermo dependia de sua fé na eficácia dos métodos do curador. No caso de Sabina, uma índia e ex-escrava sobre quem pouco se sabia, sua eficácia era reconhecida, apesar de usar métodos não convencionais e não católicos. O fato de as pessoas ouvirem falar que ela tinha uma cruz no céu da boca e o uso do nome de Deus em suas curas levavam seu público a acreditar que ela era uma benfeitora e não tinha vínculos com o demônio.

As crenças dos indígenas nas práticas de cura que evocam o sobrenatural refletem um sistema de conhecimento intrinsecamente ligado à sua cultura e experiências ancestrais. Para compreender a efetividade dessas práticas, é crucial considerar a riqueza de sabedoria acumulada ao longo de gerações. As técnicas de cura indígenas frequentemente incorporam elementos espirituais, rituais e um profundo conhecimento das propriedades medicinais de plantas e substâncias naturais. A eficácia dessas práticas vai além de uma análise puramente científica, transcendendo a abordagem ocidental convencional. A conexão com o sobrenatural não é apenas um componente simbólico, mas uma força vital que impulsiona a cura. Os rituais xamânicos, as cerimônias de cura e as técnicas de medicina tradicional indígena estão enraizados em um profundo respeito pela natureza e uma compreensão intuitiva das relações entre os seres humanos e o ambiente ao seu redor. Essas crenças não apenas proporcionam consolo emocional, mas também desencadeiam respostas físicas e psicológicas positivas nos indivíduos que passam por essas práticas.

---

<sup>23</sup> Tradução para o português: Os cheiros fortes são frequentemente usados para afastar maus espíritos e doenças. Já a fumaça funciona como uma representação visível do ar, com a qual se podem ocupar espaços.

O antropólogo Lévi-Strauss fala sobre as crenças em feitiços e entende que não há motivo para desconfiar de sua efetividade, e que a eficácia de uma cura depende de três aspectos que se complementam, sendo eles:

Existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou a vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LEVI-STRAUSS, p.195, 1975).

Era comum que os feiticeiros recebessem bens em troca de seus feitos, de acordo com Mayara Aparecida de Moraes:

Os panos de algodão, assim como a mandioca, eram utensílios importantes para realizar trocas na colônia. Essas trocas ocorriam até mesmo como forma de pagamento para algum curandeiro [...] esses pagamentos para os curandeiros era algo normal, visto que era um serviço prestado, semelhante à de um médico ou cirurgião, porém com o acréscimo de que o curador desfazia os malefícios, e isso independia se era escravo ou não (MORAES, 2020, p.437).

Por vezes, as práticas mágicas eram vistas na sociedade colonial como uma saída para os problemas dos próprios realizadores:

Detentores de saberes 'mágicos', a fama pública fazia-os requisitados também por brancos, o que geralmente elevava seu 'status' em sua própria comunidade e possibilitava, através das curas, feitiços amorosos e confecção de mandingas, a obtenção de ganhos materiais não só em dinheiro, mas em gêneros (CALAINHO, 2008, p.109).

Outro caso emblemático é o de Ludovina Ferreira, que, ao contrário de Sabina, era uma mulher branca. Nos relatos inquisitoriais, Ludovina sempre aparecia ao lado do índio Antônio para realizar suas curas. Além da presença de Antônio, outra característica marcante era a utilização do maracá em seus ritos, um instrumento musical indígena formado a partir de uma cabaça seca. As confissões e denúncias não nos revelam desde quando Ludovina e o índio Antônio começaram a atuar em conjunto, e pouco se sabe da natureza de sua relação, apenas que Ludovina era viúva e vivia em Belém, e que Antônio era escravo de Jerônimo Roberto e trabalhava na olaria de São José.

Em suas curas, Ludovina balançava o maracá atravessado por uma flecha e cantava em língua incógnita e realizava este processo no escuro, também são utilizados o cachimbo e o tabaco. De forma distinta a Índia Sabina, as pessoas

da colônia tinham impressão de que Ludovina teria ligação com o demônio, a denunciante Constança Maciel de 59 anos afirmou que “conhece Ludovina há mais de 30 anos e que depois que viu suas intervenções, não têm boa opinião acerca de sua crença e procedimentos e que não ouviu coisas boas sobre ela” (LAPA, 1978, p.178).

A presença de características indígenas é marcante nas práticas de Ludovina, o que nos leva a questionamentos, dado que ela é branca. A sabedoria indígena estava imersa em seus ritos e ela contava com a companhia do índio Antônio, o que sugere que tinha a confiança de quem detinha o conhecimento ancestral. No entanto, os ritos eram realizados no escuro e mencionava-se a presença de demônios. A partir deste fato, podemos considerar a presença de um hibridismo e notar a diferença entre o *modus operandi* de Ludovina Ferreira e da índia Sabina. Ambas se baseavam no conhecimento indígena, realizavam curas e utilizavam o tabaco, mas suas formas de trabalho eram diferentes; uma era considerada benfeitora, enquanto a outra era conhecida por ter uma ligação com o mal.

É fundamental ressaltar que, no caso de Sabina, observamos uma indígena realizando práticas de cura com raízes em sua cultura nativa, mas incorporando elementos do cristianismo. Por outro lado, no segundo caso, Ludovina é de origem europeia; no entanto, seu "cristianismo" heterodoxo incorpora elementos da cultura indígena. Essa dinâmica evidencia a interação complexa entre diferentes tradições culturais e religiosas, resultando em uma síntese única que transcende as fronteiras étnicas e religiosas. Essas expressões heterodoxas refletem a capacidade das comunidades de absorver e adaptar elementos de diferentes culturas, construindo identidades e práticas singulares que são, ao mesmo tempo, distintamente locais e globalmente influenciadas. Esse cruzamento de influências ilustra a diversidade das experiências culturais, contribuindo para a compreensão das crenças e práticas espirituais.

Os denunciantes afirmavam ao Santo Ofício que tinham notícia dos feitos dos feiticeiros e, a partir disso, os procuravam para resolver seus problemas. As curas eram as mais comuns, pois, não tendo a quem recorrer, os colonos

evocavam as práticas mágico-religiosas para curar seus entes queridos ou escravos.

De acordo com Jean Luiz Neves Abreu, a preocupação com "a saúde dos povos" torna-se um tema recorrente em Portugal no final do século XVIII. Diversos tratados de medicina surgiram durante este período e se difundiram em Portugal e na América Portuguesa, sendo que boa parte deles atribuía relevância à higiene, como a obra de Ribeiro Sanches. Apesar da dificuldade em estabelecer uma "política de saúde", há um interesse em obter informações acerca das enfermidades que proliferavam na América Portuguesa e que resultavam na diminuição do número de colonos e escravos (ABREU, 2007, p. 762-767).

Restava aos colonos e proprietários de escravos recorrerem aos feiticeiros, curandeiros e mágicos de sua região, como foi o caso de Manoel Francisco da Cunha, que tinha uma escrava doente "lançando pela via da madre vários bichos e vermes". Manoel Francisco ouviu falar de um tal preto José que realizava curas e aplicava remédios. José, solteiro e escravo de Manoel de Souza, foi procurado pelo denunciante, que pediu permissão ao proprietário para que José pudesse tratar sua escrava. José foi até a mulher, viu bichos saindo dela e iniciou sua cura pronunciando palavras incompreensíveis. O escravo curandeiro foi até a cozinha com algumas ervas desconhecidas que trouxera consigo, misturou-as com água em um pote e deu para a enferma beber, enquanto ela o fazia, José continuava com suas palavras incompreensíveis. O escravo voltou à tarde para preparar a bebida novamente e no dia seguinte, tanto pela manhã como à tarde. Após dar a última bebida, José solicitou uma espiga de milho e uma enxada, foi até o quintal, cavou quatro vezes na beira de um limoeiro e enterrou a espiga de milho enquanto pronunciava palavras desconhecidas (LAPA, 1978, p.136-138).

Quando voltou para dentro da casa, José afirmou que em breve a escrava terminaria de expelir o restante dos bichos que tinha dentro de si, e assim aconteceu. Segundo o denunciante, nas horas seguintes a escrava lançou de dentro de si um saquinho com três bichos: um pequeno, um parecido com um jacarezinho e um lagarto com cabelos. O preto José pediu dinheiro ao

denunciante, que lhe deu um tostão. José foi até a copa, pegou seu chapéu no chão e colocou o tostão dentro, mandou a escrava ficar na frente dele e começou a falar palavras desconhecidas por todos na sala. Enquanto falava, seu chapéu saiu do lugar sem que ele o tivesse tocado e foi parar no meio de seus pés. Todos na sala ficaram assustados, mas José disse para não terem medo, que a escrava não iria morrer (LAPA, 1978, p.138-139).

Diferindo dos costumes e práticas europeias, os colonos do norte desenvolveram um conjunto de práticas curativas para remediar seus males e doenças:

Possuíam um caráter especificamente colonial: saberes europeus, ameríndios e africanos se mesclaram, multifacetando a arte de curar. Enquanto na metrópole a perseguição a curandeiros era intensa, na colônia toleravam-se algumas práticas mágicas de preservação e proteção do corpo. A dispersão de profissionais de medicina no vasto território colonial e a escassez de medicamentos fez com que homens e mulheres que lidavam com essas práticas fossem chamados para atender os enfermos (JESUS, 2001, p.48).

Sem explicações satisfatórias para as doenças e problemas que surgiam na colônia, o homem colonial buscava justificativas no sobrenatural, para Andreia Suris e Eduardo Cristiano Hass da Silva:

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 benzedeiros, 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 (SURIS; HASS DA SILVA, 2021, p.167-168).

Para Raymundo Heraldo Maués, a prática do curandeirismo era mais complexa na região do Grão-Pará devido ao intenso contato com os indígenas. Ao longo da colonização, as práticas indígenas se mesclaram com práticas africanas e portuguesas e formaram a pajelança cabloca que é “um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro” (MAUÉS, 1994, p.73).

O curandeirismo era utilizado para o bem da comunidade e desempenhava uma função social importante para a colônia. Em seus estudos sobre curas mágicas em Portugal, Timothy D. Walker afirma que:

O curandeirismo supersticioso desempenhava, portanto, uma função positiva em termos sociais; a sua prática não era mal-intencionada. Pelo contrário, o curador sério prestava um serviço que se destinava a ajudar os indivíduos da sua comunidade, constituindo “um estímulo para o esforço [social em geral]”. [...] Os remédios populares destinavam-se deliberadamente a restabelecer a plena capacidade produtiva os elementos de uma organização social – uma aldeia ou bairro – e não a causar danos ao tecido social. Além disso, o curador não pretendia que as curas gerassem divisões entre as elites e a gente do povo; a maioria dos curandeiros reagia, efetivamente, com indignação quando acusados de atos que repugnavam a Igreja (WALKER, 2013, p.47-48).

Dona Isabel Maria da Silva, uma cristã-velha natural de Belém, foi denunciada por Josepha Coelho em outubro de 1763, acusada de invocar três pretinhos que lhe contavam as coisas; esses diabretes previam o futuro. Josepha afirmou que a vizinhança sabia que Isabel mantinha comunicação com os demônios. Três dias após ser denunciada, Isabel se apresentou ao tribunal para confessar que viu uma mulher branca realizar uma “sorte de São João”. A prática consistia em encher um copo de vidro com água da noite do Santo e colocar no copo um ovo quebrado enquanto era feito o sinal da cruz e rezado o Pai Nosso e Ave Maria, e falava-se o nome da pessoa que queria saber o que iria acontecer. Isabel confessou também que, após aprender este procedimento, continuou repetindo-o nos dias de São João, duas vezes para saber se suas conhecidas se casariam com um homem da colônia e uma vez para saber se seria um homem do reino (LAPA, 1978, p.182-186).

Sobre as práticas de adivinhação no Grão-Pará, Suris e Hass da Silva afirmam que:

Considerando as relações sociais que marcavam a colônia, as quais estabeleciam o casamento como algo essencial para a vida e reputação das mulheres, é 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 (SURIS; HASS DA SILVA, 2021, p.167).

O amor e o desejo, sentimentos naturais e inerentes dos seres humanos, nos são também mostrados no norte da colônia a partir das confissões e denúncias. O caso do soldado mameluco<sup>24</sup> Antônio Mogo, denunciado por Maria Frutosa da Sylva, apresenta a possibilidade de atrair a pessoa desejada por meio de um conjunto de palavras que o soldado fez questão de ensinar para algumas

---

<sup>24</sup> Mestiço de branco com indígena ou branco com caboclo.

pessoas próximas a ele. Antônio ensinou um “sortilégio” capaz de reconciliar e atrair a pessoa desejada para si. De acordo com Maria Frutosa as palavras ensinadas eram: “meu São Cipriano, fostes bispo e arcebispo, confessor de meu Senhor Jesus Cristo, peço meu São Cipriano, pela Vossa Santidade e da minha virgindade, que me tragas (a fulano) sem poder estar nem sossegar sem comigo vir falar” (LAPA, 1978, p.132-133).

Não bastava apenas declamar a oração, Antonio Mogo explicou os atos que deveriam preceder a fala para que a amarração desse certo. Após a oração, ensinou que deveria ser feito uma cruz com o pé esquerdo acompanhado com o dizer das palavras “Sato, sarato, que o doutor me queria dotar” e que ao formar a cruz com estas palavras era necessário dar três pancadas no chão com o mesmo pé esquerdo que fez a cruz e que após este processo rezasse três Pai Nossos e três Aves Marias. Ao fim das orações deveria dizer “Não voz ofereço esta reza sem me obrares o Vosso Santo milagre”. E que feito isso, era certo que atrairia de volta a pessoa almejada (LAPA, 1978, p.133).

Os elementos católicos na prática de Mogo são claras, a utilização das orações clássicas do catolicismo, rogando pela benção de Jesus, mas tal prática não era considerada católica por parte da Igreja e da Inquisição. A menção a São Cipriano nos revela um arcabouço de crenças trazidos de Portugal e que se ressignificaram na colônia. São Cipriano é um personagem importante na feitiçaria europeia, principalmente em países como Portugal e Espanha, onde se torna uma espécie de patrono de todas as práticas mágicas. As menções à São Cipriano aparecem tanto em conteúdos escritos, como orações e feitiços, como em práticas orais, aparecendo em orações e canções. As principais temáticas envolvendo o nome de São Cipriano são relacionadas a proteção, amor e busca por tesouros.

As ideias e orações creditadas a São Cipriano chegam à colônia através da oralidade, questão importante para a transmissão e difusão da cultura popular. Em seu trabalho sobre o trajeto do Livro de São Cipriano, Inês Teixeira Barreto explicita que:

O santo feiticeiro povoa o cenário religioso brasileiro desde os tempos coloniais, por sua importância na feitiçaria e no catolicismo não canônico português. O encontro dessas práticas e crenças com

aquelas herdadas de povos africanos sedimentaram um terreno fértil no Brasil, onde os mais diferentes tipos de pessoas, sejam nativos, imigrantes, colonos ou escravizados, adaptavam seu imaginário aos desejos e necessidades que suas realidades e seu cotidiano impunham [...] No Brasil, essas figuras do imaginário ibérico recebem novas camadas. É como se no novo território elas construíssem uma continuação de suas histórias, renovadas e escritas a partir da absorção de diversificadas influências culturais (BARRETO, 2022, p.13).

Também motivada pelo desejo, Maria Joana de Azevedo se apresenta ao tribunal do Santo Ofício no dia 07 de novembro de 1766 para confessar sua experiência com amarrações amorosas. Maria Joana inicia contando que foi deixada por um homem e contou este problema para sua vizinha, que logo lhe ensinou a oração de São Marcos de Veneza. Em sua confissão, Maria explica o passo a passo:

“São Marcos de Veneza te marque, Jesus Cristo te abrande, a hóstia sagrada te encarne, o Espírito Santo te confirma na minha vontade, os teus olhos de piedade postos em terra, as mais te pareçam lama e terra e só eu te pareça pérolas de ouro. Meu glorioso São Marcos, altos montes subistes, touros bravos encontrastes com as vossas santas palavras abrandastes, assim vos peço que me abrandeis o coração (de fulano) que ele não possa comer, nem beber, nem dormir sem comigo vir, estar e falar” ao dizer estas palavras deveria virar a cara para a parte onde assistir o dito homem, e fazer o sinal da cruz enquanto as pronunciasse. E que deveria fazer isso ou no meio-dia ou meia noite, ou na porta da rua ou na janela, mas não podia esquecer de fazer o sinal da cruz durante a oração ou com os braços estendidos para o céu, e que após realizar cuspiu no chão três vezes e pisar no cuspe com o pé esquerdo (LAPA, 1978, p.251).

Maria Joana contou que realizou a oração mais de uma vez, seguindo o processo corretamente, e que também conhecia outras orações que realizava. No entanto, a confitente disse que elas não estavam funcionando e resolveu contar isso para Theodora Lameira, que lhe ensinou outras duas orações envolvendo São Marcos, e que também deveriam ser realizadas ao meio-dia ou meia-noite. Até o fim de sua longa confissão, Maria Joana relata outras tantas orações de amarrações que aprendeu com vizinhas, primas e amigas, e relata que ainda restam muitas que ela já realizou, mas se esqueceu. Ao fim de sua confissão, Maria Joana declara que suas longas e incansáveis tentativas nunca resultaram em nada, e que há mais de três anos havia desistido de realizá-las (LAPA, 1978, p.256-257).

A oração de São Marcos foi a mais utilizada no Grão-Pará para atrair o sucesso amoroso. O amor, um motivador comum aos colonos, possibilitou outras



aparições da oração de São Marcos, além de Maria Joana, também tiveram as confissões e denúncias de Manuel Nunes da Silva, Manuel José da Maia e Manuel Pacheco Madureira. Atenta as manifestações religiosas da colônia, Laura de Mello e Souza explica que:

Um conjunto intrincado de símbolos envolve são Marcos: o santo era celebrado na Europa no primeiro dia de verão e último do inverno, considerando-se a antiga divisão do ano em duas fases. Na Espanha, celebravam-se diversos ritos nesta ocasião. Suas festas tinham caráter acentuadamente agrícola e pastoril e às vezes coincidiam com feiras de gado. O touro correspondia à representação pagã do santo, captada e cristalizada na tradição folclórica. Baroja sugere que, sendo para muitos povos um animal sagrado, o touro remete ao deus de cornos de gregos e romanos: haveria assim paralelismo entre o rito do touro de são Marcos e o ritual dionisíaco descrito por Pausânias. Não me parece gratuito, portanto, que são Marcos, dionisíaco, fosse invocado por feiticeiros (ou apadrinhasse orações por eles difundidas) para patrocinar e tornar mais fáceis os amores ilícitos (SOUZA, 2009, p.310-311).

Assim como no caso de São Cipriano, a oração de São Marcos veio da Europa, trazida pelos portugueses, difundida através da oralidade no Grão-Pará e adaptada às necessidades amorosas dos colonos do norte. A mescla da feitiçaria europeia se funde com as práticas indígenas e o catolicismo, formando uma crença híbrida nos colonos do norte.

Qualquer que fosse o problema, um vizinho, amigo ou parente parecia conhecer uma solução, e quase todas as soluções aparentes envolviam uma prática mágico-religiosa. Em casos de furto, havia uma adivinhação que poderia ajudar, como relata o escravo Marçal em sua apresentação ao Santo Ofício em 13 de outubro de 1763. Marçal conta que, há uns 12 anos, enquanto extraía madeira para o seu senhor, encontrou uma índia chamada Quitéria, que, segundo Marçal, já era falecida. Em meio a conversas, a índia o ensinou umas palavras para adivinhar quais pessoas tinham lhe furtado algo sem que ele soubesse, e Marçal confessa que não desconfiou da dita índia porque ela usava nomes de santos católicos. Segundo o confitente:

Porém as havia de dizer tendo cravados 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 outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo, e que estando com o balaio no ar dissesse as seguintes palavras: “por são Pedro e são Paulo passou pela porta de Santiago, são Pedro e são Paulo”. E que havia de dizer essas palavras dentro do seu coração, sem que ninguém de fora percebesse e que se nomeasse a pessoa que tivesse feito o furto logo o balaio havia de dar meia volta

e cair no chão, e que se nunca nomeasse a pessoa que fez o furto, nunca o balaio cairia no chão (LAPA, 1978, p.157).

Marçal ainda afirma que realizou esta adivinhação cinco vezes no engenho onde vivia e que só uma vez ele não descobriu quem havia realizado o furto. O confitente relata que uma vez descobriu quem roubou cinco patacas de um velho mulato que ainda vivia no mesmo engenho que ele, e que também descobriu quem furtou duas varas de pano de algodão de sua filha Gregória (LAPA, 1978, p.157).

A adivinhação com balaio e tesoura usada para descobrir furtos não era uma prática isolada e aparece novamente na denúncia envolvendo a escrava Maria Francisca, no dia 8 de outubro de 1763. Marcelina Thereza, também escrava, denunciou Maria Francisca e contou que estava na casa do seu senhor, estendendo roupa branca e que Maria Francisca entrou na casa pedindo um ferro de engomar emprestado, com a justificativa de que faltou dinheiro aos outros dois escravos do seu senhor. Dentro da casa, os dois escravos que acompanhavam Maria Francisca, pediram para ela descobrir quem tinha pegado o dinheiro, já que sabiam que ela conhecia a adivinhação do balaio. Em sua denúncia, Marcelina relata:

A dita preta logo pediu um balaio e uma tesoura e dando-lhe tudo a dita preta cravou as pontas da tesoura no alto do balaio e enquanto sustentava com o dedo no anel da tesoura pediu que o preto Francisco sustentasse o outro anel com o mesmo dedo e assim levantaram o balaio no ar. Maria Francisca perguntava ao Francisco os nomes das pessoas que havia na casa que poderiam ter pegado o dinheiro enquanto pronunciava várias palavras que a denunciante não entendia. João Joze de Lira Barros, que estava presente, entendeu que foi nomeado um mameluco chamado Calisto, e que quando este foi nomeado o balaio deu uma volta e caiu no chão. Após a queda do balaio, Maria Francisca disse "aí tem, já sabem quem pegou o dinheiro", a escrava pegou o ferro que foi pedir emprestado e se foi (LAPA, 1978, p.141-142).

Nota-se que o procedimento realizado por Maria Francisca é condizente com o que a índia Quitéria ensinou a Marçal, demonstrando que tal adivinhação era comum aos colonos do norte. Em uma análise das adivinhações realizadas na colônia, Laura de Mello e Souza nos explica que em uma leitura isolada pode parecer que a prática do balaio no Norte é isoladamente indígena, mas assim como as outras práticas mágico-religiosas, nos revela a presença de um hibridismo religioso:

A popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas na colônia. Ele avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII. Um leitor desavisado, conhecedor apenas dos casos paraenses, poderia até pensar que adivinhar com o balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas, na Lisboa setecentista, ela também se achava presente [...] mais curioso ainda é que a Inglaterra quinhentista conhecesse a adivinhação da peneira e da tesoura, praticando-a com frequência para descobrir roubos e reaver pertences furtados (SOUZA, 2009, p.215).

### **3.2. Uma colônia híbrida**

Ao longo dos relatos das confissões e denúncias realizadas ao Santo Ofício, podemos notar os intensos contatos culturais entre os colonos do norte que resultaram em um hibridismo cultural, tais encontros são sucessivos e constantes, para Burke:

Devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (BURKE, 2003, p. 31).

Partimos da ideia de um hibridismo cultural no norte da colônia com a intenção de fugir de uma visão maniqueísta e dualista. De acordo com Serge Gruzinski, não devemos resumir a história das Américas "a um enfrentamento destruidor entre bons índios e os malvados europeus", pois essa visão empobrece a realidade e ignora os elementos determinantes: "as trocas entre um mundo e outros, os cruzamentos, mas igualmente os indivíduos" (GRUZINSKI, 2001, p.48). Aqui, nos importa demonstrar a fusão de culturas no norte da colônia, responsável por promover uma religiosidade híbrida que reconhece traços dos cruzamentos culturais transpostos no Grão-Pará.

De acordo com Geraldo Pieroni e Alexandre Martins, a religiosidade existente na colônia era mesclada de elementos populares, segundo os autores:

Perpassando as mais diversas formas de expressão religiosa, os pecados cometidos na América portuguesa estabelecem vínculos entre a fé lusitana, mesclada de elementos populares, com a religiosidade dos escravos e dos índios, dando ao Brasil exclusividade em vários aspectos se comparado aos crimes ultramarinos (PIERONI; MARTINS, 2011, p.577).

Mesclados, misturados ou híbridos, os colonos do Grão-Pará se encontravam em um contexto de intensas trocas culturais. Essas trocas são responsáveis pela mutabilidade de suas crenças e sua transposição em uma

religiosidade popular. É necessário observar a religiosidade popular inserida dentro de um espaço de elaborações subjetivas, em um universo marcado por convenções, regras e conveniências, pois pressupõe-se o reconhecimento das alternativas encontradas para a sobrevivência num campo de hostilidades seculares (STEPHAN, 2009, p.38).

A religiosidade popular é uma manifestação originada diretamente do povo, que molda e cria suas crenças religiosas com base nas experiências do cotidiano, estando intrinsecamente vinculada aos princípios católicos e aos rituais correspondentes. Trata-se de uma expressão gerada pelos leigos, influenciados pela religião institucionalizada, que canalizam sua espiritualidade por meio de rituais realizados em um contexto coletivo. Essa forma de religiosidade sofre uma significativa influência do ambiente sociocultural em que está inserida, refletindo, assim, os anseios imediatos desse grupo (BARBOSA, 2010, p. 23).

Os indivíduos pertencentes às populações tradicionais mantêm uma relação estreita com a natureza, caracterizada por uma contínua transmissão de conhecimentos de uma geração para outra. Essa prática contribui para a perpetuação de valores, crenças, hábitos alimentares e modos de vida específicos do grupo. Dessa forma, as comunidades na região amazônica incorporam suas crenças e práticas mágico-religiosas por meio das experiências do cotidiano, que se entrelaçam com elementos do catolicismo, pajelança e religiões trazidas com os africanos escravizados, formando assim sistemas de cura. As práticas de cura, derivadas da religiosidade popular, abordam enfermidades que podem ter origens tanto naturais quanto sobrenaturais. Elas visam combater os males que ameaçam tanto o indivíduo quanto o ambiente ao seu redor.

O hibridismo cultural se liga diretamente com a religiosidade popular, a convivência de diferentes culturas gerou novos produtos culturais na colônia. A pesquisadora Zilá Bernd define o termo hibridismo como:

Um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura (BERND, 2004, p.101).

Adotamos aqui o entendimento de “cultura popular” do antropólogo italiano Luigi Satriani, que a compreende como um conjunto de práticas provenientes da população subalterna (SATRIANI, 1986, p.49-52). Uma religiosidade popular só pode derivar de uma cultura popular crescente; o norte da colônia apresentava uma região confluyente para a transmissão da cultura religiosa entre os diversos grupos que nela habitavam. Em uma tentativa de assimilar o catolicismo imposto pelo reino português, os colonos do norte mesclaram curas, adivinhações, maldições e amarrações com os santos católicos, formando uma prática comum entre eles.

Como demonstrado no capítulo anterior, os indígenas formaram maioria entre os confitentes e denunciados envolvidos nas práticas mágico-religiosas. Este fato pode se explicar pela presença marcante deste grupo na colônia e seu processo de integração nos costumes ditados pelos colonizadores, de acordo com Carlos Henrique A. Cruz e Lidiane V. dos Santos:

Durante o século XVIII na Amazônia Portuguesa, vários grupos indígenas ainda se encontravam à margem do processo de “integração”, isolados e vivendo em modos de vida distintos das conjunturas coloniais; outros estavam em “trânsito” - na confluência entre os mundos “indígena” e “europeu” – e ainda há aqueles que já haviam se incorporado no dia-a-dia da sociedade colonial, mestiços e índios de diversas procedências e etnias misturados no cotidiano das vilas, roças e lugarejos, participando da vida social, cultural e religiosa, compartilhando uma diversidade de códigos culturais. Ocupando diferentes cenários e vivenciando experiências históricas distintas, encontramos índios que já conheciam a Fé convivendo com aqueles que foram trazidos recentemente do sertão e ainda não falam o português, e ainda outros que já dominam variados códigos da sociedade colonial. Entretanto, essas peculiaridades não impediram que vários desses personagens fossem implicados em denúncias inquisitoriais, tendo suas práticas culturais enquadradas como “feitiçaria”, “bruxaria”, “superstições”, entre outros delitos (CRUZ; DOS SANTOS, 2010, p.2-3).

Distante dos olhos do reino, com uma vigilância branda que envolvia visitas pastorais e espaçadas visitas do Santo Ofício, os colonos da América portuguesa se encontravam em um ambiente fértil, tanto economicamente quanto culturalmente. Neste contexto, o catolicismo foi adaptado para a realidade colonial, sem grande preocupação pelo comportamento ditado pelos cristãos; os colonos incorporaram elementos religiosos das culturas que conviviam em seu meio. O resultado não deriva apenas de uma mistura entre

portugueses, indígenas e escravizados, mas sim das práticas mágico-religiosas que se desenvolveram e se difundiram a partir do encontro desses grupos étnicos.

Ao nos depararmos com os relatos das práticas mágico-religiosas abordadas acima, podemos notar encontros e similaridades entre elas, nos levando a refletir sobre a especificidade dos ritos e a eficácia em sua transmissão pela colônia. Em seu trabalho sobre magia em Portugal, Francisco Bethencourt explica sobre a sistematização e transmissão de práticas mágicas:

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 a 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 (BETHENCOURT, 2004, p.131).

O Novo Mundo apresentou um imaginário repleto de crenças, um ambiente fértil para a difusão das práticas mágico-religiosas, que ofereciam uma solução para os anseios dos colonos. Essas práticas poderiam representar a cura para doenças, a resolução de conflitos, a busca pelo amor e a busca por vingança. As confissões e denúncias relatadas no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769* mostram como essas práticas pareciam normais no cotidiano colonial, fazendo parte de sua sociabilidade. A colônia praticava o catolicismo à sua maneira, mesclando elementos das culturas que a cercavam, demonstrando que, apesar de uma catequização forçada, as tradições religiosas indígenas não iriam desaparecer, mas sim, se mesclariam.

Em muitas confissões os colonos relatavam não saber que sua prática era considerada um desvio de fé, já que citavam santos católicos ou falavam o nome de Deus. O envolvimento de um governador com a índia Sabina, feiticeira famosa no Grão-Pará, nos demonstra como estes desvios apareciam até mesmo nas camadas sociais elevadas da sociedade colonial, sendo quase que institucionalizada. Intentamos neste capítulo demonstrar esta pluralidade religiosa crescente no norte da colônia, refletindo sobre a hibridização da cultura

e a formação de uma religiosidade popular própria da sociabilidade ocorrida no Grão-Pará.

A história colonial do Grão-Pará é um reflexo da complexidade das interações culturais e religiosas que moldaram o imaginário e as práticas sociais da época. A incorporação de elementos mágico-religiosos no cotidiano dos colonos ilustra não apenas uma adaptação ao contexto local, mas também uma resistência às imposições externas. O encontro e a interação entre diferentes grupos étnicos e culturais deram origem a uma religiosidade sincretizada, que reflete a riqueza e a diversidade do panorama religioso na região amazônica. Assim, ao estudar essas práticas mágico-religiosas, somos levados a uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e das estratégias de resistência que caracterizaram o período colonial na América portuguesa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos fatos analisados, ficou claro que a visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará e Maranhão realizada entre os anos de 1763-1769 foi um ponto fora da curva para os padrões inquisitoriais portugueses. Quando Bethencourt se refere a esta visitação como “uma visita excepcional sob todos os pontos de vista”, uma possibilidade de análise se abre. Sob todos os pontos de vista mesmo, pois é marcada pela mudança política e econômica do governo pombalino, que decidiu usar as instituições do reino para captar informações e efetivar seus projetos. Ao se deparar com uma instituição enfraquecida, que já não se preocupava mais em perseguir as heresias judaizantes, Pombal viu no Santo Ofício uma oportunidade e inseriu pessoas de sua confiança para restaurar um tribunal adormecido.

A última visitação do Santo Ofício não se insere no contexto do surgimento da instituição; seu foco já não eram mais os cristãos-novos, como havia sido durante toda sua história até a chegada de Pombal. Nota-se que o criptojudaísmo deixou de ser um foco e, no século XVIII, já não é mais uma preocupação do reino português. Dessa forma, a instituição inquisitorial perde seu objeto e passa a atuar de outra forma, rendida às mãos do reino e atuando principalmente na reafirmação do poder régio e na concretização de objetivos geopolíticos.

Foi possível notar que a região norte se qualificava como um espaço de grande interesse econômico para Portugal, interesse materializado na criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755). Para além da Companhia de Comércio, Pombal tinha interesse em fazer valer o Tratado de Madri (1750), onde deveria manter as fronteiras povoadas para não perder territórios para a Espanha, sendo o Grão-Pará e Maranhão estados fronteiriços de grande importância, que deveriam ampliar seu povoamento. A visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará está inserida dentro deste contexto de interesses políticos e econômicos do século XVIII.

A um tribunal sem inimigos de fé, restava combater os inimigos políticos e captar informações, e foi assim que se sucedeu. A América portuguesa do século XVIII



oferecia novas oportunidades e desafios; o Tratado de Madrid (1750) forçava Portugal a habitar suas fronteiras remotas no norte da colônia, caso contrário, perderiam parte de suas possessões. Mas como, de tão longe, possibilitar a habitação das fronteiras? Quem se dispunha a viver tão remotamente? Uma missão tão complexa necessitava de um gerenciamento, e foi assim que Pombal enviou seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, para ser governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751).

Ocupado o cargo e iniciados os trabalhos, o irmão de Pombal percebeu que o que impossibilitava a efetivação do Tratado de Madrid ia além da mera dificuldade em habitar aquele espaço; o reino tinha inimigos a combater. Os inimigos da coroa e do reino não eram mais os judeus, e sim os jesuítas, que eram acusados de explorar a mão de obra indígena, centralizá-los e exercer comando sobre eles por meio da catequização, além de serem uma ordem religiosa com certa autonomia na colônia. Neste contexto, os indígenas seriam de suma importância para a efetivação do novo tratado vigente, já que poderiam habitar as fronteiras e fazer valer o acordo, mas para isso era preciso que os indígenas fossem vassallos do rei.

O Tratado de Madrid especificava que as possessões só seriam mantidas se estivessem habitadas por vassallos do rei. Para os indígenas se tornarem vassallos do rei, era necessário extinguir completamente a escravidão indígena, serem catequizados e deterem um ofício; assim, seriam como todos os outros colonos. A mão de obra escrava indígena era a principal na região, e para minar essa prática foi instituída a Lei de Liberdade dos Índios (1755), no mesmo ano em que foi fundada a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Para que a extração das drogas do sertão não fosse prejudicada, agora que existia uma empresa que monopolizava o comércio da região, Pombal incentivou a busca por escravos vindos da África. Os papéis de cada um eram claros: os jesuítas deveriam parar de centralizar os indígenas, os indígenas deveriam se tornar vassallos do rei, e a mão de obra escrava seguiria sendo explorada com afinco.

Apenas instituir a Liberdade dos Índios não os tornaria vassallos do rei; para isso, foi feito o Diretório dos Índios, redigido em 1757 e tornado público em

algumas localidades da colônia apenas em 1759. O Diretório elevaria a condição dos aldeamentos indígenas a vilas administradas por um diretor. Nestes espaços, era incentivada a miscigenação e a presença de outros moradores, estimulando o casamento entre eles, o ensino de um novo ofício e a manutenção da fé católica, para que, assim, fossem enfim vassallos do rei. Não surpreendentemente, este conjunto de decisões envolvendo os indígenas desagradou os jesuítas, que continuavam incomodando o Marquês de Pombal. Sem ver outro caminho, Pombal aguardou o momento certo e, em 1759, ordenou a expulsão dos jesuítas de todo o território português.

O irmão de Pombal acompanhou todos esses processos, vigilante e sempre informando seu irmão de todos os movimentos e decisões, até que regressou a Lisboa em 1759, ano em que os jesuítas foram expulsos. Mesmo com as medidas implantadas, Pombal sentia necessidade de um informante de sua confiança no norte da colônia. Neste contexto, ocorre a última visita do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1763, com o visitador Giraldo José de Abranches, que assumiu o posto de inquisidor e vigário, algo nunca visto. Tal retomada é importante para notar que as excepcionalidades precedem a visita, já que sua instauração pouco tem relação com a vigilância da fé católica.

Iniciada a visita e a captação de confissões e denúncias, podemos refletir sobre os dados captados em nossa fonte, o *Livro da Visita do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. As informações retiradas da fonte foram transformadas em gráficos para facilitar a visualização dos dados e realizar uma análise mais profunda de suas possibilidades. Os gráficos demonstraram que havia uma transgressão recorrente, discrepante em relação às outras: as práticas mágico-religiosas. Tais práticas englobam o curandeirismo, adivinhações, amarrações e maldições. Dentro dessas práticas, foi notado que os praticantes eram, em sua maioria, indígenas, o que nos leva a refletir sobre a presença marcante de povos indígenas no norte da colônia e sua influência na religiosidade local.

A região Norte da colônia foi pouco explorada no início da colonização portuguesa, com o foco inicial voltado para o Nordeste, onde os portugueses

atracaram no século XVI. O norte da colônia tornou-se uma preocupação maior do reino no final do século XVII e início do XVIII. Dessa forma, a população indígena do Norte teve mais tempo para mesclar suas crenças com o catolicismo, resultando em uma prática religiosa híbrida que é facilmente observada nas confissões e denúncias retratadas em nossa fonte.

O objetivo do nosso trabalho foi revelar essas práticas, relatando-as e refletindo sobre suas características híbridas. Pudemos observar a presença de nomes de santos associados a batidas de tambor, maracás e defumação com cachimbos de tabaco. Esses não eram casos isolados; os relatos eram numerosos e tais práticas pareciam ser aceitas em toda a região, inclusive por membros políticos importantes. Toda essa frequência nos levou a considerar uma religiosidade popular comum na região norte, transmitida oralmente e difundida por aquele espaço. Observamos a repetição de certos nomes; havia feiticeiros mais famosos, como o caso da Índia Sabina, que foi até chamada para desfazer uma praga lançada contra o governador do Estado.

Assim, ao examinarmos a intrincada religiosidade colonial no Grão-Pará, torna-se evidente que a coexistência e a interpenetração de diversas crenças moldaram profundamente a vida cotidiana na colônia. A fusão de tradições e a incorporação de elementos indígenas e africanos no catolicismo demonstram a resiliência das práticas religiosas pré-coloniais e sua contínua adaptação ao contexto colonial. Este fenômeno, longe de ser uma mera manifestação de resistência, revela a complexidade e a riqueza da interação cultural que caracterizou o período colonial no Novo Mundo. A pluralidade religiosa no norte da colônia não apenas reflete uma sociedade em constante transformação, mas também oferece uma visão fascinante das formas como a religião permeou e influenciou as vidas e as aspirações dos habitantes do Grão-Pará.

## FONTES

***Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará – 1763/1769.*** Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Portugal, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, cota **ANTT/PT/TT/TSO-IL/038/0785**: Visitação ao Grão-Pará (1763-1769).

**DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS.** In: [https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Diretorio\\_dos\\_indios\\_de%29\\_1757.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/201804/Diretorio_dos_indios_de%29_1757.pdf)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, Identidades plurais: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural.** São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ABREU, Jean Luiz Neves. **A Colônia enferma e a saúde dos povos: a medicina das 'luzes' e as informações sobre as enfermidades da América portuguesa.** História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.761-778, jul.-set. 2007.

ALVES, Patrícia Woolley Cardoso Lins. **D. João de Almeida Portugal e a Revisão do Processo dos Távoras: conflitos, intrigas e linguagens políticas em Portugal no final do Antigo Regime (c.1777- 1802).** Tese de Doutorado do Programa de História. Orientador: Guilherme Pereira das Neves. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 2011.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O Medieval Português em tempos de livre crença: relações entre judeus e cristãos em Portugal antes do monopólio católico iniciado em 1497. **Mirabilia**, n. 3, p. 0212-241, 2003.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **“As “mulheres-rabi” e a Inquisição na colônia: narrativa de resistência judaica e criptojudaísmo feminino – os Antunes, macabeus da Bahia (séculos XVIXVII),** In: VAINFAS, Ronaldo, FEITLER, Bruno e LAGE, Lana (orgs). **A Inquisição em Xequê. Temas. Controvérsias. Estudos de Caso.** Rio de Janeiro, Eduerj, 2006, pp. 179-192.

BARBOSA, Francisca Gléna Kedyma. **O cotidiano da vida religiosa em São Caetano da Boa Vista: Expressões de religiosidade e cura.** Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião, UEPA, Belém, 2010.

BARRETO, Inês Teixeira. **Da Mandinga à Macumba: a trajetória do Livro de São Cipriano no Brasil.** Orientador: Alberto Luíz Schneider. Dissertação

(Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em História, São Paulo, 2022.

BERND, Zilé. **O elogio da crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe**. In: ABDALLA JR, B. (org.). Margens da cultura: mestiçagem, hibridização & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CASIMIRO, A. P. B. S.; ALMEIDA, M. C. O. DE; SILVEIRA, C. N. D. ENSAIO SOBRE CATECISMOS: A INSTRUÇÃO DOS RUDES NO BRASIL COLONIAL (SÉCULOS XVII E XVIII). **Teoria e Prática da Educação**, v. 20, n. 1, p. 35-48, 30 out. 2018.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do diretório dos índios (1751-1798)**. 2005. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2006. doi:10.11606/T.8.2006.tde-08062006-085817. Acesso em: 2023-11-23.

CRUZ, Carlos Henrique A.; DOS SANTOS, Lidiane V. **Saber colonial: os índios, os “feitiços” e a Inquisição no Grão-Pará (Séc. XVIII)**. XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO – Memória e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2010.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 321, v. 1.

DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de; CARDIM, Pedro (Org.). **Os indígenas e as justiças no mundo Ibero-Americano (sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019.

FALCON, Francisco José. A prática do pombalismo. In: FALCON, Francisco José. **A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)**. São Paulo: Editora Ática, 1982.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI. A religião de Rabelais**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009,

FEITLER, Bruno. **A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise.** In: Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Organização Júnia Ferreira Furtado, Maria Leônia Chaves de Resende. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Revista de fontes**, v. 1, n. 1, p. 55-64, 2014.

FERRETTI, S. **SINCRETISMO E HIBRIDISMO NA CULTURA POPULAR.** Revista Pós Ciências Sociais, [S. l.], v. 11, n. 21, 2014. Disponível em: <https://periodicoselétronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>. Acesso em: 14 dez. 2022.

FLEXOR, M. H. O. **Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Direito Indiano.** Politeia - História e Sociedade, [S. l.], v. 2, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3958>. Acesso em: 25 ago. 2022.

FRIEDRICH, Neidi Regina. **Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos.** Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações.** In: A micro-história e outros ensaios. Lisboa: Difel, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** Editora Companhia das Letras, 2017.

GODOI, Gileade. **Grão-Pará e Maranhão em tempo de graça: memórias, transferências e resistência nos processos constitutivos de identificação de um sujeito brasileiro.** 2012. 163 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

GONZAGA, J.B. **A inquisição em seu mundo.** 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

GORENSTEIN, Lina. **A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Fapesp, 2005.

GRANADOS, Berenice; HERNÁNDEZ, Santiago Cortés. **Juego de aire: relatos, mitos e iconografia de um ritual curativo em Tlaycapan (Morelos, México).** Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. In: Revista de Literaturas Populares, año IX, número 2, julio-diciembre de 2009, p.388-407).

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** Mana, v. 3, p. 7-39, 1997.

HERCULANO, A. de C. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal.** Porto Alegre: Pradense, 2002.

JESUS, Nauk Maria. **Saúde e doença: práticas de cura da América do Sul (1727/1808)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2001.

LAKATOS, E. M; MARCONI, M. A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2011.

LAPA, Roberto do Amaral. **Atribuições de um Servidor do Santo Ofício no Brasil** In: *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará – 1763/1769*. Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis, Vozes, 1978. P.39-61.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. **Antropologia estrutural**, v. 5, p. 193-214, 1975.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, [S. l.], n. 7, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1918>. Acesso em: 19 set. 2023.

MAROCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MATTOS, Yllan de. **A última Inquisição: os meios de funcionamento do Santo Ofício no Grão Pará pombalino (1750-1774)**. Jundiá, Paco Editorial: 2012.

MATTOS, Yllan de. **Administração eclesiástica ou visitação inquisitorial? As relações entre Igreja e Estado no Grão-Pará na época da visitação do Santo Ofício (1763-1774)**. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; RODRIGUES, Aldair Carlos (orgs). *Edificar e Transgredir: Clero, Religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano*. Jundiá, Paco Editorial, 2016.

MATTOS, Yllan de. **Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773)**. *Contraponto – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI*. Teresina, v.9, n. 1, jan./jun. 2020. P.314-349.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **“Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia”** In ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecilia de Souza (orgs). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

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

MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã: entre deuses e animais - xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani**. 2006. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, [2006].

MELLO, Marcia Eliane A. de Souza e OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Colonização, Inquisição e Religiosidade na Amazônia Portuguesa no**

**século XVIII.** Mneme – Revista de Humanidades – UFRN, Caicó (RN), No. 24, V. 9, Set/out. de 2008.

MENDES, Paulo. **O Marquês de Pombal e o perdão aos judeus: Inquisição, legislação e solução final da questão do perdão aos judeus com o novo enquadramento jurídico pombalino.** Orientador: Prof. Dr. José Eduardo Franco. 2011. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Ciência das Religiões, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2011. Disponível em: <https://recil.ensinolusofona.pt/handle/10437/4059>. Acesso em: 12 dez. 2022.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciência & saúde coletiva**, v. 17, p. 621-626, 2012.

MORAES, Mayara Aparecida de. **Curandeirismo na Amazônia Portuguesa: os casos investigados pela visitação do Tribunal do Santo Ofício no Grão-Pará.** Revista Religare, v.17, n.2, dezembro de 2020, p.431-453.

MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negocia o, capitula o e assimila o social. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 19, p. 29-52, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura O reencontro da memória. In: **Literatura indígena brasileira contemporânea: cria o, crítica e recep o.** Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

MUNIZ, Pollyanna Mendonça. Religião e política: o clero nos tempos de Pombal (Maranhão, século XVIII). **Almanack**, p. 153-165, 2015.

NOVINSKY, Anita. **A inquisi o.** São Paulo, Editora Brasiliense, 1982.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural.** Belo Horizonte, Autêntica, 2003.

PIERONI, Geraldo Magela; MARTINS, Alexandre Ribeiro. **Religiosidade popular e expressões blasfemat rias na visita o do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-69.** Mneme-Revista de humanidades, v. 12, n. 29, 2011.

POMIAN, K. **Tempo/temporalidade.** Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1993.

ROCHA, Igor. O Regimento Inquisitorial de 1774: moderniza o e dirigismo cultural nos tribunais de f  no reformismo pombalino. **Caderno de Pesquisa Cdhis**, v. 30, n. 2, p. 198-219, 2017.

RODRIGUES, L. F. M. **A recupera o econ mica da Amazônia e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão.** Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 443, p. 193-248, abr./jun. 2009.

SALES SOUZA, Evergton; FEITLER, Bruno. **Apascentar ovelhas espalhadas e distantes: as visitas pastorais como instrumento do governo episcopal**



na América portuguesa (séculos XVI e XVIII). In: GAUDIN, Guillaume; STUMPF, Roberta Giannubilo. Las distancias en el gobierno de los imperios ibéricos: concepciones, experiencias y vínculos. Madrid: Casa de Velázquez, 2022. Disponível em: <http://digital.casalini.it/9788490963463>. P.113-125.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. **O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. DOI: 10.11606/T.8.2008.tde-060072008-140850.

SARAIVA, A.J. **Inquisição e Cristãos-novos**. 5ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

SARANHOLI, Hugo Fernando Costa. **Homem de Deus ao Serviço da Coroa: As dimensões Espiritual e Temporal das visitas pastorais de D. Frei João de São José Queirós no bispado do Grão-Pará (1759-1763)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, São Paulo, 2018. Orientador: Yllan de Mattos.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e Regalismo no Brasil Independente. In: **XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

SATRIANI, Luigi M. Lombardi. **Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna**. Tradução de Josildeth Gomes Consorte. São Paulo: Editora HUCITEC, 1986.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo, Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **A disciplina da vida colonial: os regimentos da Inquisição**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, p. 497-1020, jul. /set. 1996.

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

STEPHAN, Ana Maria. **Hibridismo: alegorias e religiosidade**. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 30–40, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26468>. Acesso em: 16 mar. 2023.

SURIS, A.; HASS DA SILVA, E. C. **ADIVINHAÇÃO, CURA E FEITIÇARIA: DENUNCIÇÕES SOBRE PRÁTICAS MÁGICAS NA ÚLTIMA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA (GRÃO-PARÁ, 1763-1769)**. **Revista Outras Fronteiras**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 151–172, 2021. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/455>. Acesso em: 19 jun. 2023.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

WALKER, Timothy D. **Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo**. Tradução de Mariana Pardal Monteiro – Rio de Janeiro/Lisboa, Editora FIOCRUZ/Imprensa de Ciências Sociais, 2013.