



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

SARAH DOS SANTOS ARAUJO

À espreita do sentimento

**Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação
inquisitorial no Grão-Pará**

(1760-1773)

Manaus

2015



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

SARAH DOS SANTOS ARAUJO

À espreita do sentimento

**Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação
inquisitorial setecentista no Grão-Pará**

(1760-1773)

Orientador:

Professor Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

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

Manaus

2015

Ficha Catalográfica

Nome: ARAUJO, Sarah dos Santos. Título: À espreita do sentimento: Rastros do medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773). Sarah dos Santos Araujo. 2015. 118p.

Orientador: Almir Diniz de Carvalho Júnior.

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

Banca Examinadora

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

Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira
Universidade Estadual de São Paulo (UNESP)

Prof. Dr. Sínyval Carlos Melo Gonçalves (UFAM)
Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Rafael Ale Rocha (UEA) – Suplente
Universidade do Estado do Amazonas

Prof. Dr. Maria Luísa Ugarte (UFAM) – Suplente
Universidade do Estado do Amazonas

Agradecimentos

O percurso da vida acadêmica não é fácil. Muitos dizem que entrar na universidade é um dos caminhos que levam ao sucesso. Mas, não é tão simples. Na História, temos muitos trabalhos, leituras e exercícios de escrita (esse último principalmente), que são alguns dos desafios a serem experimentados a cada dia na vida discente.

Diante desse e de outros desafios, não poderia deixar de agradecer as ajudas terrenas e extraterrenas que estiveram comigo nessa trajetória. Primeiramente agradeço a Deus, sem Ele nada disso seria possível para mim, foi através Dele que obtive forças para prosseguir mesmo quando tudo parecia muito difícil.

Agradeço ainda a Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas – FAPEAM pela concessão de bolsa de estudos que tornou possível a realização desta pesquisa. Sem o auxílio desta instituição não poderia ter dado dedicação exclusiva a essa pesquisa ao longo desses dois anos.

Posso dizer que boa parte desse esforço e insistência vem de influencia familiar: Socorro Torres e Nonato Paz de Araujo tiveram e ainda tem papel importante na vida e obra de quem vos escreve; as irmãs, “mais nova” e “mais velha”, Rebeka Araujo e Suélen Araujo, ao seu modo, me apoiaram na certeza de que qualquer coisa que eu fizesse seria com a dedicação e amor. Foi nesse sentido que segui. Escrevendo a história que ainda se constrói nesses agradecimentos.

Aos professores, quero agradecer ao meu querido orientador Almir Diniz de Carvalho Jr., pela paciência de Jó que teve comigo. Como dito no início, as dificuldades na escrita existiram (e ainda existem), e o Prof^o Almir acompanhou de perto lendo e indicando o melhor caminho para saná-las. Professora Adriana Angelita, que durante as disciplinas me fez conhecer de distintas formas as sensibilidades da escrita. Também teve grande paciência em acompanhar o difícil nascimento “sem traumas” de alguns dos meus textos. Todos os outros professores do Departamento de História da Universidade Federal do Amazonas, que direta ou indiretamente acompanharam o meu crescimento na História durante a graduação e ajudaram a aprendiz de historiadora a vencer os desafios da escrita, meu muito obrigada.

A Jefferson Madeira e a Jaílson Mota, funcionários da Ufam e profissionais que trabalham no departamento de História e no PPGH, que sempre demonstraram gentileza

e boa vontade em resolver os problemas que por ventura surgiram ao longo da pós-graduação.

Amigos de muitas formas estiveram, estão e estarão nesse caminho. Eles marcaram a minha história de tantas formas diferentes que enumerá-las seria escrever não uma dissertação, ou uma tese, mas escrever todo um percurso que não se limita a companheirismo, mas ao ato de amar o outro da forma mais bela e fraterna. Por isso, prefiro apenas dizer aos amigos e amigas que acompanharam e sabem do que estou falando, dedico-lhes meus sinceros agradecimentos pelos momentos, sorrisos, lágrimas e saudades.

Agradecimento especial também a Vinícius Alves do Amaral, revisor carinhoso e sempre disponível, indicador de ideias e pessoa amorosa que eu conheci por esses caminhos da vida.

Por tudo o que tenho feito por tudo o que ainda vou fazer, agradecida estou com as oportunidades que surgem postas diante de mim pela Providência Divina, que traça o caminho para a História que a cada dia é contada. Esperando que minha escrita possa ser clara e concisa, que ela venha contagiar a todos os leitores que se aventurarão nas páginas que redigi. Boa leitura.

Resumo

Por meio da História dos sentimentos ou das sensibilidades buscamos adentrar o cotidiano da população colonial do Grão-Pará do século XVIII. Nessa incursão os rastros do sentimento do medo serão nossos guias para entendermos uma realidade que está tão distante temporalmente de nós. A Visita do Santo Ofício será o fio condutor juntamente às denúncias e processos inquisitoriais produzidos, com os quais temos os instrumentos para vislumbrarmos as formas de representação do medo naquela localidade. Deste modo, o sentimento do medo historicizado, assim como, os estudos de caso abriram caminho para a descoberta de novas histórias que nos permitem conhecer mais do contexto da Visita da Inquisição e se tornam espaço de reflexão sobre a Amazônia Colonial

Palavras-Chave: Inquisição, Grão-Pará, medo, cotidiano e representações

Abstract

By means of history of the feelings or sensitivities we seek to step into the daily life of eighteenth century colonial population from *Grão Pará*. In this incursion the traces of feeling of fear will be our guides to understanding a reality that is temporarily so far from us. The Holy Office Visit will be the guiding thread along to denunciations and inquisitorial processes produced with which we have the tools to glimpse the forms of fear representation of that locality. Thus the feeling of fear historicized even as case studies opened the way for the discovery of new stories that allow us to know more in the context of Inquisitions Visit and become space for reflection about Colonial Amazon

Keywords: Inquisition, *Grão Pará*, fear, everyday and representations

Lista de abreviatura

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate)

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

CMA – Centro de Memória da Amazônia

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

IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro

Índice de Gráficos

Gráfico 1 – Apresentações ao Inquisidor no tempo da graça 1763	79
Gráfico 2 – Quadro geral de direcionamentos por confessores	80
Gráfico 3 – Indicações a se apresentar ao Santo Ofício	81

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
<i>(DES)ADMIRÁVEL MUNDO NOVO: O LUGAR DO MEDO NA CATEQUESE E NO IMAGINÁRIO INDÍGENA</i>	29
CAPÍTULO 2	
<i>ANTECEDENTES DA VISITA DO SANTO OFÍCIO AO GRÃO-PARÁ</i>	50
CAPÍTULO 3	
<i>NOS RASTROS DO MEDO: A AÇÃO DO GERALDO JOSÉ DE ABRANCHES NOS PRIMEIROS ANOS DA VISITA INQUISITORIAL</i>	68
CAPÍTULO 4	85
<i>DAS DENÚNCIAS ÀS REPRESENTAÇÕES DO MEDO</i>	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
FONTES	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130

Introdução

O ponto inicial para chegarmos ao objeto de estudo dessa pesquisa foi conhecer como se deu a ação Inquisitorial no chamado “Novo Mundo”. Pensado nisso, o primeiro fato interessante foi que não existiram tribunais Inquisitoriais aos moldes Europeus em que os condenados seriam expostos em praça pública e condenados à fogueira. Nas colônias, ocorreram as chamadas Visitas Inquisitoriais que eram enviadas para “vigiar a fé” da população, coletando denúncias e confissões dos que atentassem contra o que ditava a Igreja Católica. Grande número de denúncias era registrado nos “cadernos do promotor” e algumas delas poderiam se desdobrar em longos processos de delitos contra fé punidos pela Instituição.

Das Visitas ocorridas nas colônias portuguesas, existem algumas que são mais conhecidas. Dentre elas, há os registros da que ocorreu na Bahia e em Pernambuco nos anos de 1591-1595¹; depois, apenas na Bahia em 1618-1621²; a Visita ao Rio de Janeiro com registros que datam o ano de 1627³. Por fim, a Visita ao Grão-Pará com início no ano de 1763, com documentação que alcança até o ano de 1773⁴.

Seguindo essa atuação de Visitas Inquisitoriais da primeira até a última, tratamos da documentação encontrada e publicada por José Roberto do Amaral Lapa na década de 80, que ficou conhecida como a última Visita feita às colônias portuguesas, ocorrida na segunda metade do século XVIII. A documentação encontrada por Amaral Lapa faz referencia ao período de 1763 a 1769, com denúncias feitas ao Inquisidor Visitador

¹ PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. *Confissões da Bahia: 1591-1593*. Introdução Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.
_____. Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. *Denúncias de Pernambuco: 1593-1595*. Introdução Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

² SIQUEIRA, Sônia. *Confissões da Bahia (1618-1620)*. 2. ed. coleção Videlicet. João Pessoa: Ideia, 2011.

³ Do que se tem notícia sobre a Visita ao Rio de Janeiro são as denúncias colhidas nos Cadernos do Promotor, e de seu Visitador o licenciado Luis Pires Veiga. Desta Visita não existem os “livros” como das outras, pois essa documentação foi perdida em um naufrágio. O Navio que viajava em direção a Lisboa foi atacado por holandeses. GORENSTEIN, Lina. A terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII) In. VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (org.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias estudos de caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

⁴ Levando em consideração o período em que o Inquisidor-Visitador ficou atuando no Grão-Pará de 1763 até 1773. Ver: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1771-1782)*. In. Retrato do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX/ Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos, Guilherme Pereira dos Santos (Organizadores) – Niterói: EdUFF, 2006.

Geraldo José de Abranches⁵. Após essa publicação, os documentos referentes à Visita Inquisitorial que ocorreu no Grão-Pará se tornaram muito utilizados para os mais variados tipos de pesquisas e para diversas discussões, ampliando muito a viabilidade de estudos sobre a colônia que hoje se refere à região Amazônica.

Com os estudos se ampliando, expandiram-se as descobertas de fontes referentes à Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará, com processos produzidos no período anterior a presença dela e com uma extensão maior do intervalo referente à sua presença no Estado. Alargou-se o tema e ampliaram-se os documentos inicialmente encontrados e publicados por Amaral Lapa.

Assim, em vários trabalhos, encontramos diferentes balizas temporais de acordo com a documentação que foi sendo consultada sobre a Visita ao Grão-Pará. Tratando apenas de dissertações que a tiveram como temática, um dos primeiros trabalhos foi o de Pedro Pasche de Campos (1995)⁶ que partiu basicamente do período de 1763 a 1769, encontrando documentações referentes a Visita até o ano de 1771, dando uma atenção especial à documentação que, desde a publicação de Amaral Lapa, não havia recebido uma organização mais sistemática em pesquisa.

Seis anos depois, Evandro Rodrigues (2001)⁷ ao se debruçar sobre o mesmo período, encontrou documentos que indicavam que a Visita permaneceu na região até o ano de 1772⁸. Fez extenso uso de processos inquisitoriais arrolados na região, dando enfoque ao estudo do cotidiano local marcado pelo estigma lançado às práticas de feitiçaria. Sendo este o delito contra a fé mais denunciado à Mesa do Santo Ofício.

No trabalho de Yllan de Mattos (2009)⁹, tivemos mais uma vez o retorno aos anos da Visita de 1763-1769 colocando em discussão os diversos agentes que atuaram na confluência desse contexto aliado ao momento das medidas pombalinas. O trabalho de Yllan de Mattos volta ao tema da Visita, de acordo com Ronaldo Vainfas,

⁵ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁶ CAMPOS, Pedro Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. Niterói: UFF, dissertação de Mestrado, 1995.

⁷ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado Sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*, Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2001.

⁸ Embora não trate diretamente sobre a Inquisição a tese de Carvalho Júnior “Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)” foi pioneira na utilização das denúncias do Santo Ofício para estudo do cotidiano da região. Além das denúncias do Livro da Visitação publicado por Amaral Lapa, o autor coletou material em diversos códices explorando nas denúncias vieses que até então não haviam sido estudados. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2005.

⁹ MATTOS, Yllan. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Niterói, 2009.

demonstrando que ainda há muito que se discutir, refletir e pesquisar sobre ação do Santo Ofício no Grão-Pará.

Por fim, na pesquisa feita por Olindina Carvalho (2010)¹⁰ com “Os olhares inquisitoriais na Amazônia”, fazendo extensivo levantamento documental que concordam com os da pesquisa de Isabel Braga, que os documentos referentes a permanência do Inquisidor Geraldo José de Abranches na região se estendem até o ano de 1773¹¹. A autora deu ainda atenção aos números referentes à ação inquisitorial, demonstrando, aliada ao trabalho de Yllan de Mattos, as possibilidades para discussão com as fontes a serem trabalhadas sobre a Visita setecentista.

Não tratando apenas das balizas temporais referentes à documentação, mas pensando agora no que estes documentos podem nos revelar; as fontes inquisitoriais possuem como característica não serem criadas para que qualquer pessoa pudesse ler. Eram documentos estritamente secretos da igreja católica, na forma de manuscritos enviados da colônia ao Inquisidor Geral em Lisboa, para serem avaliados por todo um Regimento¹² criado pela Inquisição desde a Idade média.

Falando especificamente de conteúdo, os documentos se tornam mais interessantes, pois se tratam de testemunhos que poderiam ser de pessoas influentes na colônia, como: ouvidores, juízes ou mesmo padres enviados para as regiões de além-mar; ou ainda, poderiam ser depoimentos de gente comum: colonos, moradores de vilas, índios, escravos, mamelucos. Todos relatando culpas que acreditavam serem pertencentes ao Santo Ofício, como: bigamia, feitiçaria, sodomia, blasfêmias, entre outras heresias condenadas pela Igreja Católica.

Francisco Bethencourt, historiador português, com extensa pesquisa sobre as Inquisições portuguesa, espanhola e italiana¹³, nos demonstra as diversas possibilidades de se trabalhar com a documentação inquisitorial. Dentre elas, o estudo dos sentimentos que marcaram as apresentações dos inquiridos. Além de Bethencourt, Sonia Siqueira, umas das pioneiras na utilização de documentação Inquisitorial e sua ação no Brasil,

¹⁰ OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e disciplinamento dos costumes*. Manaus: UFAM, dissertação de 2012.

¹¹ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1771-1782)*. In. Retrato do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX/ Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos, Guilherme Pereira dos Santos (Organizadores) – Niterói: EdUFF, 2006.

¹² Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1640). Sônia Siqueira (ed. e Introd.), In. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, n° 392 (jul/set. 1996).

¹³ Ver BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

indica que esses documentos são condutores de medos e anseios de outros tempos que marcaram a vida da população colonial, abrindo os caminhos à vida e ao cotidiano daquela sociedade¹⁴.

Vemos com essa documentação a possibilidade de buscar sentimentos e sensibilidades, em particular o medo, que foi componente da produção desses papéis, buscando-o em meio às palavras escritas durante os interrogatórios. São “as vozes” de outro tempo, relatadas nesse discurso que revela a polifonia que compôs as denúncias e processos inquisitoriais. Fosse pela “voz” do próprio inquisidor, dos declarantes, dos denunciadores ou das testemunhas que se dirigiam à Mesa da Inquisição. Por meio de suas falas nesses registros, buscaremos as representações do medo que podem nos revelar mais sobre as pessoas que conviveram com esse aparelho institucional, criado para vigiar e punir¹⁵.

A partir das denúncias e processos referentes à ação inquisitorial na colônia, faremos a leitura em busca das pistas de representações do medo dessa população colonial. Para tanto, além do Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará publicado por Amaral Lapa, vamos trabalhar com a documentação que está sediada na Torre do Tombo¹⁶, em Portugal, por meio de material digitalizado e disponível *online* para *download*. Outro facilitador de acesso às fontes é o projeto que foi elaborado pela Universidade Federal do Pará (UFPA) com o Centro de Memória da Amazônia¹⁷: “A presença da Inquisição na Amazônia” - que visa a digitalização e divulgação da documentação inquisitorial, de meados do século XVI até o XVIII. Possibilitando-nos um acesso mais rápido e fácil do catálogo referente aos processos do Grão-Pará.

Além da gama de documentação Inquisitorial disponível à pesquisa, utilizaremos os documentos do Conselho Ultramarino, formado por: cartas, ofícios, requerimentos, toda uma comunicação que se formou entre colônia e metrópole, que vai nos ajudar a

¹⁴ SIQUEIRA, Sônia. *Confissões da Bahia (1618-1620)*. 2. ed. coleção Videlicet. João Pessoa: Ideia, 2011. p.19.

¹⁵ Os mecanismos de punição, as formas de repressão, o espetáculo do suplício, caminhos estudados por Michel Foucault, que ajudam a compreender as relações de poder que se constituem. Demonstra como métodos punitivos tem suas especificidades no campo mais geral dos processos de poder. Nesse sentido, nos servirá para entender como se formou a relação de repressão e medo, com a atuação inquisitorial no Grão-Pará. FOUCAULT, Michel, 1926-1984. *Vigiar e Punir; Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

¹⁶ Os originais se encontram em Portugal-Lisboa, no arquivo da Torre do Tombo. Além da disponibilidade das fontes na página - <http://antt.gov.pt> ou “Direção Geral de Arquivos – Arquivo Nacional Torre do Tombo”.

¹⁷ Página online do projeto que disponibiliza a documentação inquisitorial: <http://www.ufpa.br/cma/inquisicao/processos.html>.

entender mais sobre o contexto de formação do Grão-Pará em meados do século XVIII¹⁸. Documentos de domínio público que fazem parte do Projeto Resgate do Ministério da Cultura, disponibilizados por meio digital e microfilme¹⁹. Esses documentos podem ser facilmente consultados no Museu Amazônico²⁰ ou no Centro cultural dos Povos da Amazônia²¹.

Ao longo dessa pesquisa, com base em levantamentos e buscando fundamentação para este projeto, verificamos que são poucos os trabalhos direcionados exclusivamente a uma história dos sentimentos ou das sensibilidades. Nesse sentido, o trabalho inspirador e fio condutor de alguns vieses da pesquisa será o de Jean Delumeau “História do Medo no Ocidente: uma cidade sitiada²²”.

Apresentamos brevemente alguns elementos que compõem o trabalho de Delumeau. Um dos mais interessantes é a forma que o autor nos apresenta o medo: como conceito e como objeto de pesquisa²³. Como conceito ao demonstrar a forma que confere sentido ao sentimento do medo em determinado contexto. Como objeto de pesquisa: nas suas formas de representação ao longo do período proposto pelo estudo séculos XVI-XVIII. Nesse percurso, Delumeau nos apresenta como esse sentimento é possível de ser historicizado.

Deste modo, usando a perspectiva metodológica de Delumeau, tomaremos o medo em sua forma conceitual e também trataremos esse sentimento como objeto de pesquisa, observando-o em determinado contexto. Seguiremos as pistas dos medos, não o tomando como elemento uno do período que pretendemos analisar, mas observando-o no cotidiano, vendo suas diferentes formas de representação para compreendê-lo inserindo-o no contexto peculiar de uma Visita Inquisitorial.

¹⁸ Este projeto vincula-se a Linha de Pesquisa Cultura e Representações do Programa de Pós-graduação em História e ainda ao Grupo de Pesquisa “*Cultura e Historiografia da Amazônia*”, coordenado pelo Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior.

¹⁹ Outros documentos que vão nos auxiliar na visualização do quadro da vida colonial antes da chegada da Visita Inquisitorial, será por meio das ações dos bispos do Grão-Pará, responsáveis por Visitas Diocesanas, registrados na forma de relatos que nos mostram o panorama da atuação dos prelados e a relação deles com a população local. Esses documentos estão disponíveis nas revistas e publicações avulsas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB.

²⁰ Endereço: Rua Ramos Ferreira, 1036, Centro - Manaus (AM) (próximo à Livraria Valer) - CEP: 69010-120.

²¹ Endereço: Praça Francisco Pereira da Silva, s/n°. CEP: 69073-270. Página na web - <http://www.museumamazonico.ufam.edu.br/>

²² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

²³ Delumeau utiliza muitas referências da psicologia na análise de suas fontes. Entretanto, em nossa pesquisa optamos por manter um olhar estritamente mais histórico na construção de nossos argumentos.

Esse trabalho nos incentivou a alargar as possibilidades de estudo, inserindo mais esse elemento na história da Amazônia Portuguesa. Além disso, a temática se mostra como uma porta de entrada para analisar as várias outras feições da vida da população na Amazônia. O sentimento se torna objeto de pesquisa, pois, permite novas incursões em fontes já muito trabalhadas, mas nas quais esse aspecto não foi pensado com interesse²⁴.

Por isso, o trabalho proposto se torna estimulante por nos dar mais uma forma de visualizar o universo do Grão-Pará durante a Visita do Santo Ofício. Com a ação inquisitorial no Estado, podemos abrir as perspectivas para as formas de representação do medo, que podem ser verificadas no cotidiano e no estabelecimento das redes de relações da população local. Aspectos que podem ser observados por meio dos registros da inquisição.

Para isso, vamos procurar nas denúncias e processos referentes à Visita Inquisitorial os rastros de sentimento. Entretanto, as fontes também fazem referencia a um período muito anterior a chegada da Visita Inquisitorial. Lembrando que, ainda que a Inquisição tivesse se instalado na região em 1763, desde meados do século XVII existia a atuação de agentes inquisitoriais (comissários e familiares do Santo Ofício) fazendo o trabalho da coleta e envio à Inquisição de Lisboa dos atentados contra a fé católica no local. Além disso, poderemos refletir ainda sobre a ação missionária que antes da Visita do Santo Ofício introduzia os nativos na fé cristã, o que nos leva a buscar algumas pistas das ações dos missionários na região que contribuíram para uma “colonização do imaginário”, bem como discutido por Serge Gruzinski²⁵.

As pesquisas que tiveram como fontes estes documentos demonstraram o alargamento das balizas temporais na proporção que novas documentações referentes à

²⁴ Um dos trabalhos que mais se aproxima do tipo de abordagem que pretendemos é o de Halyson Rodrygo Silva de Oliveira “Histórias assombrosas: O medo, a colônia, os cristãos-novos, e o Tribunal do Santo Ofício no século XVI”, da Universidade Federal de Rondônia. Do qual tivemos primeiro acesso com uma breve comunicação. OLIVEIRA, Halyson Rodrygo da Silva de. *Histórias Assombrosas: o medo, a colônia, os cristãos-novos e o Tribunal do Santo Ofício no século XVI*. Rio Grande do Norte: UFRN, Simpósio Temático. Posteriormente, sua dissertação foi concluída, dando-nos oportunidade de ver como tratou da questão do sentimento do medo. Relacionando-o com os procedimentos inquisitoriais no imaginário sobre, e pela Inquisição, utilizando as expressões e indícios de medos relacionados a indivíduos cristãos-novos contidas nas denúncias apresentadas ao Santo Ofício como evidências documentais do temor causado pelo Tribunal. OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva de. *Mundo do medo: inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais – Capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)*. Dissertação de mestrado em História – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em História, Natal, 2012.

²⁵ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. – São Paulo: Companhia das letras, 2003.

Visita foram sendo encontradas. O que nos levou a desejar analisar mais a vida na colônia antes da chegada do Santo Ofício. Acreditamos que essa análise pode nos revelar as tonalidades do cotidiano nas quais encontraremos as representações do medo, e sua influência que propomos analisar em até quatro momentos. Tendo a Visita Inquisitorial como o seu elemento central, primeiro verificaremos brevemente a ação dos missionários na conversão dos gentios na Amazônia, através delas poderemos ter um vislumbre dos “primeiros medos” que surgiram com a conversão dos índios. Posteriormente, analisaremos o período anterior à chegada da Visita ao Estado com a atuação do bispo fr. João de São José Queirós (1760-1763). Por fim, seguiremos para a ocasião efetiva da chegada da Visita, durante a atuação do inquisidor-visitador Geraldo José de Abranches (1763-1772).

Igualmente, conhecendo as diferentes perspectivas que compõem o quadro do Grão-Pará e levando em consideração o seu período de formação, com a ação missionária, poderemos entender como a religião se inseriu naquela localidade. Lembrando, ainda, que a Visita naquele período seguia o Regimento Inquisitorial de 1640, fruto de diretrizes fundamentadas pelo Concílio de Trento²⁶. Elementos que nos ajudaram a refletir sobre os caminhos percorridos pela religiosidade que conduziram às representações do medo.

Analisaremos a documentação produzida por essa Visita e, entre as diversas acusações que ganharam destaque, as de feitiço. Essas nos darão as pistas para o medo das práticas que foram estigmatizadas na região e outros elementos fomentadores de denúncias. Mas não apenas isso, analisando o cenário do período anterior à Visita, com a atuação de clero local, foi possível avaliar as distintas representações do medo e os elementos que se destacaram no cotidiano colonial.

Nesse percurso, ainda teremos a oportunidade de conhecer histórias de diferentes pessoas que viviam na colônia: colonos, índios, negros escravos, que formavam o Grão-Pará. Colocaremos em destaque as vivências de pessoas comuns, que não eram tratadas com tanto interesse pela historiografia que, durante algum tempo, os relegava a

²⁶Sobre a importância do Concílio de Trento para o ordenamento das práticas sociais na América Portuguesa, ver: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989. Para uma abordagem mais recente ver a pesquisa de FEITLER, Bruno. *Quando chegou Trento ao Brasil*. (Coord.) GOUVEIA, Antonio Camões. BARBOSA, David Sampaio. PAIVA, José Pedro. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas – Olhares Novos*. Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa: Lisboa, 2014.

marginalização, como demonstram os estudos de Michelle Perrot²⁷. Na historiografia colonial tradicional as pesquisas que se voltavam mais a aspectos econômicos ou políticos para inseri-los em uma perspectiva mais global da História do Brasil e as especificidades do viver na região de pessoas comuns, não consideradas relevantes, que eram antes desprezadas²⁸.

A busca por entender a vida das pessoas comuns em um tempo diferente, vendo as singularidades que acompanham suas vivências em determinado lugar ganharam muito espaço a partir da segunda metade do século XX²⁹. A partir de então, seguindo o ritmo de várias das histórias que deixaram de ser marginalizadas, tivemos a possibilidade de conhecer esses novos personagens e buscar outras sensibilidades.

Quadro Teórico e metodológico

Como já mencionado, usaremos como base de referência teórica e metodológica para a análise do sentimento do medo, as ideias esboçadas pelo historiador francês Jean Delumeau. Em seu livro mencionado acima, o autor mapeou os medos, num diálogo entre o indivíduo e a coletividade, revelando aspectos influentes desse sentimento no Ocidente no período de 1300-1800³⁰.

A ideia de Delumeau, partindo da perspectiva traçada por Lucien Febvre, é a de que: “não se trata de reconstruir a História a partir do exclusivo sentimento do medo, mas explorá-lo como componente de influência na formação de uma sociedade.” Temos aqui a evidência e o cuidado de não transformar o medo em um elemento isolado de uma dada construção histórica³¹. Não é nossa pretensão avaliar o sentimento apenas por ele mesmo, mas buscá-lo, através de sua representação produzida pelas pessoas que o

²⁷ PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

²⁸ Destacamos os trabalhos mais clássicos: VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebelião no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. _____, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico - demonologia e colonização - séculos XVII e XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993. _____, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. – São Paulo: Companhia das letras, 2009.

²⁹ BURKE, Peter. *O que é História Cultural*. Trad. Sergio Goes de Paula. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

³⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

³¹ Além de L. Febvre, G. Lefebvre escreveu em 1932, em sua obra consagrada *1789: o surgimento da revolução francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989 dedicando um capítulo ao “Grande medo de 1789”. Ele disserta que: “No decorrer de nossa história houve outros medos antes e após a revolução; houve medos também fora da França”.

vivenciaram. O objetivo é o de construir outra perspectiva da história da Visita da Inquisição ao Grão-Pará.

Usando como referência a “História do medo no Ocidente”, podemos verificar a presença do medo de várias formas, como: medo da guerra, medo da fome, medo da morte. Todos se constituindo com suas diferenças, dependendo do contexto em que se inseriam³². Esse panorama múltiplo permite a abertura para várias temáticas com diferentes abordagens, dando margem a novas pesquisas que tenham esse sentimento como objeto de interesse. É o que pretendemos na busca por representações de medo no contexto da Amazônia Colonial.

Delumeau analisou os medos particulares e os medos coletivos, ressaltando, a partir dos seus valores simbólicos, a insegurança que as pessoas sentiam frente ao que lhes causava esse sentimento. Dessa forma, o historiador estabeleceu a ponte necessária entre o medo e seu contexto histórico. Considerando essas ideias, o autor se trabalhou aliado à psicologia e, de tal modo, ressaltou que os medos geram as ações; neste sentido, tomando as ações humanas como componentes do que queria demonstrar, pode compreender melhor a civilização ocidental.

Diversidades de medos e a relação entre medos particulares e medos coletivos, vão nos ajudar a refletir sobre esse sentimento no período da Visita Inquisitorial. À medida que a Inquisição como instrumento da Igreja Católica, era representante de um poder religioso, ela utilizava o sentimento do medo como um de seus aliados na busca pela verdade sobre os crimes cometidos contra fé. Será possível, assim, ver através da Visita do Santo Ofício como esse poder se manifestava nas ações socioculturais.

Delumeau circunscreve as distinções sobre os sentimentos, que se confundem com o medo em sua filologia, quais sejam: a covardia, a temeridade e a angústia, todos relacionados ao sentimento do medo, mas com significados próprios. Essas distinções também permitem analisar nosso objeto de pesquisa e nos abrem um leque de possibilidades comparativas. Descreve o autor:

O espírito humano fabrica permanentemente o medo para evitar uma angústia mórbida que resultaria na abolição do eu. É esse processo que reencontraremos no estágio de uma civilização. Em uma sequência longa de traumatismo coletivo, o Ocidente venceu a angústia “nomeando”, isto é, identificando, ou até, “fabricando” medos particulares³³.

³² DELUMEAU, Jean. Op.cit.. p. 95.

³³ DELUMEAU, Jean. Op.cit.. p.35.

Temos, assim, o sentimento da angústia que ganha potência diante do desconhecido. Para evitar este sentimento, Delumeau demonstrou que a identificação dos medos ou a sua nomeação era a forma de se desvendar o que era temido. Esse era o caminho encontrado para superar os medos. Ao mesmo tempo, a diferenciação desses sentimentos que se assemelham com o medo evita que eles se confundam. Neste sentido, é possível distinguir o temor, o espanto, o pavor e o terror, considerando-os pertencentes ao sentimento do medo. Por sua vez, a inquietação, a ansiedade e a melancolia, referem-se à angústia. Esse é o sentido conceitual do medo que tomaremos em nossas buscas.

Ainda no trecho, quando Delumeau diz: “O espírito humano fabrica permanentemente o medo para evitar uma angústia mórbida que resultaria na abolição do eu”³⁴, demonstra-nos como encarou seu objeto de estudo no interior da Civilização Ocidental. O que poderia ser visto como uma naturalização do sentimento do medo tornou-se objeto passível de análise histórica, com suas características e temporalidades específicas. Por outro lado, revela também tentativas de respostas comuns às carências humanas que, em nossos dias, produzem novas questões diante do mundo em constante transformação. Desta forma, na atualidade também continuamos na busca de conhecer os medos para superá-los.

Essas questões nos levaram ainda a pensar no conceito de imaginário, que utilizamos como capacidade humana de representação do mundo e através dele foi possível compreender a vida da população do Grão-Pará em um momento singular de uma Visita Inquisitorial. Desta maneira, o imaginário daquele momento estava imerso em toda uma gama de representações que se constituía continuamente e caracterizava as sensibilidades do momento vivido. Expressando particularidades que, ainda que se trate de pessoas de um tempo distante do nosso, seguiremos as palavras de Cornelius Castoriadis: “estavam envolvidas em um universo que se mostrava por meio de: imagens, recordações, desejos e medos, todos com significados no contexto vivido”³⁵.

Desta forma, o imaginário que se mostra como atributo da vida humana, também tem suas peculiaridades históricas: sendo construído historicamente com seus significados inseridos num dado contexto. O Imaginário, neste aspecto, será o caminho de reflexão que vamos percorrer por meio dos registros inquisitoriais, sendo passagem

³⁴ Idem.

³⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *Imaginário e imaginação na encruzilhada In. Do Mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de séculos, 1999. p. 89

privilegiada que pode nos apontar as diferenças que marcaram a vida de pessoas de um tempo diferente do nosso, com outras experiências e elementos de representação do medo diferentes dos atuais.

Do medo conceituado, visto a partir do imaginário de uma época, vamos ainda refletir sobre as representações que permeiam esse imaginário. Conceito que empregaremos acompanhando das ideias de Roger Chartier³⁶. Ele propõe, por exemplo, uma análise do Antigo Regime a partir das representações manifestas na política, economia e no social; discorre sobre esses componentes com base em um sentido de teatralização, que seriam as imagens exibidas por aquela sociedade mascaradas pela representação. Estando nessa condição, deveriam se mostrar por meio das representações, para se chegar ao seu referente naquele contexto, para só então serem compreendidas em sua diversidade e em sua singularidade temporal.

Para entender a relação que se estabelece com a outra definição que é dada à representação, partindo de um referencial que se faz ausente, podemos colocar em questão o sentido da escrita, já que ela pode ser transmitida nas formas manuscrita, impressa ou digital. Ela é uma forma de representação que, inserida dentro de um contexto de comunicação, representa um ausente e os elementos referenciais do momento histórico que se insere.

Por exemplo, durante a época Moderna, com o surgimento da burocratização na administração régia, a escrita teve papel crucial na comunicação entre as diversas estâncias do reino e suas possessões. A comunicação por meio de cartas era muito importante no período. Elas eram a representação de seus remetentes, por transporem grandes distancias e levarem consigo, além de informações, a presença da pessoa que as escrevia. Desta forma, a pessoa estava representada na escrita, ainda que estivesse ausente ao endereçado, suas palavras escritas levavam a materialização das pessoas aos lugares mais distantes³⁷.

Aliado a esses exemplos sobre o conceito de representação, vamos pensá-lo de forma a nos ajudar a objetivar o sentimento do medo, para assim buscá-lo em meio ao universo dos documentos escritos. Por meio da representação, poderemos situar o

³⁶ O autor delimitou a partir do *dicionário universal* de Futière com dois sentidos: “por um lado, a representação manifesta uma ausência, o que supõe uma clara distinção entre o que representa e o que é representado; de outro, a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa”. CHARTIER, Roger. *À beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. – Porto alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002. p. 77

³⁷ CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar: A prática epistolar de D. Luís de Almeida, 2º Marquês de Lavrádio (1768-1779)*. São Paulo: USP, tese de doutorado, 2011.

sentimento dentro de uma lógica de significados que estão presentes na fonte inquisitorial, e que nos possibilitará, por meio da escrita, compreender a forma como se apresentam os vestígios do medo. Tornando-o mais tangível e acessível à nossa análise. Partindo dessa leitura, temos a possibilidade de conhecer, através dos registros escritos, em suas múltiplas formas de se apresentar, os elementos expressos de representações do medo.

Estabelecendo, preliminarmente, a forma como vamos tratar os conceitos principais para a compreensão de nosso objeto de interesse, discutiremos o momento específico da colonização, onde era possível perceber a presença e profusão de culturas advindas de vários lugares para as terras recém-descobertas. Nas colônias portuguesas habitadas por culturas distintas, foi revelado também um novo olhar e uma nova forma de pensar sobre esse “Novo Mundo”. Como o que foi trabalhado pela historiadora Laura de Mello e Sousa: “Os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer”³⁸. Foi através do ouvir dizer que os colonizadores formataram num primeiro momento, seu modo de encarar o lugar e descobrir aos poucos, o que ele poderia oferecer.

Desta forma, se constituíram e foram representadas várias concepções que vieram junto com esses colonos. Dentre elas, podemos citar a ideia de “Edenização” e, ao mesmo tempo, a de Purgatório, nesse sentido, a ideia do chamado “Novo Mundo” como Paraíso, mas também, como Inferno. Por trás dessas representações, pode-se perceber o medo, direcionado ao desconhecido, o qual se tentava de alguma forma compreender. Assim, o medo do desconhecido ia se imiscuindo no imaginário dos exploradores, fazendo surgir as representações sobre as novas terras.

Ao nos debruçarmos sobre as questões que permeiam essa região, não podemos esquecer que tem como característica a presença indígena. Para relacionarmos essa questão partindo do campo da religiosidade, inspiramo-nos nas pesquisas de Ronaldo Vainfas ao decompor o universo da colônia brasileira por meio da crença indígena que ficou conhecida a partir de suas pesquisas com os documentos inquisitoriais, como “Santidade de Jaguaripe”³⁹. O trabalho de Vainfas ao devassar a “Santidade” utilizando a documentação inquisitorial abrindo a possibilidade de refletir sobre a religiosidade no Brasil. A “Santidade” se tornou objeto de denúncia com a chegada da Inquisição à Bahia e abriu o espaço para a busca dessa heresia local, que, aos olhos do inquisidor, era

³⁸ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

³⁹ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

interpretada como adoração ao demônio. Assim, Vainfas adentrou nesse espaço colonial e nos mostrou as ressignificações que foram feitas das práticas nativas no cotidiano colonial.

O cotidiano colonial e as ressignificações feitas pelos que desconheciam a região do Grão-Pará serão cenário importante de nossa exploração, uma vez que as representações do medo se fizeram nesse universo. Nesse sentido, tomaremos Michel De Certeau em “A invenção do cotidiano”; trabalho no qual discute que o cotidiano não está dissociado dos elementos, políticos, econômicos ou sociais⁴⁰. Assim, a vida na colônia pode ser entrevista, por meio das fontes, demonstrando a dimensão diária da experiência humana, e, o universo colonial será visto não dissociado dos vários elementos dinâmicos imbricados que comungam daquele espaço. São eles que vão dar o tom das representações do sentimento do medo na região. Deste modo, vamos avaliar o contexto dos primeiros anos de exploração, que trouxeram muitos colonos fiados às promessas de riquezas fáceis que estariam escondidas no seio da floresta virgem⁴¹. Muitos deles passaram a viver na região, compondo o quadro que formaria a população do Grão-Pará.

Além destas questões sobre a ação missionária no local, o trabalho de Carvalho Júnior evidencia que, mesmo a evangelização sendo atuante e, de alguma forma até aceita por parte da população nativa colonial, essa população facilmente retornava aos seus “antigos hábitos” na “Amazônia Portuguesa”. Suas pesquisas revelam as nuances e a complexidade do processo de evangelização do gentio que deve ser visto a partir de diferentes pontos de vista. Nesse sentido, os “índios cristãos”⁴² estudados por Carvalho Júnior são percebidos por meio de uma rede de conexão de sentidos que torna mais complexa a compreensão do cotidiano da Amazônia nos setecentos⁴³.

A proposta de Carvalho Júnior é a compreensão do universo de significados produzidos pelos índios cristãos. Esse caminho nos guiará para analisar a população da região, não estritamente formada por índios que viviam limitados as suas respectivas nações de nascimento, mas também para refletirmos sobre essa população mais ampla

⁴⁰ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer*. 17 ed. Tradução de Ephraim Pereira Alves – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁴¹ AZEVEDO, João Lúcio. *Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição. Imprensa da Universidade Coimbra, 1930.

⁴² Índios cristãos, de acordo com a tese de Carvalho Jr., seriam aqueles nativos que há muito tempo estariam afastados de sua cultura tribal, tendo passado pelo processo de conversão, vivendo já nos aldeamentos missionários que posteriormente se tornaram vilas.

⁴³ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*, Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2005.

forjada após as incursões missionárias. Uma população que já vivia em vilas. Essa perspectiva vai nos ajudar na medida em que não buscaremos o medo que povoava o imaginário de uma nação indígena específica, mas, os rastros de medos cristãos que passaram a fazer parte da vida das pessoas que viviam no Grão-Pará, fossem: colonos, índios, negros, entres outros.

Assim, foi se constituindo um quadro amplo, composto por vários elementos no contexto da colônia portuguesa, e, por meio dos conceitos e referenciais apresentados poderemos tentar entender esse distinto momento que a região viveu. Pensando nesse mundo de possibilidades para pesquisa que são as colônias portuguesas, vamos por foco na presença do Santo Ofício da Inquisição no Grão-Pará, e, através dele a articulação das representações sobre medo.

Para pensarmos nossa metodologia, partimos de algumas ideias esboçadas pelos estudiosos que trataram de alguma forma a “história das sensibilidades”⁴⁴. No Brasil dentre os que já se dedicaram ao tema, citamos a historiadora Sandra Jatahy Pesavento, que destacava o seguinte:

A rigor, a preocupação com as sensibilidades da História Cultural trouxe para os domínios de Clio a emergência da subjetividade nas preocupações do historiador. É a partir da experiência histórica pessoal que se resgatam emoções, sentimentos, ideias, temores ou desejos, o que não implica abandonar a perspectiva de que esta tradução sensível da realidade seja historicizada e socializada para os homens de uma determinada época. Os homens aprendem a sentir e a pensar, ou seja, a traduzir o mundo em razões e sentimentos⁴⁵.

Com essas ideias pudemos refletir e direcionar alguns dos nossos questionamentos, que nos possibilitam olhar as fontes com outros vieses e perspectivas, ampliando os instrumentos que viabilizam a análise dos documentos.

O nosso interesse pelas sensibilidades, na busca específica do sentimento do medo, quer ir ao encontro das experiências que marcaram a vida de pessoas em outro tempo, ainda que numa situação “fora da rotina” com a presença de uma Visita Inquisitorial. Mais uma vez nos referimos a Pesavento quando aponta o sentido de tal busca:

⁴⁴ Com o advento da Nova História cultural surgem novas abordagens e novos conceitos que passam a ser utilizadas nas pesquisas. Mais informações, ver: HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. 2ªed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁴⁵ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Cólóquio Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Cólóquio de 04 de fevereiro de 2005. Acesso em 03 de março de 2014.

(...) as sensibilidades não só comparecem no cerne do processo de representação do mundo, como correspondem, para o historiador da cultura, àquele objeto a ser capturado no passado, ou seja, a própria energia da vida, a enargheia, de que nos fala Carlo Ginzburg. Capturar a enargheia, a força da vida, seria a meta última e refinada daquele interessado em reconfigurar o tempo do passado⁴⁶.

Seguiremos esse caminho para tentar reconstituir o universo do Grão-Pará com suas características, à espreita do sentimento e dos personagens que a vivenciaram de forma distinta da que conhecemos.

Dito isso, vamos às questões que norteiam as nossas fontes, pois existem algumas dificuldades específicas ao trabalharmos com a documentação inquisitorial. Por conta disso, seguiremos o modelo de análise proposto pelo historiador Italiano Carlo Ginzburg⁴⁷, que é perito em fontes inquisitoriais referentes à Inquisição na Itália. Pensando no seu tratamento com as fontes, vamos buscar as formas de analisar esse documento, esquadrihando os elementos que ajudem a responder nossos questionamentos.

Partimos do “método indiciário”, que consiste em buscar indícios nos documentos que corroborem na revelação de um pouco mais do que a própria fonte descreve. Seria uma tentativa de se buscar o que não foi indicado na fonte, ou o que está nas entrelinhas do documento⁴⁸. Temos, através desse método, o instrumental para buscar os vestígios de representações do medo na vida da população comum que surge em denúncias e apresentações feitas ao Inquisidor.

Os registros inquisitoriais produzidos com a Visita ao Grão-Pará, formados principalmente pela população humilde, abrem a possibilidade de nos debruçarmos sobre aspectos que marcam a vida desses colonos, elementos que, em outras análises, não seriam “tão relevantes”, mas que sob o olhar cuidadoso, revelam pormenores interessantes por meio de indícios, ajudando a elaborar nossa discussão sobre as representações do medo.

Seguiremos a empreitada da Visita ao Grão-Pará, investigando o medo para chegarmos ao conjunto de sentimentos que povoavam o imaginário dessa população colonial e que, possivelmente moldavam suas vidas. Estabeleceremos a relação entre

⁴⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In. *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais* (Orgs.) Sandra Jatahy Pesavento e frédérique Langue – Porto alegre: Editora da UFRGS, 2007. p.13.

⁴⁷ Várias de suas obras são de interessante fundamento em questões metodológicas e também teóricas. Ver: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

⁴⁸ GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

micro e o macro, ou entre o indivíduo e o contexto e vice-versa, para alinhar as representações do medo que buscamos nos registros inquisitoriais. No contexto do Grão-Pará que recebeu a Visita do Santo Ofício, utilizaremos um jogo de escalas que possibilitará uma melhor visualização do nosso objeto de investigação⁴⁹.

Levamos também em consideração que os significados e interpretações são distintos, e dependendo do lugar que se observa, o observador tem diferentes prismas. Acreditamos que a análise não pode se fiar em apenas uma possibilidade, mas sim nas variáveis que se apresentam, para tentar compreendê-las dentro do universo de sentidos que compunham o Grão-Pará. Nesse aspecto utilizaremos alguns dos elementos que compõem as ideias do antropólogo norte-americano Clifford Geertz, vindo por meio de uma rede de significados os sentidos que as práticas podem tomar, levando em conta as ações humanas dentro de determinado contexto⁵⁰.

Portanto, buscamos, em meio à ebulição de sentidos, explorar um deles, o do medo e como ele era representado no cotidiano da Amazônia Colonial. Nessa conjuntura, entender o significado das denúncias feitas à Inquisição e o significado que o Inquisidor dava, será uma das balizas para compreender a ação do Santo Ofício no local. Além disso, vamos refletir também sobre o poder que representava o Inquisidor e sua atuação ao perscrutar a vida destas pessoas, - fato digno de análise, levando em consideração que era a ele que se relatavam todos os “desvios da fé”. Ele era o enviado e sustentado funcionário do Santo Ofício, e pode ser considerado um representante de medo instituído na máquina inquisitorial.

Com esse intuito, recorreremos mais uma vez a Ginzburg, no seu trabalho intitulado “Inquisidor como antropólogo”⁵¹, no qual discutiu sobre a figura do inquisidor e a sua capacidade de ir fundo nas mentes para obter uma verdade, e também analisando a forma como inquisidor atuava para alcançar seus objetivos através da documentação inquisitorial por ele elaborada. O autor destaca que não seria difícil tentar relacionar o ofício de inquisidor com o trabalho dos antropólogos, citando o fato de que os cadernos de notas do antropólogo e os processos produzidos nos tribunais inquisitoriais poderiam ser comparados, dadas algumas notáveis semelhanças na busca

⁴⁹ REVEL, Jacques. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

⁵⁰ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁵¹ No capítulo denominado: “O Inquisidor como antropólogo”, o autor explica a relação que encontrou entre inquisidor e antropólogo, e como analisou fontes inquisidores tento um pouco do “olhar antropológico”. In. GINZBURG, Carlo. *O Fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 280.

de uma “cultura local”, com a busca pelo “conhecimento das gentes da nação”, no rastro dos crimes contra fé.

Essa interessante relação feita por Ginzburg deve-se ao fato de que o autor também se alia a alguns dos instrumentos metodológicos dos antropólogos para tratar os documentos da Inquisição. Dessa forma, abre espaço para o historiador também pensar suas fontes a partir de um olhar antropológico, com as devidas ressalvas do ofício do historiador. Pensamos numa relação possível, no tratamento das fontes inquisitoriais, à semelhança dos cadernos dos antropólogos em campo, tendo o cuidado ao utilizar os instrumentos metodológicos de outros campos para dar conta de nosso objeto de estudo.

Serão estes os instrumentos principais para refletirmos sobre como rastrear essas representações do medo, aliadas às formas como os documentos inquisitoriais já foram trabalhados. Além disso, mesmo que esses documentos também tenham sido redigidos por um notário e as perguntas tenham sido direcionadas ao inquisidor, as várias pessoas que se apresentavam, eles representam distintas vozes naquele contexto. Logo, por meio delas, poderemos adentrar naquele mundo e observar alguns vieses da vida local, chegando aos sentimentos e conhecendo a distinta realidade do século XVIII, por meio da documentação da Inquisição.

Deste modo, no primeiro capítulo faremos uma breve análise do contexto das missões que se iniciaram em nossa região, as chamadas a época “capitanias do norte”, que diferente do Brasil teve uma colonização descrita pela historiografia como tardia. Assim no primeiro capítulo, intitulado *(Des)admirável Mundo Novo: o lugar do medo na catequese e no imaginário indígena*, discutiremos os temores que surgiram com a atuação dos missionários principalmente os jesuítas na conversão dos gentios, com qual foram introduzido os medos ocidentais por meio da catequese.

No segundo capítulo *Antecedentes da Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará*, apresentaremos o contexto anterior a chegada da Visita do Santo Ofício, a partir do qual veremos com mais especificidade como estava a vida na região. Para tanto, analisaremos a atuação do quarto do bispo do Grão-Pará João de São José Queirós, que nos possibilitou entender as dinâmicas locais e um pouco do quadro administrativo antes da chegada do Inquisidor Geraldo José de Abranches.

No terceiro capítulo, denominado *Nos Rastros do medo: a ação do Geraldo José de Abranches nos primeiros anos da Visita Inquisitorial*, já adentramos a atuação de Abranches e seu contato com a população e o clero local; com a qual buscaremos compreender como se deu a dinâmica das relações na região com a chegada da

Inquisição. Diante disso, tomaremos os aspectos específicos das denúncias e apresentações feitas ao inquisidor para avaliar as motivações que levavam as pessoas a estar diante do Inquisidor.

Por fim, o capítulo *Das denúncias às representações do medo*, daremos ênfase aos elementos de representações do medo que encontramos ao longo das denúncias feitas ao Inquisidor Geraldo José de Abranches publicados no Livro da Visitação do Santo Ofício.

Capítulo 1

(Des)admirável Mundo Novo: o lugar do medo na catequese e no imaginário indígena

Não podemos refletir sobre a colônia sem pensar nos monarcas que governaram essas possessões ao longo do período da exploração do chamado “Novo Mundo”. Lembremos que esses soberanos tinham como características reminiscências medievais as quais remetiam à imagem do “Trono e Altar”, Rei e Igreja, que juntas marcam a formação dos Estados Modernos, como nos diz Charles Boxer⁵². Essa característica também foi ressaltada por Geraldo Pieroni para demonstrar como a atuação do império se desvelou nas colônias, primando pelo cumprimento das normas, ou da burocracia que começava a se moldar juntamente com a expansão ultramarina⁵³.

Um dos fios condutores de nossa reflexão será pautado pelas formas de efetivação do poder metropolitano no além-mar. Faremos essa incursão por meio do poder religioso que se materializou de muitas formas na colônia, bem como trataremos de um momento singular ocorrido no Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII. Estamos falando da chegada da Visita Inquisitorial, chefiada por Geraldo José de Abranches, Inquisidor-Visitador presente na região no ano de 1763, buscando averiguar as condições da fé católica naquele Estado, o que era função primordial da Inquisição.

Primeiro, avaliaremos um pouco dessa vida na colônia antes da chegada da Visita do Santo Ofício, quando o trabalho de domínio espiritual da região já havia iniciado com as missões evangelizadoras que se instalaram juntamente às primeiras incursões para domínio do território. Com isso, podemos dizer que Trono e Altar, analogia para ação dominadora da Igreja aliada da Coroa, mostravam-se em pleno vapor com o interesse crescente na região.

Com o início da colonização até a efetivação do domínio das terras que correspondem hoje ao norte do Brasil, a Colônia viveu distintos momentos sob o olhar interessado da Coroa Portuguesa e da Igreja. Como capitania, o Grão-Pará foi criado em 1616 tendo com seu primeiro capitão-mor com Francisco Caldera Castelo Branco. Em

⁵² BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁵³ PIERONI, Geraldo. *Boca Maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. p.11.

1621, temos o Estado do Maranhão e Grão-Pará com sede em São Luís até 1751, quando ele foi extinto, instalando em seu lugar o Estado do Grão-Pará e Maranhão, sediado em Belém⁵⁴. Como bispado do Pará, foi criado por meio da bula *Copiosus in Misericordia* de 4 de março de 1719, por solicitação de D. João V ao papa Clemente XI, no entanto, a diocese em Belém separava-se do Maranhão por ser considerada diocese extensa demais em relação as poucas paróquias existentes⁵⁵.

Da criação da capitania do Pará ao Estado, chegando às regulamentações para bispado, foi acompanhada das burocracias da época que nortearam o desenvolvimento da região. Essas são questões que de acordo com Patrícia Sampaio, devem ser levadas em consideração ao falarmos sobre Amazônia, demonstrando, como afirma a autora: “(...) pensar em Amazônia Portuguesa é refletir sobre as diferenciações ressaltadas que foram gestadas com as especificidades locais”.⁵⁶ Assim, além das peculiaridades geográficas que conduziram as transformações na região, elas moldaram ainda as suas especificidades históricas.

A partir dessas peculiaridades, apontamos alguns elementos que marcam a diversidade Amazônica: sua fauna e flora rica, com áreas de possibilidade para o cultivo; a grande bacia hidrográfica, os caminhos a serem percorridos pelos exploradores que se aventurassem na região; além das várias populações ameríndias da localidade que vivenciaram o contato com as missões que visavam sua conversão à religião cristã.

Do século XVI ao XVIII, a presença dos missionários foi marcante, primando pelo domínio espiritual das populações e ainda havia colonos exploradores e povoadores da região, que buscavam as promessas de riquezas fáceis. Esses exploradores usaram de mão de obra tanto ameríndia quanto africana para trabalhar atendendo as demandas locais e os interesses dos senhores de terra. Como sabemos as terras da região tinham como maior riqueza as “drogas do sertão”, sendo os índios seus principais coletores. Posteriormente, africanos também foram introduzidos na região para trabalhos forçados.

⁵⁴ BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Pará: Typographia de Santo, e Santo menor, 1838.

⁵⁵ LIMA, Maurilio Cesar de, 1919. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001. pp.85-86.

⁵⁶ SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa*. In. Os Senhores dos rios. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.122.

Nesse contexto, formavam-se os aldeamentos chefiados pelos missionários e, em seguida, o surgimento de hierarquias indígenas com lideranças de índios nos diversos locais em que começavam a se desenvolver como pequenos povoados. Além da presença dos colonos e escravos que compunham a população formada na região em contatos dinâmicos vivenciados entre si e que deram o tom da colonização portuguesa na Amazônia⁵⁷.

Essa convivência se desenvolveu ao longo de todo o período colonial, estimulando mudanças e transformações no cotidiano da população. Distintos universos culturais se encontravam no Grão-Pará e podemos citar a religiosidade como um dos elementos marcantes da vida local. A ação dos missionários, que assinalou o início das explorações, teve influência nos caminhos que marcaram a inserção da fé católica aos povos da região. Além disso, durante todo o processo de consolidação do Império Português no além-mar, a Igreja Católica e o Soberano português estiveram unidos pelo domínio das terras⁵⁸.

Este é o caminho que vamos percorrer para entender a atuação da Igreja, por meio de seu papel na Idade Moderna ligado aos interesses da Coroa. Para tanto, refletiremos primeiramente a partir da ação missionária na região, para entendermos esse momento anterior à chegada da Inquisição. Na verdade, nosso principal interesse é rastrear as primeiras representações do medo construídas a partir da evangelização, por isso nos deteremos adiante no processo de conversão.

Para tanto, delimitaremos nossa área de busca em um primeiro momento por meio da ação dos jesuítas na região. Fizemos essa escolha devido a essa ordem ser uma das mais destacadas nessa empreitada na colônia. Outro fator determinante em nossa decisão foi o rico e acessível volume de fontes sobre a atuação desses padres, em detrimento das outras ordens religiosas que também passaram por essas terras, sejam elas: capuchinhos, mercedários, carmelitas e franciscanos⁵⁹.

⁵⁷ Sobre as hierarquias indígenas e as lideranças de índios denominados Principais, existem algumas discussões interessantes, que mesmo não sendo objeto central da nossa pesquisa vale ressaltar: DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editoria FGV, 2010.

⁵⁸ BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁵⁹ REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: ed. da Universidade do Amazonas/ Governo do Estado do Amazonas, 1997.

Um breve olhar a partir das missões de conversão

Por meio de relatos como o do padre jesuíta João Felipe Betendorff é possível encontrar um panorama do cotidiano das missões, no qual o estabelecimento das relações sociais nos abre espaço para verificar rastros de representações do medo. O jesuíta foi quem ficou a frente das missões do cabo norte, que correspondia à região do Maranhão, Grão-Pará e adjacências, após a saída do mais emblemático representante da Companhia de Jesus, o padre Antonio Vieira.

Carvalho Júnior, ao trabalhar com os relatos do mesmo jesuíta, descreve a crônica do padre Betendorff o registro que caracterizava a implantação e consolidação do modelo de conversão jesuítico na região⁶⁰. Concordando com o autor, por meio dos relatos do jesuíta poderemos adentrar no cotidiano da população, buscando os elementos que nos demonstrem como esses padres se utilizavam também do medo para atingir as nações indígenas que buscavam converter.

Comenta ainda Carvalho Júnior que os relatos jesuíticos: “...esses verdadeiros veículos de comunicação trazem uma complexidade de regras e de formas retóricas que não devem ser menosprezadas. Se o forem, corre-se o perigo de retirar deles sua historicidade e a possibilidade de sua inteligibilidade”⁶¹. Levaremos assim, em consideração, na nossa breve análise, que esses relatos tem a sua historicidade que permitirá o caminho de reflexão para que o historiador busque as possibilidades e potencialidades de compreender esse momento da história da Amazônia Colonial.

As diretrizes da missão que foram instituídas ainda no tempo de Antônio Vieira foram seguidas, mesmo com dificuldades, no período que Betendorff toma a frente dela. Já havia, no entanto, as ressalvas sobre o contato dos padres com os índios, como também se advertia: “... O contato deveria se dar aos poucos e a confiança dos índios no seu missionário conquistada paulatinamente. A disciplina quanto às regras de conduta e ao comportamento moral deveria ser base para a construção dessa confiança”⁶². Nesse sentido, temos as primeiras ações que deveriam ser tomadas quando um missionário adentrava em uma aldeia para iniciar o processo de conversão dos índios.

⁶⁰ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p.153.

⁶¹ Idem. p. 154

⁶² Ibidem. p.160

João Adolfo Hansen salienta que dentre esses objetivos prescritos pelos jesuítas, mesmo com a conquista da confiança dos índios ao demonstrar uma ação mais branda, não havia a justificativa de uma humanidade sendo fruto de diferenças culturais, mas pautada na substância espiritual criada por Deus, denominada “alma”⁶³. Desta forma, podemos conjecturar que as ações promovidas pelas ordens religiosas e mais especificamente os inacianos, foram levadas por um interesse espiritual de busca por salvação de almas, sem considerar necessariamente o nativo como ser humano ou igual. Sobre isso, Hansen complementa:

(...) A religião católica afirma que a alma participa na substância metafísica do divino como um efeito criado e um signo reflexo; por isso, a alma é o núcleo teórico, vamos dizê-lo assim, das classificações do indígena como ‘animal’ ou como ‘humano’. A atribuição ou a produção de uma ‘alma’ para ele, como ocorre nas práticas dos jesuítas, logicamente pressupõe que é um ‘próximo’, como no mandamento *Amar o próximo*, da Bíblia; no caso, porém, um próximo metafísica e politicamente muito distanciado da lei eterna de Deus, pois de alma boçal, embaçada e corrompida pela bestialidade dos pecados (...)⁶⁴

Essas definições atribuídas aos índios a partir do pensamento cristão moldaram as ações dos missionários, mesmo que as justificativas ainda fossem permeadas por preconceitos. No “próximo” índio estava a alma distanciado da lei de Deus, necessitada aos olhos dos padres da salvação que os guiaria para o paraíso celeste.

Muito distinto do pensamento cristão era a visão de mundo dos índios. Eduardo Viveiro de Castro, antropólogo interessado nesses aspectos da vida nativa, abre-nos espaço para refletir por um momento sobre o pensamento do índio. Uma das constatações que chega, partindo da ideia de um pensamento universal ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Para isso, acrescenta: “(...) Os mitos são povoados de seres cuja forma, o nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”⁶⁵. Nesse sentido, podemos enxergar um pouco desse mundo indígena por meio dos atributos apontados por Viveiro de Castro, no qual o indígena não constrói uma linha intransponível entre si e o mundo animal, mas compartilha do mesmo universo e participa dele em diversos sentidos.

⁶³ HANSEN, João Adolfo. *A servidão natural do selvagem e a Guerra Justa contra o bárbaro*. In. A descoberta do homem de mundo. (Org.) Adauto Novaes. – São Paulo: Companhia das Letras 1998. p.349.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ CASTRO, Eduardo Viveiro de. *Os pronomes cosmológicos e ao perspectivismo ameríndio*. Revista Mana, n° 2, p.117.

Como assevera o antropólogo, para os índios: “(...) natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico”⁶⁶. Assim, sua cultura e sua relação com a natureza partem de uma mesma representação, na qual do mesmo modo que os nativos vivem suas sociabilidades, a natureza e os animais também compartilham dessa experiência como parte de um todo. Entender esse modo de vida a partir do olhar antropológico é um ponto, mas se observamos retrospectivamente, essa visão de mundo nos é diferente e até mesmo estranha. Com isso, tentemos agora imaginar como os colonos e missionários, ao conhecerem distintas populações, percebiam esses diferentes modos de vida.

Ainda discutindo um pouco mais da perspectiva ameríndia do mundo, Viveiro de Castro, seguindo as ideias do estruturalista Levi Strauss, oferece-nos um exemplo de como podemos vislumbrar o encontro do mundo dos indígenas e dos brancos por meio das ações tomadas por espanhóis com nativos das Antilhas e destes com os espanhóis. O antropólogo destaca que os europeus se interessavam em decidir se os nativos tinham alma, enquanto os nativos queriam saber que tipo de corpo tinham os europeus. Para tanto, os índios tratavam de afogar os brancos para verificarem se o corpo deles era sujeito a putrefação⁶⁷. Temos neste exemplo o contraponto das preocupações, pois enquanto os espanhóis se preocupavam com a alma dos índios, Viveiro de Castro acompanhando as ideias de Strauss, aponta que os nativos não negavam a existência dela, mas queriam saber sobre a vulnerabilidade dos corpos dos brancos.

O que pretendemos demonstrar com esse exemplo é que tanto para os colonos, quanto para as populações ameríndias havia distintas perspectivas e significações às suas ações no contexto das colônias Americanas. Não diferente disso, na Amazônia Portuguesa, podemos pensar em como aqueles índios passaram a receber a conversão imposta pelos missionários, com as quais aprendiam sobre o mundo branco, assimilando-o de forma diversa.

Assim tentavam os missionários inserirem o seu universo na cultura indígena, mas essas tentativas passaram por etapas, etapas que foram discutidas por Juan Carlos Estenssoro. Ele tratou sobre como as populações indígenas do Peru viveram diferentes momentos na relação com a catequese, ministrada por diferentes missões que pregavam a mesma religião católica, mas de forma diversa. Com isso, configurou-se um duplo movimento de aproximação e rejeição das fronteiras entre o que era visto como idolatria

⁶⁶ CASTRO, Eduardo Viveiro de. Op. cit p.124.

⁶⁷ Idem. p. 123.

e o que adivinha do catolicismo⁶⁸. Salienta o autor que, tendo vivido a região seu primeiro momento de incursões missionárias, uma primeira experiência de conversão foi inserida, depois esta passou pela reestruturação seguindo os moldes da Igreja, renovados pelo Concílio de Trento. Logo, várias das práticas utilizadas primeiramente foram condenadas pela própria Igreja, afirmando que eram frutos de idolatria das populações que distorciam a verdadeira fé.

Tendo em vista as ações descritas no parágrafo anterior, meditaremos como se desenvolveu as ações movidas pelos missionários nas colônias portuguesas. Mesmo que isso não tenha acontecido do mesmo modo que na região andina, houve uma reação semelhante pelas populações indígenas descritas neste texto, principalmente quando os missionários buscavam converter as almas que se tinham desviado dos caminhos do Deus cristão.

Apresentadas essas questões, voltamos às ações do período em que Betendorff tomou a frente da missão, pois naquele momento também existiram mudanças de conjuntura nas práticas catequistas a serem levadas em conta. Diferente de Antônio Vieira, que usava de sua famosa retórica como recurso na condução dos padres que seguiam para as missões, o missionário Betendorff, por outro lado, tratou de observar na prática a forma de alcançar e converter o gentio.

Das formas e recursos utilizados para conversão dos índios nas missões, como também fala Carvalho Júnior, destacavam-se dois: “um corresponde ao uso da visão dos próprios índios sobre os jesuítas e a sua religião, impondo através do medo, a doutrina. Outro recurso menos ortodoxo, mas de uma inegável eficiência – o uso da aguardente como veículo para o controle do corpo e das almas dos gentios”⁶⁹. Nessa referência, encontramos os elementos distintos que marcam as ações dos padres na região, assim como um rastro do aspecto que buscamos trabalhar: a imposição à custa do medo. Nela, encontramos o substrato que vai entrar no bojo da história que pretendemos contar.

A imposição por meio do medo já era um dos caminhos utilizados pelos missionários ao longo de sua atuação no Brasil. Como destaca Alcir Pécora ao estudar correspondência jesuítica, foi possível encontrar a descrição desse método pautado no medo para alcançar a conversão dos índios nas primeiras incursões missionárias ao

⁶⁸ ESTENSSORO, Juan Carlos. *O Símbolo de Deus*. In. *A outra Margem do Ocidente*. (Org.) Adauto Novaes. Míc – Funarte: Companhia das letras, 1999. p.184.

⁶⁹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Op.cit.* p.176.

Brasil⁷⁰. Utilizando das cartas, o autor faz uma profunda análise do sistema de correspondência jesuítica, método em que os eclesiásticos mantinham comunicação entre si, dando notícias sobre os avanços ou regressos nas missões de conversão, também demonstrando os distintos panoramas das atuações dos regulares em diversos lugares do mundo⁷¹.

Na análise de Pécora das “Cartas do Brasil”, de Manuel da Nóbrega, chefe da primeira missão jesuítica à colônia, há a descrição das formas como os prelados faziam a cooptação das “novas almas”, indicando quais caminhos deviam ser percorridos para conversão do gentio. Por entre os direcionamentos encontrados nas cartas, tem-se a conversão pela “via do amor” ou pela “via do medo”, o que nos instigou a refletir sobre qual sentido teria esse medo para levar a “conversão das almas”.

Pelas cartas de Manuel da Nóbrega, Pécora descreve os métodos de conversão dos missionários, sendo o primeiro o da via amorosa com a prática de visitas, a pregação desarmada e todas seguindo uma didática que funcionava objetivando a aceitação da conversão sem guerras. Todavia, quando esse método não funcionava, o outro mecanismo era como chamou o autor - “A via da experiência: a conversão por medo”, com punições sistemáticas às práticas que eram condenadas pela religião, demonstrando o outro lado das incursões missionárias à colônia na busca de mudar os nativos. Pécora traz o seguinte comentário para evidenciar quando havia o impedimento do Evangelho de Cristo: “assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo (...)”⁷². Portanto, explicava que com castigo havia melhor resultado.

Na crônica de Betendorff, que reflete um momento distinto da ação jesuítica nas colônias, num local diferente, com demandas e pessoas diferentes, outras formas de buscar a conversão dos índios foram traçadas. João Lúcio Azevedo, por sua vez, indicou também essas formas de conversão do gentio com os descimentos, os quais podiam ser realizados de dois modos: “o primeiro voluntariamente, indo os missionários ao sertão captar os índios e persuadi-los da conveniência de viverem com gente civilizada; o

⁷⁰ PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*. In. Máquina de gêneros. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p.17.

⁷¹ A ação dos jesuítas em diversos lugares do mundo nos leva a refletir sobre quais estratégias usavam para adentrar as diferentes culturais com as quais tiveram contato e buscaram converter ao catolicismo. O texto de R. Po-chia, discute algumas dessa forma de tradução que utilizaram na China na busca de alcançar os objetivos da missão. HSIA, R. Po-chia. *A missão católica e as traduções na China, 1583-1700*. In. A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna. (Orgs.) BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia. Trad. Roger Maioli dos Santos. – São Paulo: UNESP, 2009. p.47.

⁷² PÉCORA, Alcir. Op.cit. p.53.

segundo pela coação obrigando-os ‘por força e medo’ a aceitarem esta conveniência, que lhes repugnava (...)”⁷³. Azevedo então dá ênfase à ação jesuítica no Grão-Pará e os recursos para a conversão do gentio.

Deste modo, a imposição pelo medo na região também marcou as ações dos padres. Entretanto, como dito no Regimento das Missões ainda por Vieira, esses eclesiásticos deviam saber como se aproximar dos índios, ganhando-lhes a confiança para então convertê-los. Betendorff usou como estratégia de aproximação com os índios a aguardente, bebida comum a eles e utilizada em diversos de seus rituais. Assim, ao ter o primeiro encontro e o contato com alguma nação, o missionário se achegava, saudando-os com uma boa quantidade de aguardente muito apreciada pelos índios, mostrando familiaridade com tal prática pertencente a diversas nações ameríndias da região para depois alcançar suas almas.

No processo da conversão dos índios, percebemos a formatação de um imaginário que se molda a partir das próprias crenças nativas: associada ao imaginário cristão. Esse novo aparato cosmológico vai se desenhando a partir da própria conversão fruto da ação dos missionários, como estudou Carvalho Júnior com os “Índios Cristãos”. Concordamos também com o autor, pois é possível ver por meio das referências de Betendorff, a utilização do imaginário e do medo para a doutrinação dos gentios como uma prática comum utilizada para evangelizar suas almas⁷⁴.

As vivências nativas observadas pelos missionários foram o principal alvo da repressão ensejada na colônia. Essa desaprovação dos valores indígenas se baseava no olhar europeu disposto a julgar atividades até então desconhecidas pelos colonos e pelos missionários a partir de seus próprios referenciais, como discutiu Hansen:

(...) Nos textos quinhentistas sobre os indígenas do Brasil, encontramos uma dupla articulação, como disse: em uma delas, os enunciados figuram a gigantesca dispersão do novo, maneiras de viver dos indígenas, animais de estranhas raças coisas assombrosas ou curiosas que a terra produz, descritos de maneira muito analítica, com profusão de minúcias. Na mesma dispersão analítica, produzida com um mapeamento classificatório, a enunciação projeta o princípio que unifica teológica e politicamente o que é dito. A proliferação e a multiplicidade dos seres e eventos da nova terra são subordinadas, enfim, como semelhanças distantes do mesmo princípio interpretativo que as atravessa como universalidade de causa primeira e final, Deus. Logo, tudo que é diferente é interpretado como uma variação distante Dele (...) ⁷⁵.

⁷³ AZEVEDO, João Lúcio Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição Revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. p.166.

⁷⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p.179.

⁷⁵ HANSEN, João Adolfo. Op.cit.pp. 363-364.

Essa foi a base interpretativa para o novo diante dos olhos dos padres. Logo, toda a fauna, a flora e a própria população nativa tinham um caráter que era teológico e politicamente classificável dentro da lógica europeia cristã. O diferente e o novo eram a variação distante de Deus citada por Hansen, que precisava ser alcançada pela fé que a colocaria de volta no caminho “certo”.

Para refletirmos um pouco sobre esse olhar lançado às práticas indígenas, retornemos a uma das primeiras missões do Maranhão à custa dos relatos do Padre Cláudio d’Abbeville, da ordem dos capuchinhos na missão francesa empreendida na região. Os relatos deste padre, além de mostrarem algumas dessas impressões pautadas a partir do olhar europeu sobre as colônias, também nos dará um contraponto à atuação inaciana, tendo em vista que objetivo das ordens religiosas era o mesmo, mas levados a cabo de forma diferente.

Dito isto, na missão francesa no Maranhão, o padre faz o seguinte comentário sobre a crença dos índios tupinambás: “Cuido que só os tupinambás não tem espécie alguma de religião, pois não adoram um Deus, celeste ou terrestre, nem ouro e prata, nem madeira e pedras preciosas, ou outra coisa qualquer”⁷⁶. Essas definições apresentadas por D’Abbeville eram compartilhadas pelos missionários de várias outras ordens religiosas que se deslocaram ao longo dos anos para a região, a fim de converter o nativo. Entretanto, mesmo que concordassem e escrevessem sobre a ausência de religião dos índios, as crônicas desses padres apontavam para uma cosmologia indígena formada por distintas crenças inseridas na história desses povos. Como estudou Carlos Cruz, há contradição nos escritos desses religiosos, pois apesar de indicarem que não existiria religião para os indígenas, mostram elementos que compõem a multifacetada religião nativa⁷⁷.

Antropólogos, historiadores e diversos outros pesquisadores nos estudos feitos sobre as nações indígenas nos séculos XVI-XVIII, tratam de como se configurava esse universo indígena com uma ideia distinta do que foi demonstrado pelos missionários. Ronaldo Vainfas nos apresenta em sua pesquisa sobre a Santidade de Jaguaribe, uma religiosidade de traços multiculturais (português, ameríndio e africano), que foi devassada pelo Inquisidor Furtado de Mendonça na primeira Visitação do Santo Ofício no século XVI. O autor evidencia como o Inquisidor partia de seus referenciais

⁷⁶ D’ABBEVILLE, Cláudio. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão*. – São Paulo: Siciliano, 2002. p.299.

⁷⁷ CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal Fluminense, 2013. p. 35

européizados para entender o que era visto como “heresia do trópico”⁷⁸. Vainfas expõe alguns elementos dessa religiosidade: “(...) A descoberta das terras e povos americanos havia colocado o europeu diante do grave dilema entre reconhecer o outro – inventariar as diferenças que o separavam do homem cristão colonial – e afirmar o ego por meio da animalização e da demonização”⁷⁹. Nessa busca de reconhecimento, o diferente se equiparava em oposto e ruim e, a partir disso, demonizou-se tudo o que encontravam e cujos significados eram desconhecidos.

Laura de Mello e Sousa também concorda com a ideia das “atitudes demonizadoras” durante a afamada descoberta do Novo Mundo, que contribuíram para ampliar a proliferação da “ação do demônio” nas colônias, aspecto sobre o qual a partir das leituras dos cronistas como frei Vicente do Salvador, diz-se:

(...) associou a ‘esta porção imatura da Terra’ ao âmbito das possessões demoníacas, sobre a colônia nascente, despejou toda carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos no século XI o demônio ocupava papel de destaque... O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental (...) ⁸⁰.

Nesse sentido, o caminho para colonização estava permeado dos conceitos e dos preconceitos cristãos desde as primeiras incursões ainda na América Espanhola, como apresentado por Serge Gruzinski. Os estudos deste autor serviram de base para que os diversos autores aqui citados compreendessem como surgiu esse olhar sobre o novo e o Outro na figura da população americana⁸¹.

O imaginário foi sendo colonizado, rendeu frutos e o trabalho dos missionários junto aos colonos exploradores tomou corpo na busca pelas possíveis riquezas que a terra poderia oferecer. Nesse sentido, a colônia ao norte teve suas peculiaridades, porque diferente do que pensavam a riqueza não estaria diretamente ligada aos bens materiais encontrados na terra, mas ao trabalho dos índios, sem o qual a empresa colonial não funcionaria⁸². Por conta disso, a ação dos missionários foi indispensável para dominação dos nativos.

⁷⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.163.

⁷⁹ Idem. p.23.

⁸⁰ 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. pp.42-43.

⁸¹ GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. – São Paulo: Companhia das letras, 2003. p.16.

⁸² Vários estudiosos da Amazônia Colonial discutem sobre essa distinta conjuntura da região na qual a questão da mão de obra indígena foi indispensável a exploração local. Ver: CHAMBOULEYRON, Rafael. *Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)*. Lusitania Sacra, 2º série, vol. 15,

Já oferecemos algumas referências sobre a forma como os padres fizeram esse trabalho de domínio. Podemos, no entanto, retornar ao relato de Betendorff e avaliar como era exercida na prática das missões essa forma de cooptar os indígenas. Temos então o jesuíta como Superior da Missão, em visita aos aldeamentos pertencentes à região do Pará, no qual descreve o recurso que utilizou no contato com os Nhengaybas:

Mandei vir os índios e índias da aldeia em o dia seguinte, e por despedida lhes inculquei fortemente o cuidado que haviam de ter de sua salvação, afim de irem para o Céu e não caírem em o inferno, e para este intento lhes mostrei umas imagens que representavam ao vivo a grandeza e variedade das penas que padecem do fogo e dos demônio as almas dos condenados; com que ficaram muito espantados e movidos⁸³.

Era dessa forma que os padres iam doutrinando os gentios, mostrando aos índios o que acreditavam, fazendo-os temer o inferno, o fogo, os demônios e tudo o que era oposto ao Deus cristão, na tentativa de fazer os nativos compreenderem que viviam no pecado e distantes da verdadeira fé. No entanto, para inculcar mais fortemente essas ideias, os missionários precisavam conhecer a religiosidade desses índios, ainda que de início negassem a crença deles e, por isso, a ação missionária precisava conhecer as crenças ameríndias. Tendo em vista essas informações, a doutrinação foi paulatinamente introduzida para que os indígenas pudessem assimilar esse novo mundo cristão que se constituía com as missões.

Para refletir sobre essa questão, buscamos entre os estudiosos que discutiram quais elementos foram tomados por parte dos padres para entender a religiosidade indígena e citamos Luís da Câmara Cascudo. Ele se dedicou a compreender os distintos universos e também apresentou as mudanças que a catequese inseriu no imaginário indígena. Dessa forma, citaremos a concepção da figura de Deus com Tupã:

Os jesuítas da catequese, todos os elementos religiosos do Brasil colonial, localizaram esse Ser providencial, para que o indígena o amasse e não fosse obrigado a adorar um deus alienígena, em Tupã. Para o índio, Tupã começou ter culto prestigiado pela força dos brancos enquanto Jurupari era perseguido por todos os meios e maneiras (...)⁸⁴

2003. p.182. MELLO, Marcia Eliane Souza e. *O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa*. Clio – Série de Pesquisa Histórica – n° 27-1, 2009. p. 56.

⁸³ Apud. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p.178-179. BETENDORF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I.p.489.

⁸⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Global: São Paulo, 2012. p. 58.

Temos assim as ações dos padres voltadas não para introduzir diretamente o Deus cristão na cultura dos indígenas, mas utilizar os elementos de suas crenças para transformar o imaginário dos índios a partir da catequese tomando elementos que já lhe eram familiares. Como também demonstrou Gruzinski, essa foi a alternativa tomada para dar a conhecer o sobrenatural cristão, utilizando os referenciais dos nativos, mesmo que essa forma de evangelização tivesse seus riscos de mau entendidos tanto entre os índios, quanto para os próprios colonos e missionários⁸⁵. Câmara Cascudo comenta que vários cronistas trabalharam para introduzir a ideia de Tupã como único Deus verdadeiro:

(...) O padre Manuel da Nóbrega, Anchieta, Aspigueta Navarro, Abbeville, Thevet d'Evreux compõem verso, catecismos, peças dramáticas, hinos, em louvor exclusivo de Tupã, Deus verdadeiro, aparecido para contrapor-se o falso Jurupari dos infernos e salvar as almas para a eternidade paradisíaca⁸⁶.

Com isso, ao longo da exploração do Novo Mundo, a ação dos missionários seguia a esse desígnio divino na conversão do mundo para a fé cristã, sendo possível ver as diferentes tentativas de introdução dessa fé nas diferentes crenças vigentes.

Da mesma forma que introduziram a figura de Deus como Tupã, como indica Câmara Cascudo, há o seu oposto na figura do Jurupari, que seria a representação do diabo, o inimigo de Deus. O autor nos apresenta essa figura como o senhor do culto mais vasto, comum às tribos indígenas, filho e embaixador do Sol, nascido de mulher sem contato masculino, reformador, de rito exigente e de precauções misteriosas. As ações movidas pelos padres nas colônias por meio da catequese espalharam para Jurupari o caráter satânico⁸⁷.

Na representação do inimigo de Deus, temos o percurso que nos encaminha para o sentimento que buscamos. Quando Jurupari passa a representar a entidade que é o mal e a um só tempo seu maior disseminador, o difuso medo no imaginário indígena ganha um nome. Câmara Cascudo também nos apresenta a definição para Jurupari como um grande deus popular, deus intermediário, que foi “crismado” em Diabo, o princípio do Mal⁸⁸. Lembra-nos o autor que é uma criação erudita, europeia, branca, seguida pelos padres que tomavam suas referências particulares para tentar entender as crenças do Novo Mundo e introduzir as suas.

⁸⁵ GRUZINSKI, Serge. Op.cit. p.272.

⁸⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. Op.cit. p.58.

⁸⁷ Idem. p.57

⁸⁸ Idem. p.59.

Isso tudo nos apresenta o quadro feito durante o percurso da exploração e atuação missionária, que aos poucos transformou a vida da população nas diversas colônias portuguesas. Os índios foram sendo envolvidos não pacificamente pelas ações promovidas pelos portugueses e encontraremos nos relatos dos missionários como lentamente foi introduzido o pensamento cristão e também as descrenças nas próprias práticas nativas.

De volta ao relato do missionário capuchinho, encontramos referências sobre as crenças dos tupinambás, vistas pelos padres como superstição. D'abbeville comenta:

Tem também a superstição de fincar na entrada de suas aldeias um madeiro muito alto com outro atravessado na sua extremidade superior, onde penduram muitos [cofrinhos] pequenos, feitos de folhas de pindoba do tamanho de duas mãos, e neles pintam de negro ou de vermelho a figura de um homem nu. Se lhes perguntardes a razão disto, dirão que o fazem por conselhos de seus pajés para livrarem-se dos maus ares⁸⁹.

Nesse trecho, temos a referência de como seriam algumas dessas práticas, ou como chamavam os padres, as superstições feitas pelos índios. Eram práticas direcionadas pelos pajés e inseridas naquele contexto com uma função social. No caso exposto, o intuito seria para se livrar dos maus ares, o que poderia remeter aos maus agouros ou aos espíritos ruins, cujos indígenas acreditavam poder causar prejuízos à vida. Nesse sentido, seriam as coisas ruins que poderiam sobrevir a eles e aquelas imagens rituais eram sua forma de proteção contra as adversidades.

D'abbeville nos apresenta outra descrição de uma dessas situações do contato dos índios tupinambás com os pajés. A situação já é fruto de um contexto de ação mais veemente dos padres, quando desacreditavam os pajés dizendo que seus poderes eram frutos de charlatanice e astúcia. Vejamos:

Resultou disto muitos bens, por que muitos abandonaram esses prejuízos, e até crianças zombavam da astúcia dos pajés, e entre outras citarei apenas o menino João Caju, de quem já tenho falado por duas vezes, que pegando em ossozinhos e outras coisas iguais, perguntava ao Sr. Rasily: *Buruuichaue, de akan omano?* ‘Senhor, dói-vos a cabeça?’ Depois fingindo soprar e esfregar, mostrava-lhe o que tinha na mão, dizendo ser a causa de sua moléstia, fazendo assim rir a companhia, causando admiração dos velhos, e desmoralizando os pajés, daí em diante considerados mentirosos e embusteiros⁹⁰.

No relato, demonstra-se como uma criança usou dos mesmos recursos que os pajés utilizavam para descobrir doenças como, por exemplo, utilizando ossinhos,

⁸⁹ D'ABBEVILLE. Cláudio. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão*. – São Paulo: Siciliano, 2002. p. 302.

⁹⁰ Idem. p. 303.

acompanhados por sopros e esfregações aos mesmos. Este caso demonstra a forma que os mais jovens eram logo ensinados a não acreditar nas ações dos pajés, dizendo-lhes que eram enganadores e embusteiros.

Foi assim que a figura dos pajés ganhou outros significados perante os indígenas e para os missionários que levavam a cabo a catequese e os apontavam como feiticeiros. Certamente, os padres continuavam visitando as diversas aldeias e ensinavam a todos “a verdadeira fé”, principalmente às crianças que, bem vimos no último exemplo, acabavam por ser o caminho mais prático para depois alcançar toda a aldeia. Carvalho Júnior comenta que uma das técnicas usuais no trabalho de conversão do gentio era justamente o sequestro de crianças, muitas vezes filhos de Principais indígenas, que passavam a ser educados nas aldeias e voltavam tempos depois para convencer seus parentes a se deslocarem aos novos núcleos coloniais⁹¹.

Outro ponto a se ressaltar sobre essa mudança de sentido das crenças nativas, diz respeito a uma “verdade” que foi instituída pelos europeus, como também apontou Carlos Cruz em suas pesquisas. A visão desses missionários indicava que os pajés só não terminaram por “enganar e seduzir” os índios por completo, porque suas mensagens não seriam únicas, mas fragmentadas e diversas sem a instituição e fixação que o registro produz⁹². Nesse caso, seria resultado da ausência de uma escrita que legitimasse “suas verdades”.

Desse modo, seguiram as missões na região, pregando o que acreditavam ser a verdadeira fé, indicando os “desvios” das populações indígenas, introduzindo o pensamento cristão e junto dele toda a carga de representações europeias no Novo Mundo. No entanto, esses modelos do colonizador estavam sujeitos a múltiplas interpretações e resignificações. Com isso, os padres viam nas práticas nativas a ação do diabo e os índios diante desse novo universo cristão, poderiam se inserir espontaneamente ou não.

Sobre os medos advindos com o pensamento cristão

Voltamos a falar dos relatos de Betendorff durante a missão no Rio Amazonas. Encontramos nos elementos cotidianos descritos nas empreitadas jesuíticas, assim como nas visitas que faziam nas aldeias já convertidas, alguns rastros da nova condição que os

⁹¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p.257.

⁹² CRUZ, Carlos Henrique A. Op.cit. pp.38-39.

índios passaram a viver. Há um caso descrito por Betendorff que nos abre múltiplas possibilidades para refletir sobre esse momento e como ele também poderia ser visto com insegurança pelos índios.

Por exemplo, com relação aos batismos que passaram a ser administrados pelos missionários, eles eram objetos de grande preocupação dos padres, pois suas missões de salvar a alma do gentio passavam principalmente pelo ritual de aspensão de água do ritual cristão. Betendorff relata sobre um caso interessante de uma criança que descobriu não estar batizada numa aldeia visitada por ele. O missionário disse tê-la encontrado em um canto de uma casa e, de acordo com o padre, a criança tinha entre três e quatro anos, estando: “reduzido a ossos, botado em o chão, com um pedacinho de biju na mão”⁹³.

Diante de tal quadro, o inaciano descreve que sua primeira atitude foi colocar a criança nos braços para dar-lhe comida e depois tomar o livro de diligências, a fim de obter informações sobre a criança, principalmente para saber se era batizada. Além disso, a observação que o padre fez é muito interessante: “os filhinhos dos mais índios costumavam dar gritos de medo ainda quando estão acompanhados, este estando sozinho olhou para mim estendendo os bracinhos e sorrindo-se”⁹⁴.

Temos então uma preocupação e uma reflexão indicadas pelo padre, sendo a primeira voltada para a questão de saber se a criança era batizada e a outra diante do relato da atitude distinta do menino com o padre. Sobre a necessidade do batismo católico, Adriano Prosperi nos descreve acerca do nascimento como fato da natureza que foi sobreposto perante o nascimento do espírito e o renascimento da alma. Era nesse momento que a cultura do cristianismo estabelecera para a solene atribuição do nome. Sem o rito batismal do renascimento, não se entraria no reino dos céus, tampouco haveria acolhida no mundo terreno⁹⁵.

No contexto das colônias, com várias e diferentes nações indígenas que nunca tinham ouvido falar do cristianismo, temos uma distinta conjuntura que ensejou as missões e a conversão desses índios, iniciando-se pelo batismo, que ganhou novo significado para os novos índios cristãos. Além disso, o ritual também era acompanhado da atribuição de um novo nome ao indivíduo batizado, como ressaltado na definição de Prosperi, nos casos das colônias um nome português.

⁹³ BETENDORF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I. p.168.

⁹⁴ BETENDORF, João Felipe. Op.cit.p.168.

⁹⁵ PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma: História de um infanticídio*. Trad. Federico Carroti. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Carvalho Júnior discorre sobre essa situação nas colônias portuguesas com as seguintes considerações: “O processo de constituição dos índios cristãos começava com o batismo ritual este que para os missionários significava um passaporte das almas para o mundo de Deus. Mas que para a população indígena ganhava sentido mais complexo, inclusive o de passaporte para adentrarem no mundo dos homens brancos e cristãos”⁹⁶. Reitera-se assim um sentido diverso do batismo para os índios.

Betendorff, por sua vez, comentou ainda sobre as crianças que, mesmo acompanhadas pelos pais, quando estavam diante de um missionário “davam gritos de medo”. Esses gritos de medo poderiam advir pelos padres serem pessoas estranhas, que poderiam causar pavor às crianças. Porém, no caso da criancinha reduzida ossos que se entregou ao padre sem receios, o que podemos dizer? Teria mesmo tal menino estendido os braços e ido facilmente com o padre? Estaria a criança nas condições que o jesuíta narrou? Adiante na fala de Betendorff, descobrimos que a criança era um escravo e, por isso, estaria naquela condição decrépita. Contudo, o que percebemos como maior preocupação do padre diante da situação foi saber que a criança não estava batizada.

Por que aquela criança vivendo em uma aldeia alvo da ação missionária não estaria batizada? A situação da criança, sabendo que era escrava, nos levou a pensar que ela pudesse ser uma prisioneira de guerra. Lembramos que no contexto das missões das diversas ordens religiosas nas colônias portuguesas, as guerras não cessavam e os interesses de brancos e índios motivavam os constantes conflitos. Sabemos, portanto, que os prisioneiros de guerra: homens, mulheres ou crianças era uma realidade e, sendo cativos, eram trocados ou vendidos para os colonos ou ainda poderiam se tornar escravos na aldeia dos vitoriosos. Deste modo, quando presos em aldeia inimiga não receberiam um bom tratamento. Pensando um pouco a partir da narração feita pelo padre, cogitamos que a possibilidade para encontrar a criança nas condições mencionadas fosse por ela ser prisioneira de guerra. Outro ponto interessante é que um dos índios chamado para explicar sobre a situação do menino assume que não fora batizado devido a sua condição de cativo, o que endossa nossa ideia de que o menino fosse escravo fruto de guerra.

Depois de toda a averiguação, o padre imediatamente o batizou com as solenidades que o ritual pedia. Após isso, Bethendorff nos fala de sua apreensão para logo devolver a criança para a casa de onde o tinha tirado: “para que os índios não

⁹⁶ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p. 164.

cuidassem que tinha morto o menino, o tornei a levar para sua casa, depois de lhe ter dado bem de comer (...)”⁹⁷. Essa é outra referência que nos chama atenção no relato por ser indicação do próprio Betendorff de que os índios pudessem se preocupar com a ausência da criança levada pelo padre, chegando a indicar que o missionário poderia matá-la. Esse comentário, nos leva mais uma vez a situação dos “gritos de medo” por parte das crianças mesmo acompanhadas dos pais, referidas anteriormente no relato do padre. Teria isso a ver com a possibilidade de morte das crianças? Se o padre mesmo indica que os índios acreditavam nisso, poderia ser crença entre os pais das crianças, quiçá, entre as próprias crianças.

Sobre essa questão, Carvalho Júnior analisa o caso de uma mulher que fugiu e se escondeu na mata quando soube que os padres queriam batizar seu filho. Quando lhe perguntaram o motivo de tal ação, ela disse que era porque as crianças que o padre batizara em anos atrasados morriam muito e se fugiu foi para que não morresse também a sua⁹⁸. Betendorff relata ter acalmado a mãe, falando sobre a necessidade e o grande bem da água do batismo, o que fez com que ela permitisse ao padre batizar a criança. Não podemos dizer o mesmo do menino do outro relato, pois ele não estava acompanhado por ninguém, mas independente da situação, a administração da água batismal foi mantida.

Percebemos nessas situações toda a complexidade de um mundo em transformação e instável para os nativos, que passaram a viver uma nova realidade por conta da conversão feita pelas missões. Essa insegurança estava acompanhada de um medo que advinha da relação com a religião cristã que adentrava a colônia com a evangelização missionária e, diante disso, o medo por ter de abandonar suas crenças e passar a nova condição de cristãos. Essa transição foi motivo de insegurança.

A fragilidade e a incerteza humana também perpassaram a vida desses índios, nesse momento. Por mais que os padres dissessem que eles não tinham religião, vemos o contrário disso, nos vários relatos desses mesmos missionários, que até então negavam a crenças particulares dos índios. Essas mudanças para população também representaram um momento de dúvida e de medo diante do novo e do desconhecido, como descreveu Delumeau em sua “História do medo no Ocidente”:

⁹⁷ BETENDORF, João Felipe. Op.cit.p. 169.

⁹⁸ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p. 266. BETENDORF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I. pp.172-173.

(...) cada nação, na época da Renascença, tentou impressionar seus concorrentes difundindo relatos terrificantes sobre as viagens marítimas (...). De todo modo, as rotas do longínquo causavam medo (...) Por trás dessas crenças lendárias ou desses exageros assustadores, adivinha-se o medo do outro, isto é, de tudo que pertence a um universo diferente.⁹⁹

Com isso, tomamos de Delumeau o sentido de uma história da Europa que não foi marcada exclusivamente pelo medo naturalizado, mas demonstrando como ele foi representado ao longo da formação do Ocidente, apresentando as reminiscências medievais que se reformularam naquela época. Mostra-nos o percurso do sentimento de insegurança que vai se conformar no medo do Ocidente. As representações de Deus, os guias espirituais da Igreja que apontavam explicações para incertezas da vida, as diversas formas de punições como a peste, a fome e a guerra, todos esses eventos eram acompanhados pelo medo. Ainda no caminho percorrido pela Igreja, da Idade Média à Idade Moderna, o medo surge com uma nova roupagem, criando um novo sentido para vida e para os perigos representados pelos agentes de Satã¹⁰⁰.

No caso das populações indígenas das colônias Portuguesas que apresentamos, elas passaram por esse momento crítico de transição, em que tiveram de abandonar suas crenças e alguns que se rebelavam foram forçados a adentrar ao desconhecido mundo do colonizador. Por meio da conversão, dos batismos e da catequese, foram aprendendo sobre a religião cristã e compreendendo seus significados e conferindo novos significados, assim como os objetos sagrados utilizados pelos padres como as cruzes, por exemplo, ganharam um novo sentido para aquelas populações. O símbolo cristão que representava o lugar da morte do salvador, usado também como lembrança da remissão dos pecados, para alguns índios foi tomado como o local onde o “Deus Trovão”, Tupã, vivia e por meio desse símbolo poderiam se ver livre dos inimigos.

Carvalho Júnior comenta sobre um desses episódios, baseado também nos relatos de Betendorff. Segundo ele, um grupo de índios fugidos de certa aldeia fincaram várias cruzes pelo caminho onde estavam escondidos, acreditando que elas afastariam seus perseguidores. Isso, entretanto, acabou apenas indicando que eram os índios aldeados que haviam fugido¹⁰¹. Deste modo, destacamos as diferentes visões de mundo que se fizeram na Amazônia colonial e nela as representações do medo que se desvelaram por meio da ação missionária.

⁹⁹ DELUMEAU, Jean. Op.cit. p.72-73.

¹⁰⁰ Idem. p.462.

¹⁰¹ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit.p.188.

Assim sendo, pudemos falar rapidamente como foi esse momento de transição vivido pelos nativos e como se deu esse processo de transformação do imaginário diante das ações missionárias já referidas. Antes de apresentarmos as discussões dos outros capítulos, apontamos um breve estudo feito por Auxiliomar Ugarte, que nos mostra à custa dos relatos de João Daniel (missão no Grão-Pará, 50 anos após a ação de Betendorff) e Manuel Uriarte (missão de Maynas no Baixo Amazonas) como continuaram as ações dos padres na região. Com eles, o autor nos demonstra situações em que o cristianismo já não era completamente estranho aos indígenas da região, indicando que havia índios pertencentes a famílias cristianizadas há pelo menos duas ou três gerações, mas que continuavam manifestando crenças e gestos rituais de outros tempos, chamados pelos missionários de pagãos¹⁰².

Isso tudo porque o que sobressai do testemunho de João Daniel, de acordo com Auxiliomar Ugarte é a confissão de que índios recentemente batizados e aqueles considerados cristãos, chamados ladinos, não haviam deixado às crenças gentílicas de seus antepassados. Acerca dessa situação nos informa o autor que: “(...) a adesão ao cristianismo não significou a ruptura com os antigos costumes e crenças”¹⁰³. Então, compreendemos que as populações indígenas até adentraram e participavam do universo cristão, porém, como discutido por esse e outros autores, essa inserção não os despia por completo de sua cultura.

Dignas de nota são as referências ao demônio introduzidas por esses missionários. Ainda no texto de Ugarte, o pesquisador aponta o que o missionário João Daniel descrevia sobre essa figura:

“(...) no que tange à figura do maligno, que ele passou a fazer parte do próprio imaginário dos índios aldeados, ou seja, visível em consequência da catequese empreendida pelos missionários. Em outros termos as antigas representações das entidades sobrenaturais não foram eliminadas, mas sofreram uma mudança de significado dentro da nova realidade configurada pela ocidentalização”¹⁰⁴.

Descrição que nos leva mais uma vez aos elementos que compuseram essa ocidentalização dos nativos, estes que ainda mantiveram parte de suas crenças, porém ressignificavam outras. Novos e antigos medos fizeram parte desse processo e é a partir

¹⁰² UGARTE, Auxiliomar Silva. *As religiosidades amazônicas na visão dos jesuítas João Daniel e Manuel Uriarte (Século XVIII)*. Texto inédito. Conferência proferida no VI colóquio História e Arqueologia da América Indígena. Promovido pelo Centro de estudos Mesoamericanos e Andinos da USP (CEMA/USP), realizado em 3, 4, e 5 de Novembro de 2010. p.2

¹⁰³ Idem. p.5-7.

¹⁰⁴ Ibidem.p.8.

deles que refletiremos sobre o outro momento da região com a chegada da Visita Inquisitorial. No entanto, nesse segundo momento não nos deteremos apenas nas ações direcionadas para os indígenas, mas ainda nas relações feitas com os colonos da região que também foram alvo de denúncias ao Inquisidor.

De tal modo, podemos dizer que resultado desse longo contato foi que a população local viveu distintas formas de apropriação e convivência no espaço colonial, fruto de uma evangelização que ainda se moldava no século XVIII. O novo panorama político e social que se apresentou a partir das primeiras incursões na região, até o período que será objeto de nossa observação foi aos poucos levando à população a se apropriar dos códigos do mundo cristão europeu. Essas formas de apropriação podem ser vislumbradas nos relatos das Visitas do Santo Ofício, nas quais vemos uma ordem subvertida da religião que foi pregada pelos missionários¹⁰⁵. Diante disso, nosso olhar estará direcionado ao Grão-Pará na busca dos caminhos da vida colonial para compreender alguns de seus sentidos, primeiramente no momento anterior a Visita do Santo Ofício, avaliando as tonalidades do antes e do depois da chegada do Inquisidor, tendo como ponto de partida a atuação do quarto bispo da diocese do Grão-Pará, o fr. João de São José Queirós.

¹⁰⁵ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Op.cit. p. 57.

Capítulo 2

Antecedentes da Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará

Com base nas características da região que serão apresentadas, adentraremos as vivências da colônia, não nos detendo nesse momento apenas às relações estabelecidas com as populações indígenas, mas observando como se deram as ações da Igreja no local antes da chegada da Visita da Inquisição¹⁰⁶.

Iniciaremos a reflexão partindo de um documento expedido pelo comissário do Santo Ofício Manoel de Almeida, no dia 19 de setembro ainda no ano de 1736, no qual constava o seguinte relato sobre o estado da vida religiosa no Grão-Pará:

Não há dúvida estar toda esta terra infeccionada de feiticeiras e várias superstições, ritos, e abusos diabólicos, não só entre negros, mas ainda entre brancos, e cada vez se vai alteando mais esta peste, e tudo causa o pouco zelo dos Prelados Eclesiásticos, e ainda dos Ministros Seculares nos caso *mistifori*, que a tudo dão peste, ainda que haja quem acuse, e se processem os delitos, e como há pouco Segredo nos Ofícios da justiça de um, e outro foro, Sucede muitas vezes jurarem as testemunhas a medo, e algumas falsamente; na suposição que os oficiais recebem seus ditos, e os culpados o venham o Saber e de tudo tenho larga experiência pelos anos, que assisto nesta Cidade, e ter sido nela Vigário Geral(...)¹⁰⁷.

O documento apresenta alguns elementos daquele contexto a partir do olhar do comissário do Santo Ofício, relatando práticas de diferentes esferas culturais que se encontravam na colônia. É possível ver o que era denunciado como desvio da fé; assim como vemos, padres também denunciados por desvios de natureza diversa de suas funções eclesiais.

Este relato foi apenas um em meio a outros dirigidos aos Inquisidores de Lisboa e o tomaremos levando em consideração não apenas as referências sobre superstições, ritos e abusos diabólicos que atentariam contra a “santa fé católica”, mas seguiremos com a referência ao próprio clero atuante na região, envolvido em procedimentos ligados aos interesses locais, que muitas vezes os distanciavam da “correta vida religiosa”. Não podemos, no entanto, deixar de dar atenção a indicação do medo que

¹⁰⁶ As citações dos documentos históricos neste trabalho foram atualizadas para o português contemporâneo, no entanto mantendo sua sintaxe e sem prejuízo aos seus significados.

¹⁰⁷ Ofício de Manuel de Almeida, Comissário do Santo Ofício em Belém do Pará, dirigido aos Inquisidores, sobre quatro denúncias. ANTT. n°16825. Ver documento digitalizado: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2316831>. A referência a este documento também foi feita na tese de Carvalho Júnior, no capítulo 8 no qual trata especificamente dos “índios hereges” que foram devassados com a Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará. Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p.336.

surge no relato: o jurar por medo da punição era algo comum na maioria das inquirições feitas aos que se apresentavam ou eram denunciados a Inquisição. Diante disso, temos a referencia do comissário a esse tipo de procedimento, que era um dos alvos do Santo Ofício.

Sobre as sociabilidades descritas nos documentos trocados entre as autoridades religiosas, podemos supor que diversas povoações da região foram alvo das denúncias feitas pelos religiosos locais. Entre eles podemos citar o quarto bispo do Grão-Pará, frei João de São José Queirós. Durante suas visitas pastorais, fez as seguintes observações quando chegou à Vila de Bragança:

Chamavam-se missionários neste estado aqueles religiosos que nas fazendas serviam de procurados dos seus conventos e contratadores mais destros; esta que foi a companhia se fez transcendente pelas outras ordens, de sorte que encontrei regulares chamados no Pará missionários, escandalosíssimos com mancebias e homicídios, usuras e tiranias (...) ¹⁰⁸.

Diante desta situação, cabe relativizar a atuação do clero no Grão-Pará. Além dos desregramentos já referidos sobre a ação de alguns vigários, o bispo criticou a atuação dos missionários na região, principalmente dos jesuítas. Estes últimos tinham sido expulsos no momento da chegada do bispo Queirós ao Grão-Pará, mas, como discutido no capítulo anterior, foram os principais responsáveis pela conversão dos nativos, contribuindo para o domínio espiritual daquelas terras por quase duzentos anos ¹⁰⁹.

A partir desse gancho, avançaremos nas balizas temporais para apresentarmos brevemente os antecedentes à chegada do Santo Ofício. Para tanto, avaliaremos a ação do já referido bispo João de São José Queirós, a fim de conhecermos mais características do Grão-Pará do século XVIII e da população deste espaço que passou por demasiadas experiências diante da atuação das ordens religiosas e das obras movidas pela igreja, que se firmava na colônia.

¹⁰⁸ Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará/ com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868. p.193. A pesquisadora Blenda Moura em sua dissertação fez um estudo sobre a vida e atuação do Fr. João de São José Queirós desde Portugal, passando pela sua experiência como bispo no Grão-Pará, até o momento que sai da diocese de volta para a Corte. MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós. (1711-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Amazonas, 2009.

¹⁰⁹ O percurso da Companhia de Jesus no Grão-Pará tem vasta discussão que não adentraremos. Trabalho clássico sobre o percurso da companhia até sua expulsão foi feito pelo historiador João Lúcio Azevedo. D'AZEVEDO. João Lúcio Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição Revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

Ações do quarto bispo do Grão-Pará João de São José Queirós (1760-1763)

O bispo João de São José Queirós chegou ao Grão-Pará e tomou posse do bispado em 4 de setembro de 1760¹¹⁰. Era beneditino, homem de letras, sendo escolhido para dirigir a diocese e cuidar da vida religiosa da população do Grão-Pará em substituição ao bispo Miguel de Bulhões. No cumprimento dessa função, saiu em Visita Pastoral pelas diversas vilas da localidade, com intuito de conhecer a vida religiosa destes lugares. Por meio dos relatos de suas Visitas, encontramos evidências da paisagem na colônia, dentre as quais é possível ver interessantes elementos do cotidiano colonial.

De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), as funções dos bispos nas visitas diocesanas eram espirituais e temporais. Segundo Caio C. Boschi, a primeira deveria se delimitar à inspeção da Igreja e à atuação dos padres, ao passo que a segunda era relativa ao controle e admoestação dos pecados públicos, por meio dos interrogatórios, que estariam registrados em livros de devassas¹¹¹. Essas eram as orientações indicadas aos padres na busca pelos desvios do que ditava a igreja, principalmente nas regiões distantes do Reino.

No entanto, essas orientações não foram estritamente seguidas pelo bispo Queirós. O prelado, ao longo de sua atuação no Estado, fez o que acreditava ser o melhor para retirar a região dos desvios já citados no início deste capítulo pelas denúncias do comissário do Santo Ofício, bem como outros descaminhos da fé que o religioso conheceu em suas viagens pelo lugar. Tais “desvios” foram estudados por Carvalho Júnior como reminiscências das práticas nativas que, mesmo diante da conversão e da “civilização” forçada pelos missionários, ainda mantinham algumas de suas características tribais vistas como heresias e idolatrias pelos religiosos. Essas ações eram frutos de uma nova conjuntura em curso, principalmente para os índios que, além de não viverem mais unicamente sua cultura particular, também compartilhavam desse novo universo que se configurava¹¹².

¹¹⁰ AHU, (Projeto resgate), Pará, Cx. 46, Doc. 4241. Ofício do [capitão da Frota] Manuel José Soares para o [secretário da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, comunicando a chegada de duas naus, e participando a doença do índio Luís da Cunha durante a viagem e que o novo bispo do Pará, [D. fr. João de São José Queirós], já tomou posse do seu bispado; informa, ainda, que se prepara para continuar a sua viagem para o Mato Grosso. 4 de Setembro de 1760.

¹¹¹ BOSCHI, Caio C. *As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia*. Revista Brasileira de História. São Paulo: Vol.7 n°14, mar./ago. 1987. p.180.

¹¹² Referimo-nos aos índios cristãos trabalhados pelo autor, são aqueles que há tempos se distanciaram de suas etnias de origem, vivendo em aldeamentos e posteriormente em vilas, comungando do universo

Nesse contexto, o bispo desempenhou suas funções de acordo com o que acreditava serem as medidas devidas e, por esses motivos, fez várias devassas, expulsando vigários envolvidos em maus procedimentos. Podemos nos referir à severidade das ações de Queirós tomando como registro as suas “Memórias”, nas quais menciona um padre chamado Nazario de Novaes, que estaria envolvido nas já mencionadas licenciosidades cometidas pelo clero daquelas paragens. Vejamos no trecho a seguir:

Não mais o chamarei ao serviço da Igreja, vista a escandalosa incapacidade a que a desordem de beber e de viver tem reduzido em todo este estado a sua pessoa, prostituída a reputação, como, nas estradas de Coimbra, a do mais vil moço de mulas, ou n'este estado a do índio mais perdido... Reputando com mágoa de nosso coração a indecência que resulta de lançar mão ao tremendo cálice de Jesus Cristo, sem receio de que seque o braço que se anima, não digo como [Oza], a sustentar a raça do testamento, porém a tocar em o maná ou hóstia imaculada com as mesmas mãos com que sustenta o copo dos infames sacrifícios do Baco; para que não misture pois o sagrado com o profano... lhe ordenamos se abstenha de dizer missa (...)¹¹³.

No trecho, o bispo afastou o padre Nazario de suas atividades após creditar-lhe como desrespeitoso, e por considerar que o pároco bebia indiscriminadamente, descuidando até das funções delegadas a ele pela igreja. Este foi apenas um dos casos referidos pelo bispo fr. João de São José Queirós, que atuou no Estado do Grão-Pará até o ano de 1763.

Ao longo de sua administração da diocese, o bispo Queirós angariou inimigos por conta de suas ações fiscalizadoras, chegou a ser mal visto até pelo governador do Estado, Manuel Bernardo de Melo e Castro (1759-1763). Sobre esse caso, as ações desajustadas do bispo levaram o governador a denunciá-lo como “ambicioso e comerciante” no seguinte ofício, datado de 2 de novembro de 1762:

Os fatos desordenados que tem obrado o nosso Prelado no decurso de dois anos que tem existido neste Estado, são tão públicos, e notórios, que os não tinha representado a V. Ex.^a, por supor que as vozes do Povo comunicadas pelas vias, e pessoas que tem passado para essa Corte, terão chegado a alva presença de V Ex.^a; e porque vivia na esperança, que o dito Prelado vendo, e sabendo por experiência, e tradição das gentes as sempre Louváveis imaginações de V Ex.^a, e os utilíssimos estabelecimentos que aqui deixou, se emendaria, sem que fosse preciso eu informar a V Ex.^a das suas desordens, de que me não posso dispensar pelo lugar em que estou, para que instruído V

imposto pela colonização ao mesmo tempo que ainda reviviam reminiscências de sua cultura tribal. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p. 57.

¹¹³ Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará/ com uma extensa introdução e notas ilustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868. p. 15.

Ex.^a dos principais fatos alheios do Ministério do dito, Prelado, possa dar as providencias, que lhe parecerem necessárias, e convenientes ao serviço de Deus, de S. Magestade, e do bem comum destes Povos(...) ¹¹⁴.

Além dessa denúncia de que seriam notórios seus maus procedimentos no bispado, viu-se com maus olhos seu posicionamento com os indígenas, mão de obra crucial no Estado, além de objeto de disputa entre colonos e missionários por longos anos. Diante dessa frágil situação movida por múltiplos interesses, o bispo Queirós de forma não aprovada pela legislação em vigor, usou do trabalho nativo para comércio pessoal. Tal prática reprovável, pois os jesuítas já haviam sido expulsos por administrarem o trabalho nativo para fins particulares da Ordem, o que interferiu nos interesses da metrópole ¹¹⁵. A atitude do bispo trouxe aos governantes da época as lembranças da experiência vivenciada anteriormente com os missionários, sendo outro agravante para a denúncia realizada pelo governador e pela comparação do bispo Queirós aos jesuítas ¹¹⁶. De tal modo, as informações citadas acima acabaram somadas às atitudes impulsivas do prelado, colaborando para sua retirada do cargo ¹¹⁷.

Outro fator que pode ter contribuído para o envio da ordem régia indicando sua retirada da diocese, foram suas sugestões de direcionamentos de eclesiásticos nos descimentos de índios, justificado pelo clérigo para facilitar a redução do gentio. No entanto, essa não era uma de suas competências, pois esse tipo de incursão com a participação de eclesiásticos estava proibida pelo Diretório dos Índios, publicado em

¹¹⁴ AHU, (Projeto resgate), Pará, Cx. 53, Doc. 4863. Ofício do governador e capitão-general do Estado do Pará e Maranhão, Manuel Bernardo de Melo e Castro, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as ações desajustadas que tem sido praticadas pelo bispo do Pará, [D. fr. João de São José Queirós], acusando-o de ser ambicioso e comerciante. 2 de Novembro de 1762. Documento que também foi citado no trabalho de Blenda Moura, analisando os aspectos que podem ter levado a retirada do bispo da diocese. Ver: MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós. (1711-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Amazonas, 2009. p.144.

¹¹⁵ Francisco Jorge dos Santos discute a questão do uso da mão de obra nativa e o “loteamento” da Amazônia e os conflitos advindos dele. SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2ed. Manaus: Universidade do Amazonas, 2002. p.34.

¹¹⁶ Carta de Pombal ao Bispo do Pará [Frei João de São José Queirós] sobre a catequização dos índios. IHGB, Documentos sobre a Capitania do Pará (1753-1807). Lata 285. Pasta 1, fls. 37-44. Documento Transcrito In. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1763-1769)*. Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 2009. Anexo Documental, p. 182.

¹¹⁷ A análise de sua atuação mal vista no bispado, foi um dos interessantes aspectos trabalhados por Blenda Moura, que demonstrou os nuances da personalidade geniosa do bispo Queirós, que moldaram o ritmo das suas ações. MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós. (1711-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Amazonas, 2009. p.148.

1757¹¹⁸. Destarte, a indicação do bispo Queirós legou críticas contundentes e acabou não pendendo positivamente para os interesses postulados pelo futuro Marquês de Pombal¹¹⁹.

Além destes motivos, outro elemento que conecta a trajetória do bispo com a chegada da Inquisição, foi por ter se envolvido na destruição de documentos que seriam do conhecimento do Santo Ofício¹²⁰. O caso foi averiguado pelo inquisidor por meio de um sumário de testemunhas, um dos primeiros arrolados pelo Inquisidor em Visita ao Estado. Nele, o bispo diz que destruiu os papéis por entender ser essa a intenção do comissário Caetano Eleutério de Bastos, ao dizer que o documento não tinha validade nenhuma sobre certa blasfêmia proferida pelo mestre de campo Antonio Ferreira Ribeiro¹²¹.

Retornando à personalidade do frei, Camillo Castelo Branco comenta que o prelado jogava destramente com a ironia e esta pode ter sido responsável por envolvê-lo nos casos citados, além de não ter medo de dizer e fazer o que queria, ou até mesmo o que estaria fora de sua alçada¹²². De sua atuação, o que se torna interessante a nossa discussão foram as suas desavenças com o clero secular.

As intrigas marcaram sua convivência com a clerezia local, principalmente quando o bispo se sentia afrontado em sua autoridade. Quanto a isso, havia acusações de abusos nas provisões pedidas pelo bispo para se realizarem os trabalhos da diocese. Encontraremos referências acerca disso no documento em que o governador relatou os excessos do bispo nos valores dos documentos expedidos pela câmara eclesiástica:

Os ofícios de escrivão da Câmara eclesiástica, dos Resíduos, Casamentos, e Judicial, que ao tempo do Bispo Antecessor serviam três homens, todos o serve o dito Padre Bernardo Ferreira com o pacto expresso de sociedade com o dito Prelado de se dividir entre ambos o rendimento, que pelas extorsões, e violências que faz o dito Escrivão, renderam três mil cruzados, arbitrando-se

¹¹⁸ Diretório dos Índios, documento no apêndice de: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios: um processo de civilização no Brasil século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

¹¹⁹ Sebastião José de Carvalho e Mello tornou-se Conde Oeiras em 1759 e em 1769 ganhou o título de Marquês de Pombal. Contudo, usaremos Pombal para indicar o Marquês durante o período exposto.

¹²⁰ O Bispo além de ter sido retirado por ordem régia da diocese teve de prestar esclarecimentos ao Inquisidor sobre os documentos referentes a denúncia feita contra o Mestre de Campo Antonio Ferreira Ribeiro, que teria sido acusado de Blasfêmia, documentos que foram queimados pelo prelado. Fonte a qual voltaremos no quinto capítulo desta dissertação ANTT, Inquisição Lisboa, processo n° 13201. Ver documento digitalizado: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2313415>.

¹²¹ No documento: “(...) Em conclusão perguntava o comissário que visto não ter cousa de que desse parte segundo o estilo, que havia de fazer daquele papel. Respondi-lhe: se não serve para nada pode rasgá-lo ou queimá-lo; porém eu não sei cousa alguma do seu formulário e método. Respondeu que estava bem (...)”. Processo 13201 f. 109.

¹²² Memórias de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará/ com uma extensa introdução e notas ilustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868. p. 12.

prudentemente que em um Estado em que as mais das Povoações são de Índios, somente poderiam render o mais até quinhentos mil reis¹²³.

Por conta dessa e de outras queixas, o sentimento de descontentamento era crescente na região com o eclesiástico, pois se pensarmos a partir da denúncia feita pelo governador, pode-se imaginar a péssima reputação do eclesiástico. Assim, não vamos longe ao indicar as acusações de tirania por parte do bispo ou citar reclamações de interesses feridos pela ambição comercial do sacerdote. Nesse sentido, concordamos com Blenda Moura quando adverte:

(...) motivos não faltaram ao governador para descartar este incômodo representante da moral da Igreja de perto de si e de seus governados. Finalmente a confiança depositada por Oeiras em Manuel Bernardo leva-nos a crer que sua carta tenha sido o motivo decisivo para a expulsão de Queirós¹²⁴.

Diante disto, precisamos considerar que os clérigos atuavam naquele lugar em um período posterior a expulsão dos jesuítas, seguiam uma lógica relativa ao cotidiano do Grão-Pará. Logo, esse contexto pode não ter sido compreendido pelo bispo Queirós. Não queremos afirmar que o clero seguia fielmente as leis ou que não havia desvios das regras postas pela religião católica, mas destacamos que existiam particularidades da região com as quais fazia-se necessário lidar. Como discute Carvalho Júnior, estas singularidades eram fruto da dinâmica da colônia, que tinha sua forma de se apresentar diante das relações estabelecidas entre esses agentes metropolitanos e a população, fossem eles índios, colonos, mulheres, entre outros¹²⁵.

Laura de Mello e Souza afirma que para compreender as dinâmicas coloniais devemos observá-las tanto a partir de uma perspectiva de flexibilização do sistema em vigor como pelas medidas implementadas na colônia pela metrópole, pois estes casos foram gestados pensando nas situações específicas vividas nas distintas colônias, caso contrário, a metrópole não teria tido o domínio do ultramar por tanto tempo como

¹²³ AHU, (Projeto resgate), Pará, Cx. 53, Doc. 4863.

¹²⁴ MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós. (1711-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Amazonas, 2009. p.154.

¹²⁵ Carvalho Júnior dando prosseguimento as suas pesquisas sobre a população que vivia na Amazônia Portuguesa, nos apresenta alguns desses personagens dentre eles o que chamou de índios cristãos, vendo-os por meio da retórica jesuítica. E também nos possibilita conhecer mais de outros “personagens obscuros” que compunham o quadro da colônia aos quais não se dava uma atenção mais cuidadosa. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos no cotidiano nas colônias do norte (séculos XVII e XVIII)*. Revista de História São Paulo, n°168. p.69-99, Janeiro/Junho 2013.

teve¹²⁶. Ou seja, era necessário ter certa maleabilidade nas leis para que o domínio pudesse se efetivar.

A fim de evidenciar essas situações, citaremos as distintas dinâmicas ensejadas pela colônia, principalmente pelos agentes coloniais que, por vezes, não conheciam a região as quais eram enviados a serviço da Coroa. Para refletirmos rapidamente sobre a desenvoltura desses agentes abordaremos o desempenho do bispo anterior ao Queirós, pois sua atuação como agente local nos mostrará acerca dessa maleabilidade entre aproximações e distanciamentos com a população colonial e com o dever administrativo¹²⁷.

O bispo Miguel de Bulhões (1749-1760) atuou no Grão-Pará juntamente com o governador e irmão do Marquês de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. No período de sua administração na diocese, iniciaram-se as demarcações estabelecidas pelo Tratado de Madrid no ano de 1750, ocasião importante para a definição dos contornos do território da América Portuguesa¹²⁸. O governador Mendonça Furtado acompanhou várias viagens de demarcação, deixando seu posto sob a administração do bispo Miguel de Bulhões, que durante algum tempo acumulou as funções: civil, militar e eclesiástica¹²⁹.

Diante desses encargos que pesavam sobre sua mitra, Bulhões teve de aprender a lidar com a população em diversos domínios. Essa experiência pode tê-lo ajudado a se adaptar as vivências da região, contudo sem deixar de estar a mercê da Coroa e de suas ordens. Para tanto, exemplificaremos esse contato do clérigo com a população por meio da latente questão da mão de obra indígena na região, pois os residentes do estado Grão-Pará precisavam do trabalho dos índios para sobreviver e tanto Mendonça Furtado, quanto Miguel de Bulhões precisaram enfrentar o impasse em meio às críticas

¹²⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Política e administração colonial: problemas e perspectivas*. Org. Laura de Mello e Souza; Júnia Ferreira Furtado e Maria Fernanda Bicalho. O Governo dos Povos. – São Paulo: Alameda, 2010. p.75.

¹²⁷ O historiador Yllan de Mattos também dá ensejo a esses aspectos em seu trabalho, estabelecendo a relação entre os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício com o contexto de diretrizes políticas direcionadas pelo Marquês de Pombal. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1763-1769)*. Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 2009.

¹²⁸ SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: EDUA, 1999.

¹²⁹ Vilaça faz um apanhado da atuação do bispo na Grão-Pará, guiado pelo trabalho de Serafim Leite que destaca o ressentimento por Bulhões ter sido aliado da metrópole no combate a ação da companhia de Jesus na colônia. SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. 433 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2008. p.322.

constantes vindas dos interessados no domínio dos índios: colonos e missionários¹³⁰, perante situações cruciais para subsistência na região. Mendonça Furtado e Miguel de Bulhões desenvolveram estratégias para concretizar os objetivos da metrópole para a região, ao mesmo tempo que tiveram de dialogar com os colonos, missionários e os nativos do local, que tinham seus interesses diretamente afetados pelas ordens da Coroa.

Essas necessidades fomentaram a publicação do Diretório dos Índios (1757), criado com o objetivo de organizar a administração da mão de obra nativa e controlar os abusos praticados pelos colonos. Foi durante a atuação de Bulhões na administração interina do Grão-Pará que diversas adaptações dessa lei para o regimento do trabalho indígena se solidificaram. Entretanto, mesmo com a legislação visando uma melhor organização do uso do nativo, na prática outra realidade era vivida por conta de diferentes formas de interpretação do Diretório pelos colonos.

As distintas formas de interpretação das leis baixadas na colônia e as subversões sofridas por elas serviram de corpus para muitos estudos. No caso do Diretório de Índios, o trabalho de Mauro César Coelho é exemplar para demonstrar como as dinâmicas propostas em lei eram representadas diferentemente pela população que as vivenciava¹³¹. Apesar disso, a Coroa tinha conhecimento dessas transformações, sendo alguns casos tolerados, tanto para o zelo dos interesses da metrópole no domínio de suas possessões, quanto para a própria colônia e sua população, que também possuíam suas demandas e buscavam mecanismos para reavê-las¹³².

A Coroa prezava muito pelos agentes que conseguiam ter um bom desempenho no governo de suas possessões ultramar, assim como as conveniências advindas do seu bom governo. Entretanto, além das diretrizes régias indicadas aos funcionários, eles teriam de saber lidar com o distinto universo ultramarino, bem como compreender a constante experiência do viver na colônia. Nos estudos sobre a administração da região, como o trabalho de Fabiano Vilaça, encontramos referências na correspondência régia do governador a Miguel de Bulhões, citando-o como “o mais fiel colaborador” do

¹³⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)*. In *Revista Lusitania Sacra*, 2º série, 15 (2003). p.180.

¹³¹ COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório de Índios*. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

¹³² _____ . SANTOS, Rafael Rogério Nascimento. “*Monstruoso Systema (...)Intrusa e Abusiva Jurisdição*”: o diretório dos índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História São Paulo*, nº 168, p.100-130, Janeiro/Junho 2013.

projeto visado pela metrópole para colônia¹³³. Contudo, esse elogio não é unânime, devendo também ser considerado o contexto da atuação do bispo e as particularidades que guiaram sua administração, que não se limitaram as funções eclesiásticas no Grão-Pará¹³⁴.

Após esse percurso pela administração de Miguel de Bulhões, em que contrapomos sua atuação e sua saída da diocese à passagem conturbada de João de São José Queirós, vislumbramos contrastes de atuação dos religiosos. Com eles, percebemos que Bulhões teria melhor se adaptado às querelas locais e, de acordo com Fabiano Vilaça, a remoção do clérigo da diocese para Leiria em Portugal ocorreu sem maiores inquietações¹³⁵.

O bispo Queirós também reconheceu os serviços prestados pelo fr. Miguel de Bulhões logo que assumiu o bispado, tecendo-lhe elogios¹³⁶, porém, ao longo de sua atuação, começaram a surgir comparações entre os religiosos. Encontramos referências de que essas comparações chegaram aos ouvidos do fr. Queirós, as quais comenta ressentido no seguinte trecho de suas Memórias: “Suspiram pelo meu antecessor... Mas que suspiros! De sorte eles são, que me é preciso mandá-los sufocar na cadeia por serem explicados em verso satírico ou libelo famoso”¹³⁷. Juntamente ao ressentimento do eclesiástico pela comparação, também percebemos no excerto um pouco do espírito impulsivo do bispo.

Após o confronto de personalidades, percebemos as diferenças entre Bulhões e Queirós. O primeiro então teria se adequado aos interesses metropolitanos em seu exercício no ultramar, ao passo que o segundo acabou se envolvendo em questões que, para a Coroa, já estavam resolvidas, assim, o fr. Queirós interferiu nos interesses

¹³³ Ver: SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. 433 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2008. p.322.

¹³⁴ DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2000. p.38.

¹³⁵ O bispo Miguel de Bulhões depois de tempos exercendo sua mitra no Grão-Pará e Maranhão, ficou doente e pediu para voltar para Portugal. No ano de 1760 recebeu sua recompensa e recebeu cargo no bispado de Leiria. SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. Tese de doutorado em História – Universidade de São Paulo, 2008. p.356.

¹³⁶ AHU, (Projeto resgate), Pará, Cx. 50, Doc. 4575. Ofício do bispo do Pará, D. fr. João [de São José Queirós], para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, colocando-se ao serviço de Sua Majestade, aguardando ordens para o exercício de seu cargo e tecendo elogios ao seu antecessor. 7 de Julho de 1761.

¹³⁷ Mémoires de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará/ com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868. p. 26.

propostos à região. Esses motivos ocasionaram as denúncias feitas pelo governador do Grão-Pará diretamente ao Rei, contribuindo para a retirada do bispo de sua diocese. Quando o padre renunciou por ordem régia, em ato contínuo foi passado o cargo ao Geraldo José de Abranches, recém-chegado ao Estado em Visita Inquisitorial¹³⁸. Ele teria o duplo trabalho de inquisidor-visitador e vigário capitular da sede vacante no Grão-Pará, sendo tais trabalhos exercidos de forma estratégica pelo Inquisidor logo no início de sua atuação, como veremos a seguir.

A chegada da Inquisição e as representações do medo – 1763

A ação inquisitorial no Grão-Pará pode ser verificada desde meados do século XVII por meio da ação de comissários e familiares do Santo Ofício. Os comissários do Santo Ofício deviam ser: “pessoas eclesiásticas, de prudência e virtude conhecidas, e preferencialmente homens de letras”. Possuíam várias funções, como as de ouvir testemunhas nos processos de réus, realizar contraditas, coletar depoimentos nos expedientes de habilitação de agentes inquisitoriais, fazer prisões, organizar a condução dos presos e vigiar os condenados que cumprissem pena de degredo nas áreas de sua atuação¹³⁹.

De acordo com os regimentos inquisitoriais, os familiares exerciam um papel auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando principalmente nos sequestros de bens, notificações, prisões e condução de réus. Sem abandonar suas ocupações costumeiras, eles seriam funcionários civis do Santo Ofício e, caso fossem chamados pelos inquisidores – nos locais onde havia Tribunal – ou pelos comissários, prestariam a estes últimos todo o auxílio requerido, cumprindo as ordens que lhes fossem dadas¹⁴⁰. Esse cargo tinha como vantagem a isenção de perseguição inquisitorial, comprovada pela pureza de sangue e pelo prestígio reservados a quem obtinha o título¹⁴¹.

¹³⁸ Carta do Conselho Ultramarino para Giraldo José de Abranches, vigário capitular do Bispado do Pará. AHU (Projeto Resgate), Conselho Ultramarino, Cód. 593. Doc. 302. Transcrição In. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará Pombalino (1763-1769)*. Niterói: UFF, 2009. Anexo documental p.174

¹³⁹ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandato do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640*. Livro I, Título XI – Dos comissários e escrivães de seu cargo. RIHBG – Ano 157, n. 392. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1996. p. 272.

¹⁴⁰ *Regimento do Santo Ofício...* Livro I Título XXI. RIHBG – Ano 157, n. 392. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1996. p.272.

¹⁴¹ Calainho comenta: “A simples menção ao Santo Ofício, o apenas dizer-se Familiar ou mostrar a medalha que os distinguiu, mesmo toscamente falsificada, já era suficiente para causar pânico

Atuando na região, essas figuras eram os representantes da Inquisição, sendo responsáveis pelas coletas de informações, diligências, busca por testemunhos e todo um cabedal que os discernia da população comum sem vínculo institucional. Ao longo de nossas pesquisas, encontramos referências a esses personagens, principalmente os comissários do Santo Ofício. Contudo, dentre as pessoas ilustres e de influência na região, temos o familiar Feliciano Nobre Mourão, ouvidor do Grão-Pará que, inclusive, foi convocado para testemunhar no Sumário de testemunho a respeito blasfêmia do mestre de campo Antonio Ferreira Ribeiro e sobre a destruição dos documentos da Inquisição pelo bispo Queirós¹⁴².

A atuação desses agentes pode ser vista como uma primeira representação do medo produzida pela instituição inquisitorial. Juntamente a chegada dela, outros elementos de representação do medo surgiram, materializando-se juntamente com a presença do inquisidor em Visita Inquisitorial¹⁴³.

Deste modo, no dia 25 do mês de setembro de 1763¹⁴⁴, Geraldo José de Abranches foi recebido por todos os ministros do Estado na celebração da missa, que marcava o início das ações da Visita. Com a pregação feita nesse momento, endossava-se a importância de serem levadas ao Inquisidor as denúncias pertencentes ao Santo Ofício, ao mesmo tempo que ocorria a leitura do Edital da fé¹⁴⁵, que dava ênfase aos

generalizado. A população vergava-se a essas arbitrariedades, deixando-se facilmente enganar, pressionar, prender e roubar, mostrando o quanto o Santo Ofício introjetava o medo, espalhava o terror e desestruturava o tecido social”. CALAINHO, Daniel Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. – Bauru, SP: Edusc, 2006. p.146.

¹⁴² ANTT, Inquisição Lisboa, processo n° 13201.f.17.

¹⁴³ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.39.

¹⁴⁴ Não há dúvidas quanto à chegada da Visita do Santo Ofício ao Grão-Pará. Contudo, o período de atuação da Visita ainda gerou algumas discussões que foram sendo dirimidas, de acordo, com os documentos que iam sendo encontrados esclarecendo mais sobre a atuação inquisitorial na região. Yllan de Mattos foi um dos pesquisadores que optou em sua dissertação por utilizar a baliza temporal da presença da Inquisição no Grão-Pará de 1763 a 1769, seguindo a datação indicada pelo historiador Amaral Lapa. No entanto, na publicação em livro o autor amplia as balizas temporais do trabalho abarcando a chegada e instalação da Visita com toda a pompa representativa de sua ação, e, fecha o período no ano 1774 com a publicação do novo Regimento da Inquisição. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. As datações foram sendo ampliadas de 1769 para: 1771, 1772 e até 1773 levando em consideração a presença do inquisidor-visitador Geraldo José de Abranches na região. Ver: BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1771-1782)*. In. Retrato do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX/ Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos, Guilherme Pereira dos Santos (Organizadores) – Niterói: EdUFF, 2006.

¹⁴⁵ Anunciados e anexados logo com a chegada do Tribunal, estabelecendo 30 dias para que as pessoas espontaneamente fossem denunciar ou apresentar culpas que entendessem ser de conhecimento do Santo Ofício. Ver LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1998. p. 57

delitos de heresia que deveriam ser denunciados e era delimitado o tempo da Graça, um período de 30 (trinta) dias para as pessoas apresentarem suas culpas¹⁴⁶.

O ritual da chegada e da instalação da “Mesa do Santo Ofício” simbolizava a enorme importância que a atuação da Visita teria ao longo de sua busca por heresias. Toda solenidade, que incluía a caminhada até a catedral da Sé, sendo vista por todos, pode também ser representada como o primeiro momento de irradiação do medo emanado da liturgia feita para receber o temido Santo Ofício em Visita¹⁴⁷.

Yllan de Mattos, ao trabalhar com a Visita Inquisitorial no Grão-Pará, fez a descrição desse momento da chegada do Inquisidor e da caminhada oficial citada anteriormente. O autor se embasa numa gama de referências, a fim de tentar reconstituir esse momento, cujos destaques fazemos aos: Éditos da fé e da Graça; Regimento da Inquisição de 1640 e; alguns relatos de Abranches sobre sua impressão ao chegar ao lugar¹⁴⁸. A descrição feita por Mattos servirá de exemplo para nos ajudar a compreender como esse momento pode ter representado medo à população colonial. Seguimos, pois a descrição que, depois de cantados os louvores da missa, passava-se ao momento edificador do culto com a pregação realizada pelo frei Pedro Mendes (mercedário) que, no sermão, exortou aos culpados de crime de heresia e apostasia a confessarem suas culpas para obterem perdão e misericórdia.

Por meio deste sermão, vemos um reforço à representação do medo, que obteve seu caminho aberto com a chegada do Inquisidor à custa das indicações dadas pelo fr. Pedro Mendes, pois ao pregar para a população do Grão-Pará, não exortou as pessoas a se confessarem, mas exortou os culpados indistintamente a se apresentarem. Esse sentimento citado pelo mercedário pesaria a todos que tivessem cometido algum crime contra a fé católica. Na verdade, tal culpa estava além dos que tivessem cometido a heresia descrita pelo padre, uma vez que até quem não havia cometido crime algum estaria a partir daquele instante debaixo do poder da Inquisição, devendo então satisfações tanto pelos seus pecados, assim como os dos demais. Deste modo, a chegada do Inquisidor, mais a exortação na pregação e os alertas sobre as culpas, ativaram na população os primeiros condutores de representações do medo.

¹⁴⁶ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1776)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.51.

¹⁴⁷ Nesse aspecto, o ritual segue as instruções do *Regimento do Santo Ofício*, a pregação que incitava as pessoas a “desencarregarem suas consciências” nos sermões de abertura das visitas inquisitoriais. Livro I Título IV § 10 – IHGB p.232.

¹⁴⁸ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. pp.20-22.

Os sermões eram o caminho utilizado pela igreja para alcançar a população iletrada que, por meio da fala dos padres, poderiam compreender a mensagem de Deus transmitida e seguir os desígnios da Instituição. Delumeau, em o “Pecado e o Medo: A culpabilização no ocidente” mostra-nos como o ato de alcançar as multidões humildes da Europa era feita à custa da pregação dos padres, em que complementa: “Para superar o enorme obstáculo psicológico constituído pela dificuldade da confissão obrigatória, a pregação jamais deixou de insistir sobre a ‘clemência de Deus que não tem limites’ e sobre a certeza de que ‘se fizermos a penitência, seremos salvos’¹⁴⁹. Porém, no caso da Inquisição, a clemência estava na redução do castigo. Diferente do sermão convidativo a um Deus misericordioso, a ação da Inquisição partia do medo como via de alcançar “as verdades”. Portanto, a ação missionária de outrora teria sua via de pregação pelo amor, já com a Inquisição havia apenas o caminho do medo.

Deste modo, a fala dos eclesiásticos era pedagógica, sendo uma forma de preparação para que as pessoas seguissem o que ditava a pastoral cristã. Delumeau indica que os direcionamentos a confissão deveriam ser convidativos, mas ao mesmo tempo ameaçadores¹⁵⁰. Adriano Prosperi também segue esse raciocínio ao evidenciar que a confissão era um instrumento de poder e de consolação, canal de formação e de informação da Inquisição¹⁵¹. Desta maneira, seguiam-se as ações da instituição, com o aviso prévio dado e a semente plantada para que as consciências fossem alcançadas pelo Santo Ofício.

Na Amazônia colonial, pensando a partir de suas características e dimensões, temos: as diferenças entre as populações ameríndias; as ações desmedidas dos colonos achando-se longe do olhar da Coroa e; o clero local vivendo um catolicismo particular apartado da fé cristã pregada por eles próprios. Com a presença da Inquisição e a lembrança de que a vigilância estava diante deles, todos provavelmente devem ter se colocado em alerta. Se pensarmos especificamente nos indígenas aldeados, veremos também como o temor lhes perpassou, levando boa parte deles a estarem diante do Inquisidor, apresentando culpas que foram exortados a levar. Dentre as várias pesquisas

¹⁴⁹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Trad. Álvaro Lorencini. Bauru, SP: EDUSC, 2003. p.261.

¹⁵⁰ Idem. p.47 e p.263.

¹⁵¹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p.466.

feitas sobre esse momento da região, constatou-se que os indígenas foram em números referidos em denúncias levadas a Mesa da Inquisição¹⁵².

Existem mais elementos que contribuíram para irradiar o medo, materializado ainda no cortejo de início das atividades do Santo Ofício. Depois de pregado o sermão, era lido ainda o Édito da Fé em voz alta, complementando a pregação com as especificidades dos crimes contra a fé que deveriam ser denunciados. Essa ação também se propunha alcançar a ampla população iletrada e seria usada posteriormente pelo inquisidor durante os interrogatórios para questionar os declarantes sobre o conhecimento que tinham acerca dos Editais e quais os motivos para não denunciar dentro do período da Graça, estabelecido pela Inquisição.

Esse tempo era estabelecido pelo Édito da Graça, concedia às pessoas trinta dias para “aliviarem suas consciências”, período em que as confissões não seriam punidas como prometia a Inquisição aos recalcitrantes. Sobre essa questão, Sônia Siqueira aponta:

O temor da punição era traço característico da época. De uma época em que o homem tinha constantemente presente a consciência da maldade intrínseca da sua natureza marcada pelo pecado original. A permanente lembrança de suas faltas levava-o a uma inquietação renovada a cada momento, porque indissociáveis eram para ele os termos do binômio crime – castigo. Temiam mais os julgamentos extraterrenos. Mas temiam também e fortemente o julgamento terreno dos ministros inquisitoriais¹⁵³.

Sobre essa questão no contexto do Grão-Pará do século XVIII, podemos dizer que esse temor ainda estava sendo introduzido no cotidiano da região, apesar de ser conhecido por alguns os sentidos desse pecado original. A população ainda vivenciava uma ocidentalização dos costumes imposta pelos missionários e pelas leis, como o Diretório de Índios, que lhes introduziu as ideias de condenação cristã e comportamento europeu. Por conta disso, um tanto diferente do que aponta Siqueira, a dimensão entre as punições terrenas e extraterrenas precisam ser problematizadas para o Grão-Pará,

¹⁵² Os números para Amaral Lapa se concentram no valor de 485 pessoas, números que são reafirmados por Yllan de Mattos. E que são completados com a pesquisa de Maria Olindina, que identificou do período de 1763-1771 o total de 86 pessoas com base em 48 Processos, 2 Caderno do Promotor e 1 Caderno do Solicitantes. No mais recente trabalho que faz uso dessas fontes para quantitativizar o número de indígenas que estiveram diante do Inquisidor, o historiador Carlos Cruz faz o balanço que 16% dos acusados são de origem ameríndia. AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1776)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.33. Ver ainda: MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012.p.167. OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. – Manaus: UFAM, 2010. p.75. CRUZ, Carlos Henrique A. *Inqueritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Universidade Federal Fluminense, 2013. p. 104.

¹⁵³ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. p.469.

pois tentar compreendê-las é um trabalho complexo e nos exigiria mais do tempo proposto para este trabalho. Contudo, temos algumas pistas que apresentaremos ao longo dos capítulos subsequentes.

Ainda sobre o período da Graça, momento de misericórdia para que as pessoas tomassem consciência de suas culpas, Bruno Feitler nos explica mais alguns dos objetivos desse rito à população:

Os inquisidores esperavam então que a leitura de editais da fé (ou em todo caso, o conhecimento da jurisdição inquisitorial) provocasse nos fiéis uma irrupção de culpabilidade e de medo: eles denunciariam para desfazer-se (sic) de um peso que os impediria de viver normalmente, dilaceraria sua consciência, com a certeza de que, se não o fizessem, suas almas, assim como aquelas dos pecadores que deviam denunciar, se perderiam, merecendo as penas do além reservadas aos excomungados¹⁵⁴.

Esses elementos formalizavam o ritual do início da atuação das Visitações e eram os primeiros propulsores para que as denúncias ocorressem. Mesmo que seguissem um padrão, a forma como as pessoas os interpretavam era o elemento de reflexão interno que geraria a culpa seguida do medo. Assim, o conjunto se torna interessante de ser avaliado na profundidade de suas significações, como bem mencionou Feitler. Ainda que as formalidades fossem as mesmas onde a Visita se fez presente, as formas de percepção desse ritual de apresentação guiariam as denúncias que seriam apresentadas à Mesa da Inquisição.

Como referido, mesmo que já existisse a atuação do Santo Ofício com comissários e familiares na região, a chegada desse aparelho institucional carregava em si outras formas de apresentar o medo para impulsionar as denúncias. Se pensarmos em cada uma das formalidades que compõem esse ritual da chegada, desmembramos distintas formas de representá-lo que contribuem para o fato fundamental da sua ação: a busca pelas heresias e apostasias¹⁵⁵.

A instalação da Visita e todo o conjunto que abarca o momento de sua chegada à região carregavam em si representações que irradiaram o medo. A busca do que devia

¹⁵⁴ FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007. p. 229.

¹⁵⁵ A historiadora Anita Novinsky demonstrou em suas pesquisas a ação repressora da Inquisição eivada de representações do medo, principalmente na perseguição aos judeus. Em sua pesquisa clássica sobre os cristãos novos na Bahia, analisa-os dando ensejo às relações que estabeleceram na sociedade baiana e posteriormente com a chegada da Visita Inquisitorial na região. Demonstrando os primeiros passos da experiência inquisitorial nas colônias. NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia 1624-1654*. São Paulo, Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1972.

ser do conhecimento do Santo Ofício era iniciada e, junto a ela, estava o medo incutido por esse aparelho institucional criado para vigiar e punir¹⁵⁶.

Como também comenta Siqueira, todo esse aparato criado pela Inquisição aspirava a delação:

(...)ambientes, conselhos dos ministros inquisitoriais, insinuação de ter o Santo Ofício notícias exatas sobre a vida da pessoa – levavam o indigitado a se sentir mais viva sua condição de culpado. Tudo era encaminhado para estimulá-lo a desatar as autocensuras e falar¹⁵⁷.

Assim movia-se o mecanismo de ação da Inquisição a serviço da Igreja Católica, com as denúncias e confissões feitas ao Inquisidor. Elas eram geradas por medo e este sentimento será vislumbrado em muitos dos testemunhos que, aliados à culpa, eram o motor propulsor das delações.

Relembramos aqui Jean Delumeau ao nos informar em “História do medo no Ocidente” como o sentimento do medo era pensado, por exemplo, a partir da expansão ultramarina. Esse momento era visto com muito receio pelos olhos europeus devido a partida em busca do “novo” e do inexplorado no além-mar. Entretanto, o autor nos demonstra que, nessa conjuntura, o “novo” representava um medo que nascia como resultante de reminiscências medievais. Estas faziam acreditar na existência de criaturas malignas, perigos iminentes na exploração dos mares e chegada a lugares nunca antes vistos. Logo, o encadeamento dessas informações no imaginário dos exploradores causava-lhes medo¹⁵⁸.

Apesar de o Grão-Pará do século XVIII já estar distante desse contexto abordado por Delumeau, podemos dizer que a Visita Inquisitorial representava para a população local um fato extraordinário e novo, atraindo-lhes medo. O receio do “novo” estava representado na instituição com todos os aparatos, sendo esses a espera das denúncias e a ação repressora na busca pelos delitos contra a fé. Assim, mais uma vez o desconhecido se apresentava perante a população do Grão-Pará, só que agora por meio do Inquisidor em Visita.

Essa análise ajudará a entender a dinâmica das denúncias feitas à Mesa da Inquisição. Acreditamos que o “medo do novo”, advindo com chegada da Visita, foi um

¹⁵⁶ Vigilância e punição aos moldes da proposta de Foucault, que compreende que a Inquisição foi uma dessas instituições que se valeu dessas formas de poder para domínio silencioso de ações secretas de denúncias/acusações, ao mesmo tempo que forjava os espetáculos punitivos que serviriam de exemplo aos que pensassem em cometer os “desvios da fé” perseguidos. Ver: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir; Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

¹⁵⁷ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. pp. 469-470.

¹⁵⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p.72-73.

dos aliados para gerar as denúncias. Levando em consideração toda a leitura da estrutura inquisitorial e a sua materialização - a exortação às denúncias e os editais com seus objetivos prescritos - temos como avaliar alguns sentidos das apresentações e confissões ao Santo Ofício.

Capítulo 3

Nos Rastros do medo: a ação do Geraldo José de Abranches nos primeiros anos da Visita Inquisitorial

Vigário Capitular e Inquisidor-Visitador do Grão-Pará

Após a acolhida de Geraldo José de Abranches, temos o início do seu exercício de dupla atuação: como vigário capitular¹⁵⁹ e inquisidor-visitador¹⁶⁰. Nessa conjuntura, o funcionário teve de iniciar seus trabalhos e remeter um parecer sobre o governo eclesiástico na região que estava sob sua jurisdição. Para tanto, teve de conhecer o estado da fé local e tomou providências que ajudaram a conciliar sua dupla função logo no início de sua chegada ao Grão-Pará.

Uma importante medida que utilizou para o bom desempenho de suas funções foi sua aproximação com o clero secular da região, com vistas a reatar os laços rompidos entre estes e o bispo Queirós, como apontado por Yllan de Mattos: “O padre tratou de restabelecer as relações do bispado com o projeto pombalino – rompidas o prelado de Queirós – e com os demais poderes e instituições seculares e eclesiásticas, além de exercer o cargo de visitador do Santo Ofício (...)”¹⁶¹. Assim, os padres que anteriormente tinham inimizade com o antigo líder da diocese serviram aos interesses de Abranches. As ações tomadas por ele podem ser notadas nas duas áreas de sua atuação: na condução do bispado e nas suas atividades como representante do Santo Ofício.

É interessante ressaltar que essa aproximação de Abranches com o clero secular toca as duas esferas de seu exercício no Grão-Pará, pois como Vigário Capitular exerceu as funções de bispo da sede que estava vacante e por outro tinha que atuar como

¹⁵⁹ Apud. MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. Em 19 de fevereiro de 1764, temos notícia sobre o andamento da ordem régia que nomeou Geraldo José de Abranches como vigário capitular do Grão-Pará. AHU (Projeto Resgate), Pará, Cx. 55. Doc. 5042. Ofício do [governador e capitão general do Estado do Grão-Pará, Maranhão e Rio Negro], Fernando da Costa Ataíde Teive Sousa Coutinho, para o [secretário de Estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a execução da ordem régia da nomeação de Geraldo José de Abranches para as funções de vigário capitular do Bispado do Pará.

¹⁶⁰ Em documento data de 14 de Junho de 1763, já era anunciada a passagem de Geraldo José de Abranches como funcionário da Inquisição em Visita ao Pará e adjacências. AHU (Projeto Resgate), Pará, Cx. 54. Doc. 4938.

¹⁶¹ MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: Os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá, Paco Editorial: 2012. p.177.

Visitador do Santo Ofício. Deste modo, tinha o dever de estar em contato com os padres seculares para saber a quanto andava a fé dos colonos e, por conseguinte, verificar o desempenho desses eclesiásticos em seus ministérios. Assim sendo, destacamos alguns elementos das funções dos bispos quando fazia as chamadas visitas pastorais, indicadas por Caio Boschi:

A função do bispo em visita pastoral era do cuidar do aperfeiçoamento da ética religiosa e do fortalecimento do poder temporal. Desempenhavam missão apostólica ao mesmo tempo que subsidiavam e reforçavam o regalismo metropolitano. Se, *stricto sensu*, eles não se incorporavam aos quadros do Tribunal do Santo Ofício, na realidade, operavam a favor daquele órgão, atuando como seus agentes no Brasil¹⁶².

Nesse trecho, Boschi demonstra a tênue distinção entre a ação dos bispos em visitas pastorais e a ação dos representantes do Santo Ofício, entre os quais citamos o inquisidor responsável pelas visitas do Santo Ofício. Sabemos que as funções exercidas nesses dois cargos não eram as mesmas, porém a missão apostólica unia os objetivos de ambos. Por conta disso, não deixamos de ressaltar essas diferenças nas funções que delimitavam ainda as alçadas da atuação de cada um desses clérigos, mesmo que contribuíssem uma com a outra.

O exercício dessas funções que Geraldo Abranches teve no Grão-Pará aumentou seu poder de influencia no local, esse exercício se tornou o elemento peculiar da sua experiência no Estado. Tendo sobre sua alçada o poder inquisitorial e episcopal, sua ação poderia se fazer em duas jurisdições que confluíam, assim como os crimes contra fé que, por vezes, poderiam ser de um ou de outro foro¹⁶³. No seu caso como vigário capitular e inquisidor-visitador no Grão-Pará, teve sob sua ordem o braço inquisitorial e episcopal.

Para entendermos o sentido das ações de Abranches, tanto como vigário capitular, quanto como representante do Santo Ofício, é necessário pensar como a confluência desses encargos funcionava na prática. Evandro Domingues e Yllan de Mattos já destacaram as ações de Abranches nos primeiros anos da Visita da Inquisição, dando ênfase para as medidas que tomou em relação a organização da diocese e do clero. Contudo, o que queremos apontar é o sentido que essas ações tomaram no cotidiano, principalmente das pessoas que estiveram perante a Mesa do Santo Ofício.

¹⁶² BOSCHI, Caio C. *As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia*. Revista Brasileira de História. São Paulo: Vol.7 n°14, mar./ago. 1987. p.158.

¹⁶³ Crimes de “foro misto”, que estavam tanto sobre alçada jurisdição eclesiástica, quanto da secular. Dentre eles: bigamia, feitiçaria e solitação. FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007. p.160.

Acreditamos que essa confluência dos poderes inquisitorial e episcopal ao se alinharem, deram potência as denúncias e as confissões feitas ao Santo Ofício nos primeiros anos de sua instalação.

Os pesquisadores, cujos estudos envolvem a Visita ao Grão-Pará, concordam que as denúncias e apresentações feitas nos primeiros anos, são maiores do que as dos anos finais da presença do Inquisidor na região. Esse foi um tema de reflexão que acompanhou nossa pesquisa: porque o número de apresentações a Mesa da Inquisição diminuiu? Lembramos que, como já apontado por Amaral Lapa, o convívio com a instituição pode ter influenciado o declínio das confissões, uma diminuição do medo inicial que perpassou com a chegada do Inquisidor:

(...) a presença do Santo Ofício acaba entrando para a rotina da vida paraense, o que nos comprova a recrudescência da tibieza moral e dos abusos contra autoridade eclesiástica, cujas admoestações e ameaças não logravam mais intimidar os relapsos chegando a ser essa situação, aliás, objeto do zelo do Inquisidor (...)¹⁶⁴.

Como entender esse recrudescimento? O que teria diminuído o temor surgido logo nos primeiros anos, gerando os picos de denúncias? Mesmo que o receio da ação inquisitorial tenha diminuído ao longo da sua presença no local, apontamos a eficácia desse momento inicial, mantendo-se intacta a figura de poder representada por Geraldo José de Abranches, mesmo com a diminuição das figuras do medo e temor, demonstradas por Amaral Lapa.

A união dos cargos dados a esse homem pode ter gerado o maior número de apresentações ao Inquisidor nos primeiros anos da Visita ao Estado, já que, tanto as pessoas que apreciaram a chegada do cortejo sabiam de seu dever de estar diante do Inquisidor, quanto o clero sabia mensurar a importância de Geraldo Abranches no exercício de suas funções. Por isso, vemos muitos desses padres durante a ação inquisitorial colocando-se a disposição dos serviços da Inquisição, como nos indica Sonia Siqueira, relatando que acontecia onde quer que o Santo Ofício se instalava¹⁶⁵. Abranches, apenas por ser funcionário da Inquisição, já incutia medo aos que estavam abaixo dele na hierarquia do poder¹⁶⁶.

¹⁶⁴ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1776)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.64

¹⁶⁵ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. p.472.

¹⁶⁶ O Período da graça que era delimitado para que as pessoas ao saberem da presença da Inquisição fossem apresentar suas culpas, também é um dos fatores que endossam esse poder dos primeiros anos da Visita no Grão-Pará.

Faremos então uma incursão em uma das primeiras denúncias feitas ao Inquisidor. O denunciante foi Antonio de Souza Madeira, homem de 30 anos, morador da vila da Vigia e esteve perante o inquisidor no dia 5 de outubro de 1763, para denunciar Antonio da Silva pelo delito de bigamia¹⁶⁷. Antonio de Souza admite só ter tido conhecimento de que devia denunciar por conta do edital posto na Igreja com a chegada da Visita. Referencia do denunciante que nos ajuda a reafirmar a efetividade das denúncias em função do ritual de instalação e os editais que anunciavam o início das atividades do Santo Ofício no Estado.

Agora, falando de outro âmbito das funções de Abranches, trataremos de sua aproximação com os seculares da diocese. Lembremos que os padres tinham suas funções e interesses na região, muitas vezes ligados a questões cotidianas as quais já estavam adaptados, sendo esses os pontos que o vigário capitular e inquisidor-visitador teve de lidar.

Importante endossar as intrigas que esses seculares tiveram com o antigo bispo Queirós, cujos atritos foram sendo dirimidos na atuação de Abranches, de acordo com as diligências feitas ao longo de seu prelado. Podemos dizer então, que ele soube como fazer uso de suas funções, trazendo-nos a lembrança nesse aspecto a atuação do bispo Miguel de Bulhões, pelo menos na relação com o clero em suas primeiras ações na região. Levando esses aspectos em consideração, vemos Geraldo José de Abranches como conciliador, exercendo seu poder sobre o clero e usando-o a seu favor na busca por conhecer a fé da população do Grão-Pará.

Deste modo, o clero que antes não estava a favor do bispo Queirós, com Abranches teve papel ativo na busca pelos desregramentos da população, especialmente os padres confessores. Estes tiveram função marcante neste processo através da transmissão de informações ao inquisidor-visitador, conduzindo pessoas a confessar culpas à Inquisição.

Relações entre o clero secular e o Inquisidor-Visitador no Estado do Grão-Pará

Geraldo José de Abranches soube usar habilmente as funções que lhe foram atribuídas. Conciliando como Evandro Domingues destacou as funções de: inquisidor-visitador com o poder de inquirir e rastrear as heresias da região e de vigário capitular

¹⁶⁷ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978.p.135.

da sede vacante, com a qual poderia perscrutar a vida e procedimentos dos padres locais, além de conhecer a fé do povo na busca por desvios¹⁶⁸. Desta forma, exercia a missão apostólica firmada com a Igreja Católica.

A ação de Abranches nos encargos de suas funções seguiu como bispo no sentido de reestruturar a diocese, por outro lado, teve também de lidar com o cuidado da situação de relaxamento moral e religioso no Grão-Pará, conforme atestam as pastorais que mandou publicar e sua constante correspondência com o ministro Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Pelo menos na relação do clero local com a Visitação do Santo Ofício, Geraldo José de Abranches soube aliar os interesses com a necessidade de conhecer “as gentes da nação”.

Uma amostra de seu trabalho junto a diocese de Belém foi o de nomear e enviar comissários às povoações para averiguar as culpas dos denunciados, aliando o que ditava o regimento da Inquisição com a sua função na direção da diocese. Com esse propósito, nomeou o padre Antônio da Silva, vigário da Vila de Santarém, como comissário encarregado dos interrogatórios acerca das culpas atribuídas ao capitão Marçal Agostinho e ao mameluco Pedro Rodrigues, acusados de feitiçaria¹⁶⁹, interrogatório realizado na Vila de Buim¹⁷⁰.

De acordo com o Regimento da Inquisição, o Inquisidor poderia enviar comissários do Santo Ofício para fazerem diligências¹⁷¹, do mesmo modo ao bispo também se conferia tal autoridade para coletar interrogatórios, como o realizado pelo vigário Antônio da Silva, como também discutiu Evandro Domingues¹⁷². O que nos

¹⁶⁸ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2001. p.100.

¹⁶⁹ O processo de Marçal Agostinha foi concluído já o do mameluco Pedro Rodrigues encontra-se inconcluso. Processo de Marçal Agostinho e diligência a Pedro Rodrigues respectivamente: ANTT, Inquisição Lisboa, nº 2701 - <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2302632> e nº 16825 - <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=2316831>.

¹⁷⁰ Segundo a descrição da Corografia Brasilica, a vila de Boim era: “ainda pequena sobre a margem esquerda Tapajós, quinze léguas longe do Amazonas, deve crescer atendendo a sua vantajosa situação e fecundidade do território suscetível a agricultura (...)”. Ver – CASAL, Manoel Aires de. *A Corografia Brasilica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil. Tomo I.* (1817). p.319. Apud. CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal Fluminense, 2013. p.145.

¹⁷¹ *Regimento do Santo Ofício...* Livro I, Título XI – Dos comissários e escrivães de seu cargo. RIHBG – Ano 157, n. 392. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1996. p. 272.

¹⁷² Evandro Domingues faz referencia a essa nomeação do padre Antônio da Silva dando destaque a conjugação das funções de Abranches, as determinações do Regimento da Inquisição e as prerrogativas da função de vigário capitular. DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do*

chama atenção nessa nomeação é que o inquisidor poderia ter enviado um comissário do Santo Ofício à coleta dos testemunhos na vila de Buim, mas escolhe um vigário de uma das vilas da região para fazê-lo. Por que teria feito essa escolha? Essa é uma questão para qual apontaremos a possível resposta mais adiante.

Temos em um documento do ano de 1759 a fala de um comissário do Santo Ofício, que fez uma nomeação semelhante a de Abranches. O responsável foi o padre Caetano Eleutério de Bastos, que descreve a situação da diligência para coleta de testemunhos num local distante da sede Belém. O caso a ser devassado era de bigamia, o acusado era Francisco Pontes, homem casado primeiramente com Florencia da Silva Barbosa no ano de 1725 e, pela segunda vez, à custa de enlace matrimonial, com Antonia Pinto em 24 de Julho de 1747. Entretanto, estando ainda a primeira esposa viva, foi enviado pelo comissário Caetano Eleutério o vigário da Igreja e da Vara, Manoel Eugenio da Cruz, na finalidade de averiguar a situação. Acerca desta decisão envolvendo o padre Manoel Eugenio, o comissário do Santo Ofício justifica:

(...) que ficando a dita Vila distante desta cidade por mar, por se não comunicar por terra, e ser preciso embarcação de remos com a equipagem de servos, por não haver barqueiros nem embarcações de _____, em viagem de quatro e mais dias: para dar expedição as ordens de Vossas Ilustríssimas e Reverendíssimas e a brevidade que são servidos; dei comissão ao Reverendo Vigario da Vara e igreja, o fizesse na forma das Ordens e Interrogatorios, pelos Respeitos expostos de que Vossas Ilustríssimas Reverendíssimas o haverão em bem e da forma da Inquisição e do depoimento das testemunhas e juramento da dita Florencia da Silva Barbosa e testificação do reverendo Vigário da Igreja e da Vara o Padre Manoel Eugenio da Cruz, que com um e outra coisa informa a Vossas Ilustríssimas e Reverendíssimas e causa que tive o não poder fazer por mim; e pela falta de sacerdotes clericais, se achou dos Religiosos de N. Senhora das Mercês para ratificante do jurar dos testemunhos é o que posso expor em forma a Vossas Ilustríssimas Reverendíssimas: _____ A Vossa Ilustríssimas Reverendíssimas: Belem do Grão-Pará 22 de Fevereiro de 1759¹⁷³.

Com essa descrição, vemos que as dificuldades tanto de locomoção quanto de pessoal especializado para fazerem os trabalhos da Inquisição já eram uma realidade antes da chegada da Visita do Santo Ofício. O que não mudou com a chegada do Inquisidor em 1763, quando ocorre uma continuação do quadro rarefeito de comissários do Santo Ofício para fazerem diligências nos lugares mais distantes da colônia. Tal

Grão-Pará (1763-1772). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2001. p.100.

¹⁷³ ANTT, Inquisição Lisboa, processo n° 8649. f.12. Agradeço ao amigo Thiago Gomes Bezerra, contemporâneo de escrita de dissertação que, trabalhando com afinco sobre a vida e ações do comissário Caetano Eleutério de Bastos nas suas pesquisas, compartilhou essa fonte comigo quando este capítulo ainda estava em produção. A indicação foi preciosa.

defasagem justifica a atitude dos próprios comissários ao indicarem padres locais para realizarem viagens, diligências e serem ratificantes¹⁷⁴ dos testemunhos. Logo, essas ações permaneceram no exercício do prelado de Geraldo José de Abranches, a partir de 1763.

Seguindo o ritmo da ação inquisitorial na região, grande parte dos processos arrolados pela inquisição, a começar pelas denúncias e confissões, foram coletados com a presença de sacerdotes locais como testemunhas ouvintes dos depoimentos e interrogatórios, em especial os padres mercedários e carmelitas, que tanto haviam se indisposto ao bispo Queirós. Deste modo, Abranches, enquanto Inquisidor aproximou-se dos padres seculares, convidando-os para serem ratificantes, ao longo das autoacusações ou das denúncias levadas à Mesa da Inquisição.

Apresentadas essas formas de inserção dos vigários nos trabalhos da Inquisição feitos por Abranches, percebemos que essas táticas podem ter sido um dos caminhos para a conquista dos clérigos da região como aliados. Aos escolhidos por Abranches, trabalhar para o Santo Ofício poderia ser visto como uma distinção feita pelo inquisidor e vigário a eles, fazendo com que esses padres locais se vissem em uma função de prestígio, possivelmente equivalente ao status alcançado pelos comissários e familiares da Inquisição¹⁷⁵.

Marcia Mello discutiu mais detidamente sobre a presença dos funcionários da Inquisição na Amazônia colonial. A autora nos apresenta em números as ações do Santo Ofício na região, através dos quais foi possível perceber a escassez de agentes da inquisição (familiares e comissários), principalmente no século XVIII¹⁷⁶. Esse levantamento nos faz refletir acerca da quantidade de agentes atuantes no local durante o período da Visita da Inquisição. Essa quantidade reduzida de funcionários, pode ter sido motivador para que Geraldo José de Abranches convocasse os padres locais a fazerem a coleta de informações à Inquisição, o que nos leva mais uma vez a pensar na

¹⁷⁴ Padres convidados a certificar se o testemunhos dados ao Santo Ofício, se eram dignos de crédito ou não. Se pareciam constar na verdade o que era dito. SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa, editora universitária, 2013. p. 546.

¹⁷⁵ Para saber mais sobre esses funcionários da Igreja e da Inquisição, ver: RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: Agentes, Carreiras e Mecanismos de Promoção Social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014.

¹⁷⁶ Marcia Eliane nos mostra um levantamento quantitativo da presença e a atuação dos agentes do Santo Ofício no Grão-Pará, mais especificamente, comissário e familiares, por meio do qual se observa um quadro reduzido desses funcionários na região. Na tabela feita pela autora divida por regiões (Pará, Maranhão) e por séculos (XVII, XVIII e XIX), percebermos que quanto delimita os comissários e familiares do século XVIII mesmo demonstrando números maiores que dos séculos XVII e XIX, vemos os números reduzidos desses funcionários na região. Ver: MELLO, Marcia Eliane Souza e. *Inquisição na Amazônia colonial: reflexões metodológicas*. História Unisinos. Maio/Agosto 2014. p. 266.

aproximação obtida juntamente ao clero local, a fim de alcançar os objetivos propostos pela inquisição.

Sobre confessores e direcionamentos de confissões

Diante da inserção dos padres seculares nos trabalhos da Inquisição, poderíamos conjecturar que o clero também daria sua resposta a Geraldo José de Abranches. Estes, como demonstrou o trabalho de Evandro Domingues e como podemos encontrar nas denúncias, quando recebiam as confissões dos fiéis com indicações de desvios que deveriam ser de conhecimento do Santo Ofício, não absolviam o confitente, mas o aconselhavam a se apresentar ao Santo Ofício para confessar o delito de heresia, pois apenas assim seriam totalmente absolvidas suas culpas¹⁷⁷.

Essa conexão formada entre o Santo Ofício e o clero local era comum e servia aos interesses da Igreja Católica e deve ser refletida com profundidade. Afinal, a relação entre as confissões apresentadas aos padres e redirecionadas por estes ao Inquisidor, são permeadas por culpas e medos, sendo, por isso, interessantes à discussão que propomos¹⁷⁸.

Antes de adentrarmos ao terreno da confissão, precisamos compreender qual o seu significado para a Igreja Católica. Delumeau adverte-nos da falta de uma história da vivência da confissão, para que possamos entender como as pessoas se viam tendo de apresentar a outra suas histórias cotidianas e suas ações mais íntimas. Assim, o autor delimita uma diferença fundamental das confissões voluntárias e obrigatórias:

(...) a diferença de natureza ‘entre a confissão voluntária e espontânea feita por um indivíduo em dificuldade a uma pessoa de sua escolha à qual ele solicita o apoio amigo, ou até o perdão libertador, e a confissão obrigatória a alguém que dispõe sem dúvida do poder de absolvição, mas que foi imposto pela autoridade eclesiástica. Sem estabelecer essa distinção, a Igreja Católica

¹⁷⁷ DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2001. p.99.

¹⁷⁸ Aldair Rodrigues também discutiu um pouco sobre essa questão de acordo com Paiva, indicando que a sintonia entre o episcopado e o Santo Ofício foi quebrada, quando entrou em disputa uma jurisdição sobre o delito, que em síntese, tratava da atitude dos confessores incitarem os penitentes (ameaçando negar-lhes a absolvição) a dar informações acerca dos cúmplices de seus pecados. Ver: RODRIGUES, Aldair Carlos. *Igreja e Inquisição no Brasil: Agentes, Carreiras e Mecanismos de Promoção Social, século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2014. p. 324. No Grão-Pará vemos situação parecida, com os direcionamentos de confissão feitos pelos padres, que discutimos nesse capítulo.

engajou-se num extraordinário combate a tenaz e silenciosa reticência das populações¹⁷⁹.

Acompanhamos Delumeau entendendo que as confissões apresentadas naquele contexto estavam dentro de uma situação de alerta para a população, pois elas não eram apresentadas espontaneamente, mas motivadas por fatores internos e externos, desde o tempo das ações dos missionários com as conversões e catequeses, e, posteriormente, com o Inquisidor, editais e exortação a confissão de culpas.

Como Adriano Proserpi discute, para que o ato da confissão se fizesse, era preciso que todos se confessassem para existir um filtro eficaz e minucioso, um espaço obrigatório para reunião dos conhecimentos a respeito do povo em seus meandros mais profundos. Complementa o autor: “(...) E somente o conhecimento exato dos males – os males morais como os doutrinários – podia garantir a eficácia da intervenção”¹⁸⁰. Essa intervenção era da Igreja Católica, atuando no combate aos desvios da fé.

Não podemos dizer que já no século XVIII a população da Amazônia Colonial vivesse uma completa sintonia com esse dever imposto pela Igreja Católica ou que não existisse temor. Além disso, confessar aos padres locais era uma coisa, confessar diante do Inquisidor, sabendo das punições prescritas a quem não fizesse, podia ser para aquelas pessoas uma experiência assustadora. Diante disso, recorreremos novamente a Delumeau para entender como tal momento de contato com os religiosos seria vivenciado pela população. O historiador aponta que na Europa haveria a vergonha por parte das pessoas ao apresentarem suas ações mais íntimas a alguém que se inseria no seu convívio cotidiano, como um padre da paróquia. A outra opção seria confessar-se com os padres que passavam esporadicamente pelas vilas, pois para com esses clérigos os indivíduos estariam menos receosos, sabendo que não teriam de encarar diariamente a pessoa a quem contaram seus segredos mais íntimos¹⁸¹.

Ao refletir acerca dessas questões presentes no Grão-Pará do século XVIII, não podemos deduzir totalmente os sentidos que as confissões tomavam diante de um confessor, nem avaliar por completo a forma como essa “coleta de informações” era feita pelos padres, muito menos afirmar que as pessoas já estivessem inseridas na lógica católica para se envergonharem de suas ações. No entanto, estar diante do inquisidor, mesmo sendo uma pessoa diferente do convívio diário, não traria uma expiação

¹⁷⁹ DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18). Trad. Álvaro Lorencini. – Bauru, SP: EDUSC, 2003. p.259.

¹⁸⁰ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p.466.

¹⁸¹ DELUMEAU, Jean. Op.cit.p.260-261.

espontânea de culpas cristãs e, a partir desse aspecto, pensemos nas possíveis motivações para as pessoas confessassem.

No que se refere ao ato da confissão, relembremos que estas e as apresentações feitas ao Santo Ofício faziam parte do rito processual institucionalizado, a fim de alcançar a verdade em situações de delitos contra a fé. No caso da confissão auricular encaminhada aos padres, definia-se como sacramento quando o fiel contava seus pecados e recebia absolvição em troca de penitências espirituais. Por causa desse processo, temos dois tipos de circunstâncias em que uma pessoa apresentava culpas, que poderiam, ou não, terem sido cometidas por quem as relatava. Ronaldo Vainfas coloca em questão que:

Embora muito distintas da confissão sacramental, as tais confissões de culpas exigidas pelo visitador lembravam muito a tradicional expiação da Quaresma, forjando-se uma atmosfera de ‘alívio de consciência’ onde só havia pesquisa inquisitorial de heresias (...) ¹⁸²

Esse “alívio de consciência” foi descrito em muitas das denúncias, sendo apontadas pelo inquisidor para indicar que o denunciante ou o confitente, “tomava muito bom conselho em apresentar culpas pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício”. Com isso, o inquisidor criava essa aura de confissão de pecados para alívio de culpas, mas o que estava por trás era a busca pelos crimes contra fé que poderiam ser confessados ¹⁸³.

De acordo com os estudos de Sonia Siqueira em “O momento da Inquisição”, quanto ao rito da confissão feito diante do Inquisidor, a autora relata:

“(...) seus ministros gozavam de autoridade superior a dos confessionários, porque o foro inquisitorial diferenciava-se do sacramental. No confessionário contavam-se os pecados, ofensas feitas a Deus por um indivíduo. No Santo Ofício contavam-se as heresias e apostasias (...)” ¹⁸⁴.

¹⁸² VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 290.

¹⁸³ Evandro Domingues também aponta que: “...a distinção entre a confissão sacramental e a confissão perante os agentes do Santo Ofício parece diluir-se no juízo daqueles que apresentaram-se (sic) ao visitador para dar conta de suas culpas e revelar cumplicidades, dado contexto intrincado da visitação setecentista. Geraldo José de Abranches forjava uma atmosfera de ‘alívio da consciência’, contribuindo para a confusão entre as confissões ouvidas na mesa inquisitorial e o sacramento da confissão auricular.” DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2001. pp.103-104

¹⁸⁴ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. p. 472.

Siqueira complementa que a distinção no julgamento dessas faltas não pertencia apenas aos padres, mas também aos inquisidores. Eles se preocupavam não apenas com a salvação do indivíduo causador do pecado ou do delito de heresia, mas também com o bem estar da coletividade, que poderia ser afetada ou induzida pelo atentado à fé. Nesse sentido, a confissão ao inquisidor se tornava crucial por tratar de questões as quais afetavam não apenas a pessoa praticante de uma heresia, mas toda a comunidade que convivia com o pecado, pois aos olhos da Inquisição isso influenciaria outros ao caminho do erro.

Por outro lado, Delumeau nos mostra que o: “(...) confessor é obrigado a um segredo tão inviolável, que ele jamais pode dar a conhecer, nem direta nem indiretamente, o que ele sabe pela confissão”¹⁸⁵. Mesmo assim, diante da Inquisição essa obrigação se desfazia para sanar o desvio de fé e cortar o mal individual que poderia se tornar coletivo, como bem apresentou Sonia Siqueira: “(...) A inquisição era tribunal público: zelava pelo interesse coletivo, por isso ultrapassava o âmbito do interesse individual”¹⁸⁶.

Por sua vez, Adriano Prospero nos fala sobre esses direcionamentos colocando em xeque os dois lados da discussão: a confissão como segredo e a Inquisição como Tribunal público em busca do bem coletivo. Acerca desses pontos, Prospero assevera:

Os termos com que era denominado o documento da denúncia – “desencargo de consciência” ou *spontanea comparitio*, isto é, a denúncia feita por quem tinha sido enviado pelo próprio confessor ao tribunal da Inquisição – mascaravam e falsificavam hipocritamente a realidade de uma transferência do foro da penitência para o da vingança: a consciência aliviada com uma denúncia, ou seja, com um ato de foro exterior, o penitente comparece perante o juiz não espontaneamente, mas por que obrigado pelo confessor. Porém, justamente o uso abundante de semelhantes mecanismos acabou produzindo uma reviravolta imprevista no tribunal inquisitorial de “foro exterior”, foi se transformando cada vez mais em um observatório dos movimentos das consciências e habituou-se a interferir com os mesmos meios utilizados pelos confessores (...) ¹⁸⁷.

Nessa definição para os direcionamentos feitos pelos confessores, Prospero consegue abarcar, por meio de sua reflexão dos Tribunais da consciência na Itália, o que vislumbramos no distante cotidiano da Amazônia Colonial. Apesar de no Grão-Pará não tratar de “transferência de foro para o da vingança”, os termos aplicados com as devidas

¹⁸⁵ DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (século 13-18). Trad. Álvaro Lorencini. – Bauru, SP: EDUSC, 2003. p.262.

¹⁸⁶ SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. pp. 473.

¹⁸⁷ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p.476.

ressalvas, descrevem como se dava as relação dos confessores, direcionando pessoas a se apresentarem ao Inquisidor. O espaço da confissão, com as pessoas sendo encaminhadas a fazerem suas apresentações ao Inquisidor, tornou-se o ambiente descrito por Prosperi, como um observatório do que era digno de conhecimento da Inquisição.

Diante disso, refletiremos como se deu esse ato de confissão ou delação diante da Mesa Inquisitorial. Ao tratar das apresentações feitas ao Inquisidor, temos um número maior de denúncias do que declarações voluntárias perante o Santo Ofício¹⁸⁸.

Apresentações ao Inquisidor no tempo da graça 1763

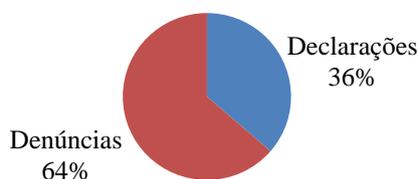


Gráfico 1 – Elaborado com base nas denúncias publicadas no Livro da visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará

No que tange as informações avaliadas a partir das apresentações feitas ao Inquisidor no tempo da graça, das quais temos um total de 22 nesse período (trinta dias para que as pessoas avaliassem seus crimes contra fé e denunciasses), pudemos verificar que boa parte da população optou por denunciar outras pessoas, enquanto uma parcela menor apresentou seus próprios desvios de fé ao inquisidor. Essa constatação é comum a outros locais que receberam Visitas do Santo Ofício¹⁸⁹, que o desejo de denunciar antes de ser denunciado foi um dos motivadores para tal ocorrência, juntamente à promessa de punições leves para as denúncias e apresentações feitas no tempo graça.

¹⁸⁸ Optamos por utilizar as informações do Livro da Visita por estamos tratando de um aspecto bem particular que trata da distinção entre as pessoas que vão denunciar a outros e as que vão apresentar “as próprias culpas”. Temos conhecimento do trabalho de Olindina Oliveira que faz um amplo levantamento com diversas fontes: processos, cadernos do promotor e do solicitante. Contudo, por tratarmos de aspectos mais específicos, optamos por manter a análise a partir do Livro da Visitação. Para números mais amplos da Visita ao Grão-Pará ver: OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e disciplinamento dos costumes*. Manaus: UFAM, dissertação de 2010.

¹⁸⁹ SIQUEIRA, Sonia. *Confissões da Bahia 1618-1620*. 2. ed. Coleção Videlicet. João Pessoa. Ideia, 2011. p. 32.

É interessante para nós apresentarmos esse gráfico por ele nos informar quantitativamente um aspecto social: a presença da Visita motivou denúncias por diversos fatores, que se atrelam novamente aos vestígios do medo. O receio de serem denunciados fez com que aquelas pessoas denunciassem primeiro o outro, assim como o número expressivo de apresentações no tempo da graça advindas do medo da punição prometida aos que não compareciam naquele período. Esses aspectos se conectam com a conhecida pedagogia Inquisitorial pautada no terror, que se alastrava, de formas diversas, onde a instituição estivesse¹⁹⁰.

Podemos ainda verificar como ficam esses números depois de terminado o período da graça para refletir sobre as mudanças na relação do Santo Ofício com as pessoas que se dirigiam a Mesa Inquisitorial. Das 46 apresentações ao inquisidor, restam 24 denúncias feitas fora do tempo da graça. Para essas últimas denúncias, apontamos a importância dos direcionamentos feitos pelos padres locais. Ao averiguarmos quantos direcionamentos foram feitos fora desse tempo estabelecido pela Inquisição, encontramos alguns nuances. Vejamos no gráfico a seguir:

Quadro geral de direcionamentos por confessores

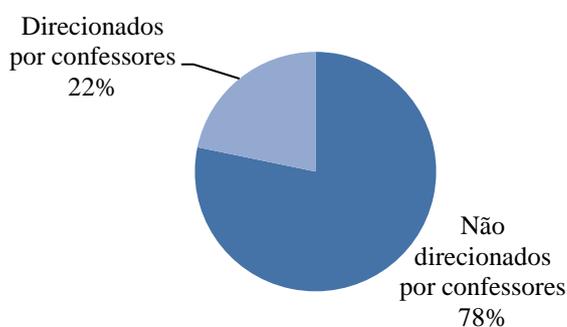


Gráfico 2 – Informações coletadas do Livro da Visita com porcentagens referentes a 13 denúncias ou apresentações direcionadas por confessores e 33 casos em que se apresentaram ao inquisidor por motivos diversos.

Desse quadro geral das denúncias do livro da Visita, temos uma porcentagem maior de pessoas que se apresentaram por motivos diversos ao Santo Ofício. No entanto, já constatamos com esses números que os direcionamentos dos padres existiam

¹⁹⁰ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*: Portugal (1600-1774). Lisboa: Notícias Editorial, 2002.

e isso se relaciona com a colaboração que o clero local estaria dispensando a Geraldo José de Abranches.

Agora, afinando ainda mais essas conjecturas para averiguar como esses direcionamentos por confessores se deram em relação ao tempo da graça, percebemos uma mudança substancial. No momento da chegada do Santo Ofício, a instituição carregava todo um caráter simbólico marcado pela repressão, bem como um aparato público desse poder repressivo expresso nos Editais. Isso impulsionou as denúncias. Num segundo momento, depois do tempo da graça, já no convívio cotidiano com a instituição, o clero local traz sua contribuição ao Santo Ofício, como verificaremos no gráfico a seguir:

Indicações a se apresentar ao Santo Ofício

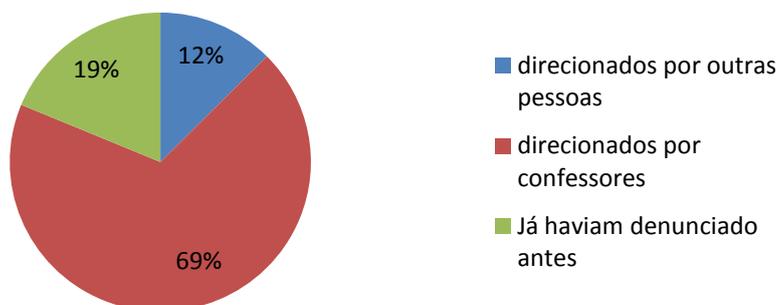


Gráfico 3 – Do número total de direcionamentos à Inquisição feitos por confessores somamos 11, sendo esse total contabilizado após o período da graça.

O gráfico acima expressa o que queremos demonstrar sobre os direcionamentos à Inquisição feitos por confessores. A situação ocorria da seguinte forma: quando, através da confissão sacramental dos paroquianos, os padres tinham informações que considerassem necessário ser de conhecimento do Santo Ofício, eram direcionadas à Mesa da Inquisição, sem serem absolvidas das culpas.

Os valores apresentados no gráfico também servem para nos ajudar a relacionar esta resposta do clero ao Santo Ofício, em virtude das ações de Abranches ao escolher alguns desses padres locais para atuarem nos trabalhos da Inquisição. Como inquisidor-visitador e vigário capitular, ele indicava alguns dos eclesiásticos para serem ratificantes durante as denúncias e apresentações ao Santo Ofício e ainda enviava-os para fazerem diligências, tal como a coleta de testemunhos nos lugares mais distantes da sede de Belém.

Por conta disso, acreditamos que no momento posterior ao tempo da graça, foram esses prelados que, em sua maior parte, indicavam às pessoas que se confessavam com eles no segredo a se apresentassem ao inquisidor para contar sobre desvios que diziam respeito à Inquisição. Nesses direcionamentos, encontramos também um percurso do medo vivido pelos confitentes, pois a pessoa que não recebesse a “absolvição de suas culpas” além de não ver suas ações perdoadas, ainda teria que apresentá-las ao Santo Ofício.

Temos, como exemplo, um direcionamento feito por um padre secular com a apresentação de João Mendes Pinheiro. Era homem casado, contava 22 anos, mameluco e exercia o ofício de mestre alfaiate. Esteve diante do inquisidor por ter invocado o diabo e apresentou-se a Inquisição no dia 17 de abril de 1764. Após assumir as culpas, afirmando que fizera tal ato com o fito de conquistar uma índia casada, diante do inquisidor, disse estar muito arrependido:

(...) E que estas eram as culpas que tinha para confessar nesta Mesa, como confessado tinha, as que se resolveu obrigado de seu confessor, e de as ter cometido está muito arrependido pede perdão, e que com ele se use de misericórdia. E mais não disse nem do costume (...) ¹⁹¹.

Nessa apresentação de João Mendes Pinheiro, temos a referência direta de que a pessoa se dirigiu à Mesa da Inquisição por ter sido direcionada pelo confessor. Destacamos também a “ênfase” dada pelo confitente para evidenciar que esteve “obrigado de seu confessor” a estar diante do Santo Ofício apresentando suas culpas.

Podemos citar outra apresentação, na qual se relata a não absolvição pelo confessor, e a obrigação da apresentação do desvio perante o inquisidor. A confissão de Manoel Pacheco Madureira, cristão velho que se apresentou dizendo ter feito orações com invocações ao demônio com fito de conquistar uma mulher ¹⁹². Morador da cidade de Belém vivia de sua agência e tinha 44 anos. A confissão deste homem foi feita em 4 de novembro de 1765 e nela o réu fala acerca de sua atitude e o que o levou a estar diante do Inquisidor:

(...) Levado ele confitente da vitima, e mais forte tentação, que lhe podia fazer o demônio, por duas vezes o invocou dizendo ‘Satanás abrande-me o coração de fulana’. Entendendo, que assim conseguiria o seu pecaminoso

¹⁹¹ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978. pp.209-210.

¹⁹² Esta denúncia e o processo referente a ele, foram trabalhados por Gisele Rezk em sua dissertação. Ver: REZK, Gisele da Silva. *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Manaus: UFAM, dissertação de 2014. p.78.

intento. Mas vendo que nem por este meio, a pode conseguir, tratou de buscar o remédio de sua alma aos pés de três confessores, nenhum dos quais o quis absolver sem que se viesse primeiro apresentar, e absolver pelo Santo Ofício¹⁹³.

Manoel Pacheco passou por três confessores, apresentando seu delito ou culpas, no entanto nenhum dos padres quis absolvê-lo sem que fosse primeiro apresentar-se ao Santo Ofício. Ao mesmo tempo, embora tenha supostamente repetido sua confissão na esperança que um dos padres o perdoasse, isso não ocorreu e, por essa razão precisou se apresentar a Inquisição. Essa preocupação nos demonstra como se dava essa relação entre o confitente e o confessor e como o espaço da confissão e a não absolvição dos pecados também gerava uma insegurança conectada ao medo.

As apresentações citadas há pouco contribuem com a nossa hipótese de que os direcionamentos não tinham apenas um significado limitado aos confessores, pois eles saíam do âmbito do segredo e transitavam até a Inquisição. De modo semelhante, a busca do “remédio de sua alma”, relatado por Manoel Pacheco, carregava todo o sentido de um trabalho missionário anterior, no intuito de que aquela alma compreendesse os erros de suas práticas, cujas ações realizadas também lhe retiravam dos domínios propostos pela Igreja acerca do bom cristão. Podemos dizer que o fato do confitente procurar três confessores distintos para ser absolvido e, provavelmente, estes mandarem-lhe à Inquisição, fez o confesso estar defronte a uma situação limite, revelando o convívio do indivíduo com a Instituição Inquisitorial e o controle por ela exercido¹⁹⁴.

Dito isto, podemos voltar à relação estabelecida entre clero e Santo Ofício, ponderando acerca do sentimento de temor que poderia surgir aos confitentes que não viam seus pecados absolvidos, quando na confissão eram aconselhados a se apresentarem ao Inquisidor. Podemos supor que o medo mais uma vez era endossado, sendo negada a absolvição com o atenuante conselho de ir a Mesa da Inquisição, as pessoas passariam a carregar sobre si o misto de medo e culpa relacionados às práticas condenáveis cometidas. Fato este que nos dá os elementos que corroboram com a ideia

¹⁹³ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978. p.238.

¹⁹⁴ Colaboração entre clero secular e o Santo Ofício, e as relações que se estabeleceram entre ambos já foram objetos de muitos estudos que indicam caminhos interessantes para compreensão do cotidiano colonial por meio das atividades persecutórias que foram empreendidas nas colônias, por exemplo. Ver: OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva de. *Mundo de medo: inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais – Capitâneas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)*. 185f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em História, Natal, 2012.

de que aproximação que Abranches estabeleceu com o clero secular reverteu-se em denúncias e confissões à Inquisição que ajudaram no conhecimento do comportamento da população colonial.

Nesse sentido, os confitentes estavam à mercê da apresentação de suas culpas para livrarem-se do peso de suas consciências e, possivelmente, vendo-se não absolvidos por seus confessores, passaram do sentimento de culpa ao medo e do medo à culpa novamente por terem de se apresentar a Inquisição, esperando pelas possíveis punições prometidas pela instituição. Esses elementos colaboravam para que a Inquisição fosse temida e, com isso, as culpas pesassem sobre a população do Grão-Pará. Além disso, embora o poder do Inquisidor tivesse sua potência ampliada e, isto por si só, estimulasse um grande número de denúncias influenciadas pelo medo, ele tinha de saber lidar com o clero e com a população para exercer sua função no Estado. Tal relação nos demonstra mais um dos meandros que guiaram a efetividade da ação inquisitorial na região, abrindo outra via de reflexão sobre a presença e sua atuação no Grão-Pará.

Deixando de lado os fatores externos que levaram as pessoas, por medo e culpa, a se apresentarem ao Inquisidor, pretendemos agora destacar outros fatores que motivaram as denúncias.

Capítulo 4

Das denúncias às representações do medo

Breve percurso de análise sobre as representações do medo

Nas apresentações e denúncias investigadas, observamos algumas referências a elementos de representação do medo e, a partir dessas pistas, analisaremos as possíveis faces desse sentimento no cotidiano do Grão-Pará: do medo que acompanhou a Visita do Santo Ofício em seu objetivo de averiguar os crimes de heresia e apostasia, até como ele aparecia no cotidiano. Assim nossa reflexão se pautará tanto nos medos locais, quanto nos medos que advieram com a chegada da Visita da Inquisição.

Buscamos demonstrar, com as representações¹⁹⁵ do medo, os elementos e indícios que nos levassem ao imaginário da população colonial, sem esquecer o contexto revelador acerca da vida daquelas pessoas. Por este motivo, separamos as representações em categorias conceituais para melhor visualizá-las e compreendê-las¹⁹⁶. Logo, a fisionomia do medo abrange contornos dos mais variados e, com vista a permitir uma análise aprofundada sobre o imaginário colonial, empreendemos uma separação conceitual dos medos. Estamos seguros que nosso estudo será mais proveitoso se procedermos de tal maneira, o que não significa que recusamos uma interpretação mais abrangente ou que esse sentimento tenha tido um único significado.

Medos particulares

Medo do diabo

O medo do diabo se afigura em distintas denúncias e apresentações feitas ao Santo Ofício e se mostra como fruto das ideias incutidas durante a ação missionária, debatidas ao longo do primeiro capítulo. A ação dos padres, com o fito de converter os

¹⁹⁵ Representamos o sentimento para entendê-lo dentro de uma das múltiplas possibilidades que se mostram por meio dos documentos analisados. Compreendendo que o que está descrito na fonte também é uma representação dentro de um campo semântico comum ao momento de sua produção, que precisa ser considerado na análise. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel/Rio de Janeiro: Bertrand. 1989 - 1994.

¹⁹⁶ REVEL, Jacques. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

nativos ao cristianismo, resultou na introdução dos elementos que faziam parte do pensamento do homem ocidental. Assim, a ideia de Deus e o Diabo, bem e mal, céu e inferno, adentraram na vida das populações das colônias juntamente às ações dos colonizadores.

O diabo, oposto de Deus e causador de todo o mal, tornou-se parte da vida da Amazônia colonial, sendo ele o colaborador da não concretização da obra missionária e, para combatê-lo, também fora enviado o Santo Ofício. Depois das atividades regulares e diocesanas, a instituição inquisitorial chegou para buscar os desvios da fé noticiados sobre aquele lugar.

Das 46 denúncias apuradas do “Livro da Visitação do Santo Ofício”¹⁹⁷, chegamos a 28 relatos fazem referências a representações do medo, sendo 18 denúncias com a indicação ao diabo ou ao demônio como participante de certas práticas feitas pela população. Para além dessas denúncias há também os processos que se desenvolveram para averiguar os casos considerados “mais graves” e que nos mostram mais dos sentimentos do medo presentes no local. Esses números com base no material publicado por Amaral Lapa se relacionam principalmente à feitiçaria para fins particulares de praticantes, que alegavam estarem aliançados a essa figura que os ajudariam a alcançarem seus objetivos.

Iniciemos nossa exposição com a denúncia feita por Domingos Rodrigues, homem de 43 anos, cujo trabalho era a roça. Ele apresentou ao inquisidor o nome da índia denomina Sabina¹⁹⁸ e escrava de Bento Guedes, que havia descoberto as moléstias que acometiam sua esposa, indicando que a enferma havia sido enfeitiçada. A índia também era conhecida feiticeira, cujas práticas remediavam males ocultos.

De acordo com as denúncias, a índia Sabina era muito requisitada para fazer curas, chegando a atender o governador do Estado, João de Abreu Castelo Branco em outro momento. Ao realizar um dos seus serviços e fazer seus trabalhos de curandeira,

¹⁹⁷ AMARAL LAPA. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-176)*. Petrópolis: Vozes, 1978. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Universidade Federal de Campinas, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005. p.329.

¹⁹⁸ A índia Sabina, já foi objeto de estudo em outros trabalhos, incluindo, de forma mais detalhada na tese de doutorado de Carvalho Júnior. Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Universidade Federal de Campinas, São Paulo, 2005. p.326.

Sabina descobre a causa da enfermidade de quem atendia, relacionando os males do indivíduo a uma índia da casa¹⁹⁹.

(...) e a vista deles e da certeza, com que a dita Sabina o fazia descobrir. Confessara a dita índia da casa a quem não se sabe o nome e já é defunta, que ela mesma os tinha metido naqueles lugares. E seu camarada que declarava ser o demônio. O que tudo servira de notável admiração (...) ²⁰⁰

A declaração da índia, que foi autora dos feitiços causadores da doença, evidenciando que seu “camarada” era o demônio, remete-nos ao que queremos demonstrar: a relação com o diabo e aos poderes provenientes dele. Para os inquisidores, a presença do demônio se fazia por meio de como estes praticantes de feitiço almejavam algo que normalmente não seriam capazes de obter e cujos seus fins poderiam afetar outras pessoas. O uso destes meios é evidenciado na denúncia citada há pouco na forma de comprometer a saúde de uma pessoa, ou seja, obrar o mal, o que fazia as pessoas temerem essas práticas. Por outro lado, podemos pensar também na relação que se mostra com o Diabo, pois ele surge como alguém que realiza desejos, não unicamente com o significado conferido pelos missionários de “inimigo de Deus”.

Dando prosseguimento a análise, vimos que o Diabo e as pessoas que a ele recorriam são presentes nas fontes e, por conta disso, buscamos entender como esse laço se estabeleceu. Contudo, esclarecemos ainda alguns pontos sobre como essa relação se conectava as práticas de feitiço, pois havia aqueles que faziam uso visando a cura de doenças e a resolução de problemas cotidianos, assim como quem utilizava destas práticas para fins insólitos e para malefícios²⁰¹.

Neste primeiro momento, observaremos como essas pessoas que usavam de práticas para causar o mal a outros eram vistas e como suas figuras eram relacionadas à ação do Diabo, gerando o medo. No segundo momento, tentaremos compreender o sentido que esse tipo de prática tomava no cotidiano, pois não eram feitas apenas pelos feiticeiros ou pajés da região, mas também por colonos que estiveram perante o Santo Ofício, afirmando terem se utilizado de subterfúgios mágicos para alcançar algum interesse. Logo, enquadrados como praticantes de feitiçaria.

¹⁹⁹ Carvalho Júnior comenta que a maioria dos denunciadores de Sabina foram seus clientes, que procuravam-na para que fizesse curas: “(...) Ela não era vista como alguém que lançava feitiços. Ao contrário, era considerada como alguém que os desfazia”. CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. p.333.

²⁰⁰ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). Op.cit.p.172.

²⁰¹ Trataremos com pormenor o caráter do malefício mais adiante.

Ao encontrarmos nas denúncias a relação do Diabo com as práticas mágicas e feitiços, é possível acreditar que os praticantes de feitiçaria, residentes no Grão-Pará, poderiam estar incluídos, pela Igreja e pela Inquisição, ao que Delumeau denomina como “agentes de Satã”. Segundo o autor: “os agentes de satã eram, pois, os que tinham um pacto expresso com o diabo, para obterem algo, que por meios naturais não lhe seria concedido”²⁰².

A questão dos pactos com o diabo foi recorrente nas inquirições feitas pelo Inquisidor Geraldo José de Abranches durante a Visita ao Grão-Pará, encontramos referências aos pactos expresso e implícito. Pedro Paiva define esses pactos indicando que:

(...) Nas definições mais comuns assenta-se que o pacto expresso ou explícito era o que se fazia quando o mágico, ou por palavras formais, ou através de certos sinais (fazendo certos círculos, por exemplo), se dirigia ao Demônio pessoalmente ou através de um seu representante (um outro mágico que já tivesse feito este pacto) estabelecendo com ele um contrato em que o Diabo se comprometia ajudá-lo, dando-lhe poderes e saber e o mágico se obrigava à vontade do Anjo maligno, prestando-lhe culto e fazendo ofertas, de que a mais gravosa seria entregar-lhe a própria alma (...) O pacto tácito ou implícito acontecia quando se procuravam alcançar certos fins, como curar uma doença, usando para isso de meios “vãos” ou “improporcionados”, isto é, que não tinham qualquer virtude natural para alcançar a finalidade que se desejava²⁰³.

Na pesquisa de Rezk, vemos como analisa a Visita da Inquisição buscando entender o sentido desses pactos referidos nas denúncias e nos processos inquisitoriais no Grão-Pará, enfatizando os diversos feitiços do amor relatados ao Inquisidor e relacionados ao Diabo, sendo este o ser que concede os “desejos insólitos da carne”, tanto condenados pela igreja²⁰⁴. Dentre eles, há muitas denúncias associadas aos pactos com o Demônio para finalidades amorosas que se relacionavam mais ao pacto tácito como destacou a autora.

Rezk analisa a denúncia de um índio chamado Alberto, homem casado, que confessou ter feito pacto expresso com o diabo para conquistar uma índia também comprometida: “com pretensão de a conseguir, invocando-o e tratando com ele (...)”²⁰⁵.

²⁰²Delumeau dedica um capítulo de seu livro *História do Medo no Ocidente: uma cidade sitiada*. (São Paulo: Companhia das letras 2009), tratando de Satã, sua ascensão e seus agentes. p.462.

²⁰³ Sobre o pacto com diabo ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*. p. 38-39. Ver ainda: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. p. 186.

²⁰⁴ REZK, Gisele da Silva. *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Manaus: UFAM, dissertação de 2014. p.54.

²⁰⁵ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176)*. Op.Cit. p. 246.

O índio se justificou dizendo não saber o mal feito, somente reconhecendo seu ato ao se confessar com o padre, que lhe mandou ao inquisidor²⁰⁶.

Outro processo estudado por Rezk foi o de Manuel Pacheco, apresentado espontaneamente à Mesa da Inquisição por fazer orações amorosas para conquistar uma mulher que não mais queria manter relacionamento com ele²⁰⁷. O caso é interessante, pois o Inquisidor duvida da confissão feita, inquirindo sobre a questão do possível pacto com o diabo:

(...) como é possível que ele declarante não Soubesse, que por meio das ditas palavras podia fazer pacto ao menos implícito com o demônio, Se delas Usava Sabendo e reconhecendo como tem dito, que não eram Licitas, e que não podiam produzir efeito causado por Deus, por meio dos Santos que nomeava?²⁰⁸

Diante da inquirição, Manuel Pacheco revelou que não tinha as ações por boas, nem por lícitas e afirmou ainda não saber da relação entre as palavras proferidas por meio de orações aos santos com o Diabo. O confitente disse que as utilizou para alcançar seus objetivos com a mulher a qual gostaria de manter amizade, sem pensar que tal ação era algo ruim, pois apenas buscou algo que desejava.

Para o Inquisidor no caso do índio Alberto Monteiro havia a possibilidade de pacto com o Diabo. Já no caso Manuel Pacheco, o Inquisidor questionava o conhecimento do homem sobre o pacto com o diabo, evidenciando o ato como ilícito. Percebemos, no entanto que a relação das pessoas da região com o diabo ainda não estava definida, pois quando o inquisidor buscava inquirir se a pessoa tinha ou não algum tipo de pacto com o diabo, havia dúvida nos depoimentos dos envolvidos. Em alguns casos, as pessoas se apresentavam ao inquisidor-visitador não entendendo o que era um pacto com o demônio. Logo, poderiam não saber ao certo se o tinham feito, ou confessar um ato realizado que nem sabiam se tratar de um pacto.

Por conta dessas indefinições, ao estarem diante de uma situação de coação, como a que ocorreu no caso de Manuel Pacheco, muitos poderiam assumir a culpa para se livrarem das inquirições mais contundentes ou das severas punições do Santo Ofício. Por outro lado, quando se entendia a gravidade explicada pelo Inquisidor acerca do pacto, algumas pessoas assumiam a aliança que as direcionasse para penas mais leves

²⁰⁶ O caso também ilustra a questão de direcionamento feito por padres que comentamos no capítulo 3. O denunciado no processo confessa “não saber o mal que obrava”, apenas o reconhecendo quando contou ao confessor que o encaminhou a se apresentar a Inquisição. Apud. REZK, Gisele da Silva. Op.cit. p.61. ANTT. Processo 2693, fl. 2.

²⁰⁷ Apud. REZK, Gisele da Silva. Op.cit. p. 78. Apresentou-se em 04 de novembro do ano de 1765. ANTT. Processo 2697.

²⁰⁸ ANTT. Processo 2697, fl. 8.

indicando o pacto tácito (sem invocação ao diabo), pois confessando não tê-lo invocado, a punição seria menos rigorosa.

Quanto ao medo especificamente do diabo, precisamos ter em mente as condições próprias da colonização. Assim como as missões nas colônias como um todo, a ação dos missionários no Grão-Pará objetivava converter os gentios e faziam isso à custa da catequese. Contudo, tanto para jesuítas quanto para a Inquisição, o Diabo foi representado sendo o grande dificultador para implantação do evangelho e a causa do nascimento das heresias, como indicado por Carvalho Júnior²⁰⁹. Concordamos também com a pesquisa de Mello e Souza em “O diabo e a Terra de Santa Cruz”, a partir de uma metáfora abordada pela autora em que o diabo, após ter sido expulso da Europa, refugiara-se nas colônias, atuando nesse espaço por meio da população indígena²¹⁰. Deste modo, aos olhos dos missionários, as práticas indígenas que não lhe eram compreensíveis, seriam definitivamente obra do Diabo. Neste ponto, reitera-se que os sacerdotes foram os primeiros a apresentarem essa figura maligna aos nativos.

Para o Santo Ofício, a ideia da presença do Diabo no Grão-Pará não foi diferente e, para a Inquisição, todas as ações feitas com a mera suspeita da presença do Diabo eram heresia. O contrário não seria menos verdadeiro: toda heresia e todo o herético eram do diabo, como também apontou Delumeau acerca das heresias na Europa, ensejadas pelos agentes do satã²¹¹. Com base nessa premissa, temos muitas denúncias de ações consideradas diabólicas nas colônias. A partir delas e de muitos trabalhos envolvendo esses atos, podemos imaginar que a Amazônia se tornara um lugar infernal por excelência aos colonos, cujos índios se transmutaram em demônios e ainda que a Inquisição não estivesse com a mesma força de antes, as denúncias e processos sobre os casos foram remetidos a Lisboa.

Da perspectiva advinda dos primeiros jesuítas, que tentavam e até certo ponto conseguiam converter os índios, diziam encontrar um campo aberto ao ensino do evangelho. Eles acreditavam no resgate das almas dos nativos, não esquecendo do

²⁰⁹CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Visão do Diabo: crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial séculos 17 e 18*. In *Amazônia e outros Temas: coleção de textos antropológicos*. – Manaus: EDUA, 2010.

²¹⁰ Laura de Mello e Souza, fazendo análises comparativas entre as culturas por meio da colonização, chega à forma como o diabo foi representado nas terras do Novo Mundo. O diabo teria sido expulso da Europa e, um de seus lugares de refúgio seriam as terras descobertas. O diabo era uma presença tão marcante que, foi possível fazer um estudo sobre as representações demonológicas da América e a relação com seu “continente de origem”. Ver: MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.. p. 29.

²¹¹DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p. 592.

caráter expansionista e integrador do sistema colonial, bem como a ocidentalização dos costumes ocorridos nas distintas colônias portuguesas. Entretanto, de acordo com os relatos de alguns religiosos, havia uma inconstância dos índios, pois assim como não resistiam a catequese, facilmente se desfaziam dos preceitos cristãos, sendo esta mais uma das barreiras da evangelização na colônia²¹².

Podemos dizer então que as denúncias sobre práticas de feitiço, com a suposta participação Diabo, estavam relacionadas a ações individuais buscando objetivos particulares. Geralmente encontramos o denunciante ou denunciado afirmando que o demônio, denominado como “camarada”, como a primeira denúncia que fizemos referencia, tinha-lhe concedido seus desejos e, por isso, havia conseguido seu intento. Isso pode se relacionar a uma não compreensão da figura do Diabo com algo mal, mas sim capaz de realizar desejos (mesmo que pecaminosos, como visto pelos eclesiásticos), levando-nos a refletir sobre quais seriam os limites entre o desejo e do medo, sentimentos diferentes que se tocam na relação com o Diabo, do modo que foi resignificado na colônia. Logo, esse ser poderia tanto infligir o medo como, ao entendimento de algumas pessoas, realizar desejos.

Por fim, a relação com o Diabo adentrava a área da prática de feitiços, que se desvelavam em ações utilizadas para prejudicar pessoas, assim como havia o uso destas ações com objetivo de fazer curar. As situações que se voltavam às curas eram corriqueiras antes da Visita do Tribunal, mas com a chegada do inquisidor, tendo anexados os editais que indicavam essas práticas como heréticas, elas passaram a ser de interesse do Santo Ofício e denunciadas por todos.

A partir deste contraponto da ação dos feiticeiros, relacionamos os atos destas pessoas com intuito de se chegar a um fim que, por meios considerados naturais, não conseguiriam. Consequentemente, houve naquele período indivíduos denunciados por suas ações estarem relacionadas ao que, para o Inquisidor, eram coisas do diabo, sendo então condenados. Neste sentido, podemos conjecturar a “infiltração” do Demônio nas ações até então “costumeiras” àquela população, mas que com a presença da Visita Inquisitorial como reforço na repressão aos desvios da fé, tornaram-se objeto de

²¹² Tema primeiramente discutido por Viveiro de Castro em “Mármore e a murta”. Ver: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, v.35, 1992. pp.21-74. Também discutido por CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Visão do Diabo: crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia Colonial séculos 17 e 18*. In *Amazônia e outros temas: coleção de textos antropológicos*. – Manaus: EDUA, 2010. p.159.

denúncia na região. Por isso, seriam também dignas de medo, desconfiança e objeto de denúncia ao Santo Ofício.

Medo de Feitiços, malefícios, “obrar o mal”

As indicações de malefícios ou, como dito de seu significado, “obrar o mal”, também foram levadas à Mesa Inquisitorial, principalmente em virtude do conhecimento que a população obtivera através dos Editais da fé. Os editais alertavam que essas seriam heresias, práticas dignas de conhecimento do Santo Ofício²¹³. Dentre as argumentações frequentes nas declarações dos confidentes e denunciadores, surgiam que tais práticas eram “coisas de superstição”. Em meio às denúncias, podemos encontrá-las no âmbito de: orações amorosas; adivinhação; malefício e; a bolsa de mandinga²¹⁴.

Lembramos que o poder dos feiticeiros era relacionado pela igreja a uma possível aliança com o demônio e era devido a essa possível relação que as denúncias aconteciam considerando o que a população compreendeu a partir dos Editais, fazendo com que estes praticantes de feitiçaria fossem temidos e denunciados. Iniciemos nossa exposição com a denúncia de Ighes Maria de Jesus, mulata de aproximadamente 50 anos e costureira. Essa mulher foi denunciar fatos que se desdobraram vinte anos antes da chegada do Santo Ofício. O caso se tratava das ações de Luduvina Ferreira, mulher branca e viúva, de 60 anos²¹⁵.

Luduvina foi acusada por Ignês Maria de fazer feitiços em determinadas situações as quais era chamada. Um estudo sobre a vida dessa feiticeira já foi feito por Carvalho Júnior em “Índios Cristãos”, evidenciando que suas práticas demonstram uma rede de relações concentradas em torno de clientes e inimigos. Na denúncia à feiticeira, vemos tais referências:

²¹³ Como estudado por Paiva, nesse período de mudanças e declínio das ações da Inquisição, o sentido de superstição já estava marcado por um olhar científico advindo do pensamento Iluminista da época que aos poucos foi retirando o caráter mágico de certas práticas. Contudo, nossa análise se direciona a esses aspectos que ainda possuem suas permanências nas fontes Inquisitoriais. PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” 1600-1774*, 2a. ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

²¹⁴ Sobre o caráter mágico da bolsa de mandinga, trataremos mais adiante relacionado à questão da proteção que ela supostamente conferia a quem possuía.

²¹⁵ De acordo Carvalho Júnior, nada indica que Luduvina fosse índia, mesmo que em uma das denúncias ela tenha sido registrada como branca. O autor afirma que o mais provável é que fosse mestiça, levando em conta os poucos dados a respeito da mulher, os rituais que utilizava eram claramente de origem indígena. Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) 2005. p.341.

(...) ela denunciante contou que a dita Luduvina começara a cantar a Tanger um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno atravessado com uma flecha que lhe servia de cabo. E no mesmo tempo a cantar por língua incógnita que sabem e com que costumam cantar os pajés ou mestres das feitiçarias e depois de ter tocado dissera que o que a doente tinha eram feitiços (...)

Em outro trecho:

E no mesmo tempo os tais índios ou alguns demônios começaram a fazer estrondo com as mãos. E com os pés sobre o sobrado E logo se ouvia uma voz que perguntava a doente o que tinha e respondendo ela o que tinha se lhe tornou a dizer pela dita voz que lhe não tocava a cura mas que logo viria a quem tocava (...)²¹⁶

Tanto essas como outras informações, segundo as fontes trabalhadas por Carvalho Júnior, apresentadas à Mesa da Inquisição trouxeram medo às pessoas que conviviam com Luduvina. As práticas referidas acima se relacionam ao ritual de “baixar demônios”, um dos alvos das denúncias, mesclados à apreensão do confitente, ou do denunciante, perante o conhecimento complexo e contraditório do que seria o Diabo. Retiramos dos trechos ainda, a questão do medo dos malefícios, os quais a feiticeira Luduvina identificava por meio “das vozes desconhecidas” que consultava, e assim, sabia tratar-se de feitiço lançados que atacavam a saúde das pessoas. Além disso, a presença do demônio se mostrava por meio de como os praticantes de malefício almejavam algo que normalmente não seriam capazes de obter e cujos seus fins afetavam outras pessoas.

Percebemos assim, o temor a feiticeira ao mesmo tempo que a mulher descobre que a doente se encontra naquela condição por obra de feitiço. O que não significa que ela fosse como a referida Sabina que fazia apenas curas. Carvalho Júnior, em seu estudo sobre as práticas administradas pelos denunciados à Inquisição comenta o seguinte:

Luduvina Ferreira, afamada feiticeira, usou de diversas práticas comuns aos outros acusados de feitiçaria no Pará. Assim como alguns desses, construiu fama e, através do medo que inculcia em pessoas diversas de variadas camadas da sociedade colonial daquela região, construiu também espaços de poder (...)²¹⁷

²¹⁶ *Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). Op.Cit. p. 159-160.

²¹⁷ Comentário do autor que evidencia o medo que os feiticeiros e feitiços exerciam sobre a população da região, mesmo que esses mesmo feiticeiros também pudessem fazer curas. Ver: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos- A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) 2005. p.347.

Logo, via-se o uso dessas práticas principalmente para afetar a saúde de uma pessoa ou, obrar o mal era um dos meios utilizados pela mulher que fazia a população temer as práticas e os que dela utilizavam.

Em outra denúncia feita contra índia Sabina, encontramos mais algumas referências aos malefícios lançados a pessoas. No caso relatado por Raymundo José de Betencourt, estava ele enfermo dos olhos quando teve notícia que a índia Sabina tinha “préstimo para fazer curas”. Quando na casa do homem, fez defumadouros, utilizou a língua para fazer uma espécie de limpeza no olho de Raimundo e segue no relato:

E depois desta diligencia fez a ação de vomitar, e lançou na sua mão um bicho com forma de Lairas pela parte do rabo em forma de um peixe (...). E voltando outro dia que era terça-feira repetiu as mesmas cerimônias, e diligencias em ambos os olhos, e do esquerdo disse tirara uma vespa, que da sua boca lançou morta para a mão e dela passou para a dita sua mulher, que então se achava presente Sem o dito Seu irmão Antonio de Avilla. Se retirou dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito na povoação de _____ onde ha _____ tou três índios, e uma índia dos quais lhe não quis dizer os nomes, que dava entender sabia (...)²¹⁸.

Assim, mais uma vez ficamos sabendo da cura promovida pela índia Sabina, no caso, a enfermidade do olho de Raimundo José, sendo elas oriundas da ação de feitiços. Os referidos malefícios que queremos demonstrar, que preocupavam quem lhes era alvo. Diante de tais casos, vemos as feiticeiras identificando os casos e indicando que tais doenças são fruto dos malefícios, que poderiam ser lançados por diversas razões. No caso de Raimundo, só sabemos que eles teriam sido feitos por índios de outra povoação afetando os olhos do homem.

Dentre os casos que tivemos notícias de motivações que levavam a prática de malefícios, encontramos a denúncia de Gonsalo Joze da Costa²¹⁹. Homem casado de 48 anos, trabalhador na lavoura, cuja ida até a Mesa da Inquisição ocorreu para denunciar sua escrava Joana, por ter enfeitado os peixes de Felipa, uma índia:

(...) do que desconfiado ele denunciante por lhe parecer coisa de malefícios que tenham dado a dita índia a examinou perguntando se alguém lhe tinha dado alguma coisa a comer que lhe pudesse causar aquele dano (...)

Em outra parte do relato, afirma que Joana: “(...) era tida e havida por feiticeira de sorte que até o seu próprio marido disse a ele, denunciante, que a tinha apanhado a fazer semelhantes [habilidades]”²²⁰. No trecho, vemos mais um caso de feitiço causador

²¹⁸ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). Op.Cit. p. 267.

²¹⁹ Na denúncia há uma confusão de nomes entre o título da denúncia e o corpo do texto; optamos pelo nome utilizado no corpo do texto, mas no título o denunciante é chamado de Nicolau Joze.

²²⁰ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). op.cit.p.192.

de uma doença, pois os peixes teriam sido enfeitiçados, caracterizando esta denúncia como ações de malefício. O medo percorre a situação, o dano acontecera e o dono da escrava apresentou-se ao inquisidor em virtude do ato que acreditava ser da alçada do Santo Ofício, acrescentando em sua denúncia o marido de Joana, por ele ter presenciado as práticas de sua mulher.

Um dos tipos de sentimento de medo característico deste período era o temor de feiticeiros e sua capacidade de fazer malefícios. Não somente esta denúncia corrobora essa afirmação anterior, mas outras também seguem a mesma linha, revelando-nos que a presença do Santo Ofício no Grão-Pará fez muitos colonos denunciarem essas práticas, seja por medo do malefício, seja pelas ameaças feitas pelo Tribunal às pessoas coniventes aos feiticeiros.

Os malefícios e as práticas de obrar o mal, permeadas pelo medo, eram comuns nas denúncias ao Inquisidor. Entretanto, não podemos generalizar essa prática, pois mesmo utilizados com o objetivo de causar mal a algum indivíduo, havia quem utilizava das práticas de feitiço para fazer curas.

Medos difusos

Medo do escuro

Primeiramente, gostaríamos de argumentar sobre a delimitação deste subitem, pois há uma diferença interessante, ressaltada por Delumeau em “História do medo no Ocidente”, fazendo com que refletíssemos sobre o tipo de medo em questão. O ponto seria a respeito do “medo no escuro” e o “medo do escuro”, pois a mudança na preposição altera de maneira significativa o que se pretende demonstrar e transmitir. O primeiro ocorre por não conseguir enxergar algum tipo de ameaça que se possa sentir pela ausência da luz. O segundo, de certa forma originando-se do anterior, refere-se aos perigos ligados ao que é imaginado estar na escuridão e possa ameaçar a integridade do ser humano²²¹.

O escuro então seria o espaço de insegurança, relacionado à falta de conhecimento do que não se pode ver. Delumeau demonstrou então o medo de algo que pudesse ser mais ameaçador na escuridão e, argumentando agora sobre essa forma de

²²¹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p.141.

representação do medo, ressaltamos a denúncia de Manoel Portal de Carvalho, de 26 anos, casado e que vivia suas fazendas. Esse homem denunciou o índio Domingos de Souza por fazer curas à custa de meios insólitos (feitiços). A referência ao ambiente em que o índio fazia tais ações chamou-nos a atenção:

(...) E que depois de terem cantado Se apaga a luz e Logo se ouve no teto da casa um estrondo como de pessoa que sobre ele esta e que se segue ouvir se um salto na casa como de quem desceu de cima para ela, e que então o dito índio entra a falar pela sua língua, e a ouvir-se uma voz desconhecida dando lhes respostas ao que ele pergunta e que o dito índio por virtude destas respostas que lhe dá aquela voz desconhecida, descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu camarada assim o dizia, e que depois disto se ouve outro estrondo no mesmo teto da casa sinal de que o dito camarada saia.²²²

Tais práticas feitas em ambiente escuro estão presentes nas denúncias levadas à Mesa da Inquisição. Não somente nesta, mas outras seguem o mesmo procedimento de alguém, geralmente um feiticeiro, dirigir-se a um lugar escuro e lá tratar com algum tipo de ser ou possível aparição que lhes oferecesse resposta sobre algo desconhecido. Muitos dos denunciantes detalham sobre o acontecido, indicando certo temor diante da vulnerabilidade do lugar escuro. Por vezes, relacionando a escuridão com a presença do Diabo, o que para os missionários e inquisidor estava claro se tratar de uma relação real. Nesses casos, conferindo ao demônio a capacidade de impedir a visão do homem e conceder, aos que se aliavam a ele, o que por meios naturais não se poderia como já mencionado, revelando assim um medo surgido na escuridão. O medo então surge da incapacidade de se enxergar na escuridão.

Em outra denúncia, da já mencionada Luduvina Ferreira encontramos situação semelhante, em que a feiticeira mandava retirar a luz do ambiente para entrar em contato “com os seus pajés”, que com voz desconhecida identificavam os feitiços lançados. No relato temos Constança Maciel diante do Inquisidor contando que:

(...) ao som do chocalho fazia cantar a umas cantigas que se não entendiam acompanhando-a no canto o dito índio e Mandando a dita Luduvina retirar a lis do quarto em que estava dita doente ficando nele as escuras com ela e com o dito índio se ouviram de fora estrondos e bulha no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa ouvindo-se no mesmo tempo assobios mui finos e elevados da parte de fora e tocando sempre no dito maracá se ouviram várias vozes dentro das casas digo dentro da mesma casa escura que perguntavam e respondiam sem se perceber o que articulavam sem serem as vozes da dita Luduvina porque a voz deste era conhecida e as outras vozes eram roucas umas e outras finas e depois deste estrondos e cantos saiu a dita Luduvina para fora (...)²²³.

²²² Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176).Op.cit.222.

²²³ Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176).Op.cit.176.

Com esse relato, podemos relacionar como que comenta Delumeau, o ato de “apagar a luz” torna-se significativo a partir do momento em que a ausência de iluminação nos impossibilita de enxergar ao nosso redor. Então, o ato de apagar a luz vinculava-se a uma presença desconhecida na denúncia citada, que relacionamos ao medo da noite e do escuro. Delumeau classifica este tipo de medo como parte de “perigos subjetivos”, quando na escuridão são remetidas imagens que fazem pensar nos perigos representados pela ausência de iluminação, caracterizando-os como “terrores noturnos”, que fazem pensar em algo que possa estar à espreita, saído das trevas da noite, cujo ataque pode ser repentino²²⁴. Se refletirmos sobre esse aspecto para a Amazônia colonial, podemos imaginar que a vida noturna dos colonos estava a mercê de toda sorte de ruídos mesclados com os sons da natureza, pois tudo poderia parecer ameaçador, mesmo para os nativos. Para eles, o inimigo desconhecido também estaria relacionado ao desaparecimento da luz.

A escuridão, citada na denúncia se mostra tendo mão dupla, porque a voz ouvida no escuro fazia com que se soubesse o motivo da enfermidade, intermediada pela pessoa que se comunicava no escuro. Nessa mesma escuridão, contudo, temos o desconhecido gerador de medo, o lugar do mal e que faria ressurgir o medo representado pelo “inimigo” no escuro, um tipo de medo também compartilhado pelos habitantes do Grão-Pará.

Por outro lado, nos estudos de Mello e Souza, temos indicações que tais práticas podiam se relacionar aos catimbós advindos da cultura africana. No período em que culturas distintas se encontraram na Amazônia Colonial, as práticas africanas, como a citada há pouco, imiscuíram-se naquele espaço, pois no período da Visita, temos notícia que os índios e escravos compartilhavam entre si tais culturas. Mello e Souza faz referência às denúncias da Visitação ao Grão-Pará, indicando as festas noturnas, acompanhadas dos batuques de percussão com presenças desconhecidas e não visíveis em meio à escuridão²²⁵, enfatizando as práticas compartilhadas pelas distintas culturas.

As ações nesse tipo de ambiente, onde não se podiam visualizar os atos alheios, principalmente quando relacionados ao se ouvir uma voz desconhecida, gerava o medo de possíveis inimigos. A escuridão trazia em si mesma uma das formas características

²²⁴ “Perigos subjetivos” são oriundos de “perigos objetivos” que a humanidade acumulou ao longo das eras, e o medo da escuridão, pôde assim se tornar mais intenso com o medo na escuridão. DELUMEAU, Op. cit p. 142

²²⁵ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.358.

do medo compartilhado pelos habitantes da colônia, ainda que essa mesma escuridão fosse usada para a realização das práticas rituais em seu cotidiano.

Medo do invisível

Saindo do medo do escuro, entramos no campo do invisível, também denominado sobrenatural, cujo vínculo estava relacionado com o medo do Diabo e dos que faziam feitiços. Nessa interligação, voltamos à característica ressaltada pela Igreja já mencionada: o Diabo como enganador capaz de “impedir a visão do homem”²²⁶ e mostrar-lhe por aparência uma coisa pela outra, gerando o medo do sobrenatural, ou do que não pode ser visto e pertencente a um universo diferente do terreno.

Fazemos referência a este invisível ou sobrenatural, pois facilmente o tipo de manifestação relatada nas fontes inquisitoriais poderia ser relacionada com a atuação de seres na forma de um espírito ou de um fantasma. Entretanto, esse tipo de atribuição não pode ser feita sem o devido cuidado, uma vez que aqui só esboçamos uma ideia para demonstrar a fala proferida pelo denunciante e analisamos algumas características marcantes do que foi narrado e que denotam a manifestação de algo invisível.

Colocamos a questão em evidência, porque se trata de um elemento comum do imaginário, e está sempre relacionado ao medo. Estes acontecimentos geralmente se relacionavam ou à presença de uma pessoa morta que, de alguma forma, conseguia retornar ao mundo terreno, ou a um espírito inquieto, desejoso de algo não resolvido no mundo dos vivos, como discutiu Delumeau ao analisar as ações desses seres²²⁷.

Era este tipo de medo do invisível que se apresenta em uma denúncia. Seguimos então para a fonte que nos fez pensar em tudo isso. O relato de Manoel Francisco da Cunha, um senhor casado, de 43 anos e carpinteiro. Ele denunciou o escravo, denominado “Preto Jose”, de propriedade de Manuel de Souza, que foi chamado à casa do denunciante porque sua escrava estava doente. Manuel Cunha sabia dos remédios e das curas aplicadas pelo negro. Ao estar lá, faz o seguinte relato:

Logo que entrou em casa dele denunciante lhe pediu dinheiro e dando lhe um tostão em cobre pegou o dito preto nele e o foi por dentro da copa de seu próprio chapéu o qual tinha posto no chão _____ o dito chapéu com o dinheiro dentro no lugar em que estava se apartou para a distancia de uma vara de medir e mandou vir a dita preta para si e estando ambos em pé

²²⁶ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. p.124.

²²⁷ DELUMEAU, Jean. Op.cit. p.124.

defronte um do outro cara com cara entrou a dizer varias palavras que se não entendiam. E no mesmo tempo em que se dizia se tirou repentinamente sem mão visível o dito chapéu do lugar em que estava e dando no ar uma volta se foi meter entre os pés dele e da dita escrava ficando com a copa para baixo e debaixo da mesma copa o dito dinheiro. Ficando ele denunciante pasmado do que viu exclamou Jesus Maria e risando se lhe ele e a dita sua mulher os cabelos ao que o dito preto disse não tenham medo, que sua preta não há de morrer²²⁸.

Por esse trecho, o “dito preto”, por mais que tenha sido chamado pelo denunciante para tratar da doença, quando ocorreu o movimento do chapéu sem “mão visível” e o aparecimento da moeda embaixo do mesmo, instalou-se nele um sentimento de medo relacionado ao ato “anormal” engendrado pelo feiticeiro. Por isso, percebe-se o espanto dos que presenciaram a ação da força invisível, que não foi compreendida pelos presentes e, por não a compreenderem, temeram.

Poderíamos julgar este acontecimento, caracterizando-o como causado por ação de qualquer um dos seres do universo sobrenatural. Estes, no imaginário daquela população, existiam e faziam parte do cotidiano, não se tratando aqui de analisar se foi ou não ilusão, mas sim na crença em tais manifestações. Sabe-se, no entanto, que um ato incomum aconteceu, causando medo aos presentes. Desta forma, a crença na “mão invisível” que moveu o chapéu, estava ligada ainda a uma sensação de presença, causando o famoso “frio na espinha”, referido por quem viu o ocorrido.

Nesse sentido, pensar em como essas forças invisíveis agiam na colônia é um aspecto cuja exploração ainda precisa ocorrer, já que a presença de várias culturas, como a indígena, a europeia e a africana na Amazônia, abriram espaço para a reflexão desse tema²²⁹. Na denúncia, temos um escravo negro sendo denunciado por uma prática de feitiço e, no depoimento, há o relato de que o próprio denunciante chamou o homem por ser conhecido por fazer curas. Naquele momento, a colônia ainda passava pelo processo de ocidentalização dos costumes e tanto negros quanto índios tinham suas próprias crenças, reiterando a ideia da cultura multifacetada formada na região, com bem comentou Mello e Souza em o “Diabo e a Terra de Santa Cruz”²³⁰. Entretanto, as práticas que destoavam das crenças ditadas pela a Inquisição, mesmo que estivessem enraizadas na população local, começaram a ser condenadas.

²²⁸ *Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). Op.cit.p.139.

²²⁹ Um dos trabalhos interessantes sobre a presença de africanos na Visita do Santo Officio ao Grão-Pará foi desenvolvido por Glaucia Maia. Ver: MAIA, Glauciene Costa. *Feiticeiros negros no Grão Para (1755-1772)*. Manaus: UFAM, dissertação de 2014.

²³⁰ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Por isso, vemos como a manifestação “invisível”, manipulada por um escravo, causara medo a quem presenciara o ato descrito na denúncia, revelando-nos que as práticas advindas da cultura africana possuíam o mesmo estigma do diabólico atribuído às ações indígenas. Deste modo, adicionada à condição inferior que essa parte da população era posta, temos mais um elemento marcante da vida no Grão-Pará, demonstrado por meios das práticas condenadas pelo Santo Ofício.

Medos abrangentes

Medo da Inquisição

A figura da instituição inquisitorial, materializada no Grão-Pará na forma de Visita do Santo Ofício, também gerou outra representação do medo. No momento, trataremos de alguns pormenores dessa presença, compreendendo que a ação inquisitorial sempre foi de grande impacto em qualquer lugar em que se apresentasse. Procuramos perceber como esse sentimento desenvolveu juntamente com o Santo Ofício, desde sua fundação²³¹.

Como comenta João Gonçalves, quando estabelecido, o Santo Ofício converteu-se em um horroroso fantasma para a gente da nação, cuja vida e rotina não podia ser tranquila. Ainda que muitos fossem adeptos da Igreja e de seus preceitos movidos pelas sanções religiosas, estes ainda temiam o confisco de bens outorgado com o alvará de S. Majestade²³². Sendo esta uma característica a marcar as ações da instituição e o início das Visitações do Santo Ofício às colônias.

Porém, ao falarmos da Visita ao Grão-Pará, mesmo não estando com a mesma força de seus tempos áureos, (movimentando os campos político e religioso), caracterizava-se como singular devido sua presença ocorrer quando as Visitações já estavam em declínio. Entretanto, como nos diz Amaral Lapa, o temor e sua ação numa colônia onde as dimensões das ameaças e castigos assumiam outras proporções, não podiam ser desprezadas, sendo, inclusive, um eficiente instrumento do Estado e da Igreja na busca de disciplina e submissão, impondo-se pelo terror²³³.

²³¹ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

²³² SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos- novos, jesuítas e a Inquisição*. São Paulo: Editora Pioneira, 1969. p.81

²³³ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1776*. Op.cit. p. 28

Com a chegada do Santo Ofício ao Estado, a figura do Inquisidor-Visitador fazia com que a ação da Inquisição fosse temida e respeitada. Entre os colonos, percebeu-se um misto de medo e vingança, culminando em gestos como o de denunciar antes de ser denunciado. Esse procedimento gerou o grande número de denúncias ocorridas logo à chegada do Inquisidor. O que se configurou, como estudado por Carvalho Júnior, na rede de relações entre esses obscuros personagens, fazendo surgir os hábitos secretos dos colonizados²³⁴.

Os indivíduos que iam se apresentar ou denunciar culpas chegavam a revelar hábitos secretos e práticas vistas como corriqueiras antes da chegada da presença inquisitorial, contudo, diante dos editais da fé²³⁵, e do “ouvir dizer” sobre a presença do Santo Ofício, dirigia-se a população resignada às audiências. Estando perante indivíduos estranhos a sua rotina de vida e que ainda procuravam impor padrões e condenavam os outros adotados pelo indiciado. Esta situação fazia os colonos serem dominados pelo medo, pela dúvida e pelo constrangimento, como comentou Amaral Lapa²³⁶.

Diante disso, temos alguns casos a dar destaque por ilustrarem justamente essa preocupação das pessoas com o Santo Ofício e com o inquisidor, que tudo inquiria sobre suas vivências mais particulares. Manoel Jose da Maya, soldado, solteiro de 29 anos e natural da vila da Vigia, foi confessar culpas por ter feito uma oração para atrair mulheres, prática condenada e enquadrada como feitiço. O denunciado pela prática de feitiço foi um índio chamado Atanasio, também morador da Vila da Vigia. Contou Manoel da Maya que um homem lhe ensinou as orações, mas ao final fez a seguinte ressalva:

E que tendo lhe pedido também o dito índio, que não contasse a ninguém o que lhe havia ensinado por ser tudo caso que se havia de denunciar a Santa Inquisição, ele confidente não atendera a isto, e caíra nas referidas misérias, as quais de tal forma se lhe foram fazer vergonhosas, que nem aos seus confessores as dizia.²³⁷

Nesta denúncia, temos a referência direta a “Santa Inquisição” ao medo de que a instituição viesse a ter conhecimento sobre o ocorrido. Suspeitamos que o índio conhecesse os desvios buscados pelo inquisidor e daí adviria o pedido de segredo.

²³⁴ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios-cristãos- a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2005.p.299.

²³⁵ LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto. Verbete – edital-da-fé.

²³⁶ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). Op.cit.p.28.

²³⁷ Idem. p.200.

Acrescentamos ainda que os temores pelas práticas, antes comuns aos colonos, naquele momento eram graves delitos reconhecidos pelo Santo Ofício, em consequência da vigilância instaurada no lugar. Por conta disso, ocorreu uma profusão de mudanças as quais as pessoas tiveram de se adaptar. Assim, o pedido de Atanasio para que Manoel não contasse os ensinamentos transmitidos, era uma forma de precaução diante da atuação inquisitorial no Grão-Pará.

Crecencio Escobar, mameluco casado de 33 anos, confessou ter usado de cartas de tocar mulheres²³⁸ (elemento que entra na categoria de feitiço), que havia comprado de um homem chamado Adrião Pereira, por três mil reis. Seu objetivo com a aquisição era conquistar mulheres, porém não viu que tal artefato podia ter algo maligno, por esse motivo Crecencio afirmou ter utilizado a carta. Na denúncia, vemos descrita a situação do fornecedor da carta de tocar:

(...) é notório que ele [Adrião Pereira] por esta causa fora preso e castigado pelo Santo Ofício e como ele não pesou contente que o dito Adrião Pereira Se fiou dele confidente por serem ambos muito amigos por não constar a ele denunciante que a outrem revelasse este segredo (...)²³⁹

Diante disso, vemos que o denunciante sabia que o fornecedor da carta de tocar, Adrião Pereira, havia sido penitenciado pelo Santo Ofício²⁴⁰. Entretanto, na ocasião do recebimento da carta, a prisão de Adrião não havia ocorrido e Crecencio acreditou não haver mal em usar de tais métodos para conquistar mulheres. A fala de Adrião também foi indicativa ao dizer que mantivesse o segredo do que faziam. Outras questões podiam se relacionar, o pedido de segredo seria pelo medo da prática ou temia que outras pessoas soubessem? Não sabemos ao certo, porém o denunciante descobriu que por causa de tais ações, Adrião foi processado pela Inquisição. Ao que parece, as pessoas começavam a conectar a relação das práticas condenáveis e o modo de proceder diante da vigilância instaurada. Logo, o que era da alçada do Santo Ofício era então

²³⁸ De acordo com a definição dada pelo denunciante, era um papel desgastado escrito em latim, que tinha: “a virtude de que qualquer que com ela fosse tocada, infalivelmente lhe havia de obedecer”. Assim alcançando o denunciante seus objetivos com as mulheres que quisesse. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*). p.130

²³⁹ Idem. p.129.

²⁴⁰ O caso de Adrião é emblemático, por ele ser um dos poucos colonos que se tem notícia, de acordo com Laura de Mello e Souza, que foi penitenciado em Lisboa e retornou à colônia. Diante disso, temos uma situação que demonstra como se desenrolavam casos de pessoas que já conheciam as punições do Santo Ofício e retornavam as suas vidas após tal experiência. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 478.

encaminhado à Inquisição e as pessoas passaram a ter conhecimento das ações do Inquisidor. Desde modo, o temor àquela instituição se alastrava ainda mais.

Esses fatores demonstram a ação da Inquisição e como ela conseguia alcançar as pessoas de maneira que as fizessem ter noção das práticas consideradas ilícitas. Dessa forma, conseguia que os habitantes da colônia vigiassem os demais, criando um ambiente de suspeita coletiva. Isso nos mostra mais uma representação do medo, exposta na figura do Santo Ofício, causador de tantas mudanças na vida das pessoas do Grão-Pará.

Medo da morte

Todo indivíduo, um dia, chega diante da morte num processo que se pretende intercambiar. Um conceito sintetiza “despojar-se de suas armas, o descanso do guerreiro.” Que após suas longas lutas e adversidades, termina sua empreitada²⁴¹.

Todos os tipos de medos já apresentados tem relação com a insegurança humana frente a ameaças. Por exemplo, ao falarmos dos feiticeiros, verificamos o temor por eles terem “camaradagem” com o Diabo e por obrarem o mal, fazendo uso de malefício e de outras práticas. Esses são elementos que marcam as representações do medo, possibilitando o desenho de um quadro das causas das denúncias no Grão-Pará à Mesa da Inquisição. Esses medos estão todos conectados com um grande temor: a morte. Seria esse o medo coletivo que se mostra a todos os humanos, porém com representações e sentidos diferentes, em distintas temporalidades.

Deste modo, chegamos à relação estabelecida entre o medo e a morte que analisamos no universo do Grão-Pará. A epígrafe de Philippe Ariès no início deste subitem caracteriza este sentimento como o “despojar-se das armas”, que ilustra ao mesmo tempo a morte como o fim onde se baixam as armas, diante de uma guerra terminada. Na Amazônia, durante o processo de colonização, ocorria o despojar das armas por alguns e continuação da guerra para outros. Até chegarmos ao Grão-Pará do século XVIII, já se havia passado por muitas adversidades: as guerras intertribais; as batalhas contra a invasão territorial dos estrangeiros; a morte em combate contra colonos; as doenças transmitidas aos nativos não imunes e as doenças tropicais que afetaram os colonos. Enfim, todo um ambiente hostil em que se espreitava a morte.

²⁴¹ARIÉS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p.9

Nas fontes inquisitoriais, além destes elementos, o medo da morte estaria ligado a uma prática supersticiosa ou mandinga e podemos encontrá-la de uma forma bem específica por meio de alguns indícios. A partir de duas denúncias, verificamos o uso de alguns itens retirados da igreja, com os quais se poderiam confeccionar as chamadas “bolsas de mandinga” usadas como amuletos, dando ao portador o poder de proteção contra morte.

Um dos casos foi a denúncia realizada por Antonio Tavares, mameluco, vigário de 45 anos. Esse homem denunciou um índio chamado Anselmo, de 20 anos e solteiro, acusando-o de roubar pedra de ara do altar da igreja para fazer bolsas de mandinga. Tendo por testemunha da situação Cipriano, de 10 anos e criado de Antonio Tavares, que havia visto os pedaços de pedra de ara com o denunciado, afirmando tê-la para ser:

Valente, e lhe não fazerem mal facas nem espadas nem paus, e que dizendo lhe o dito seu criado Cipriano que ele dito Anselmo estava excomungado por ter furtado coisas da Igreja, ele lhe respondera que aquilo era para ser remédio preservativo, ter mandinga.

Depois, novamente inquirido sobre qual o motivo de ter roubado a pedra de ara diz:

(...) Juntamente com a outra metade de sanguinho e dois bocados de fitas que tinha tirado do berço do menino Jesus e uns bocados de cera que tinha tirado das velas. E que de tudo queria fazer um bolo e meter em uma bolsa e trazer consigo para lhe não fazerem feitiços: e que tudo fora esconder com medo logo que ouviu a admoestação dele denunciante²⁴².

Aqui, o medo da morte gera a busca pela proteção. Trata-se de uma proteção contra ameaças físicas ao seu portador. Os amuletos evitariam tais males. Outro aspecto apresentado no trecho refere-se ao uso da pedra de ara para fins de valentia e evitar danos oriundos de feitiços, facas, espadas e paus, mostrando-nos quais tipos de instrumentos possivelmente eram utilizados para ameaçar a vida de uma pessoa à época. A crença era depositada no amuleto e nas proteções advindas dele.

Outra denúncia, feita por Raimundo Jose Bittencourt, homem casado de 31 anos, diretor de índios e trazia outro nativo denunciado, o Sacristão Joaquim. Este foi acusado de roubar pedra de ara do altar da Igreja para fins supersticiosos. Perguntou-se a Joaquim porque roubara e andava com as pedras na bolsa atadas ao pescoço, respondendo o acusado: “que quem a trazia consigo da dita pedra de certo não morria

²⁴² *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176*).Op.cit.p.214. Estes episódios foram também trabalhados por Carvalho Júnior na tese “Índio Cristãos”.

sem confissão.” Seguindo a denúncia, constatamos mais algumas utilidades que se acreditava ter a pedra de ara junto aos outros itens tirados da Igreja:

(...) ouvira ao dito sacristão dizer para o referido Lazaro, que quem trazia consigo da dita pedra não experimentava nem lhe entrava no corpo faca nem espada porque tudo quebrava no corpo²⁴³.

Verificamos na citação acima a existência do medo de morrer sem confissão que, como discutimos em capítulos anteriores, era uma das práticas católicas introduzidas naquele espaço. Também refletimos como esse medo da confissão se tornou potencializado diante da não absolvição dos padres e dos direcionamentos destes para que o confitente se apresentasse à Inquisição. Novamente, vemos a referência de como essa relação com a confissão ainda se mostrava complexa, assim como o temor incutido de morrer sem se confessar. Dito isso, a não absolvição de uma confissão já se mostrava motivo de receios para a população da colônia.

Esse medo de morrer poderia também ser interpretado como um temor de ir ao inferno, de acordo com desígnios proclamados com as missões que prescreviam a confissão como ato de delação dos pecados cometidos, para assim alcançar a misericórdia divina. Será um dos efeitos da evangelização, ainda que não fosse o esperado pelos seus idealizadores. O receio de ir para o inferno, local antes desconhecido para aquelas pessoas, principalmente aos índios, àquele momento, aparecia como ameaçador. Por isso, ao portar o amuleto, acreditava-se na possibilidade de estar seguro, mesmo sem ter se confessado.

Deste modo, sabemos que a bolsa de mandinga ainda poderia ser usada como proteção contra flechas, facas, espadas ou paus. Já a pedra de ara e os outros itens seriam utilizados para se proteger contra tiros, mordidas de cobra e ataque de onças, além de conseguir sem violência “qualquer mulher em que pusessem os sentidos”²⁴⁴. Constatamos assim sua utilidade de proteção, fornecendo aos seus portadores, imunidade contra as ameaças que levariam a morte. Contudo, pela Inquisição, as práticas todas eram vistas como mandinga e tidas como superstição e, por isso, condenáveis pelo Santo Ofício.

Considerando a necessidade constante de proteção contra ameaças a vida e contra a morte sem confissão e, portanto, o fim dos dias no inferno, é possível perceber

²⁴³ *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1776*. Op.cit.pp.205-207.

²⁴⁴ Essas funções conferidas a esses artigos foram apresentadas pelos processados os índios Anselmo da Costa e Joaquim Pedro. Respectivamente - ANTT. Processo 231, fl. 5 e Processo 218, fl.51.

que viver naquela região do Grão-Pará, seja no âmbito do mundo físico ou sobrenatural, era um constante desafio e estava permeado de perigos.

Considerações Finais

Observamos que os medos no Grão-Pará podem ser vislumbrados de diferentes formas e que suas representações constituídas no cotidiano da região se mostraram tanto durante a atuação do Santo Ofício, quanto fora do período da presença do Inquisidor na região. Os medos como parte da condição humana estavam relacionados com questões da vida corriqueira, como as doenças ou poderiam advir por se experimentar estar diante de um representante da Inquisição que a tudo inquiria.

A vida do Grão-Pará do século XVIII nos deu um vislumbre disso em um tempo que não podemos mais alcançar. Fomos ao enalço de conhecer a sociedade daquele momento por meio dos rastros e vestígios que as fontes inquisitoriais nos davam como pistas, bem aos moldes delineados pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. Seguimos, porém, as sensibilidades como tema, através do distinto caminho à espreita do sentimento do medo.

Podemos dizer então, que refletir sobre como as representações do medo se constituíram foi um dos maiores aprendizados. Entender que os medos que temos hoje, são diferentes dos que as pessoas do século XVIII vivenciaram, compreender que embora, fossem pessoas como nós com os mesmos sentimentos humanos, esses foram experimentados de outras formas. Acreditamos que na compreensão dessa diferença está posto o que a História tem de melhor a oferecer: buscar entender o outro.

Conhecer mais sobre a vida na Amazônia Colonial foi um dos caminhos mais motivadores que essa pesquisa pode proporcionar. Não apenas por ser um espaço onde hoje vivemos, mas por podermos observar mais sobre as pessoas que habitaram nesse espaço. Além disso, o que seria do lugar se não existissem as pessoas, com suas diferenças e características que ajudam na composição do que vemos, observamos e lemos?

A pesquisa demonstrou como era esse quadro da vida local desde as primeiras incursões missionárias convertendo o gentio e apresentando-o ao mundo ocidental e com ele novos medos. Depois observamos, avançando temporalmente, para a segunda metade do século XVIII a vida no bispado do Grão-Pará antes da chegada da Inquisição e como esse período anterior a chegada do Inquisidor tinha sua própria dinâmica marcada por suas vivências particulares. Com o advento da Inquisição, vemos mais uma vez um momento de mudança significativa dessa dinâmica local que pode ser percebida,

por exemplo, nas denúncias de práticas que antes eram comuns a população, como os feitiços, mas que diante do Inquisidor se tornaram recorrentes ao Santo Ofício.

A chegada do Inquisidor a região pode ser considerada um momento do aflorar dos medos, representado na atuação do funcionário na região que buscou os desvios da fé. A influência da presença de Abranches no Grão-Pará pode ser vista principalmente no tempo da graça, em que grande parte da população se apresentou a Mesa Inquisitorial declarando o que acreditavam ser de interesse do Santo Ofício. A relação do clero com o Inquisidor e os direcionamentos de pessoas a se apresentarem ao Santo Ofício, também foram os caminhos que percorremos e percebermos os rastros do medo que se constituíram nesse contexto.

Através das representações do medo, pudemos vislumbrar elementos encobertos em outras pesquisas. Ao tomá-lo como objeto principal de nosso trabalho, foi como se abrissemos uma porta para observar melhor as feições mais profundas do cotidiano da “Amazônia Colonial”. Desde modo, percebemos melhor o percurso do sentimento que passou por transformações na região, e assim contribuir para ampliar os estudos por meio dos rastros do medo registrados nas denúncias, assim como, nos processos.

Finalmente, acreditamos que pensar a partir do sentimento do medo serviu para conhecer mais as pessoas que experimentaram o sentimento que compõe uma de nossas características mais marcantes. Essa busca das representações do medo no Grão-Pará, universo pouco explorado até então, angariou forças para introduzir uma reflexão sobre a história das sensibilidades como uma das temáticas de estudo para a “Amazônia Colonial”. Assim, podemos dizer que essa história ganhou seu primeiro passo, demonstrando que uma temática “exótica” tem potencial de se desenvolver e mostrar mais da História da nossa região.

Fontes

Fontes Manuscritas

Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo (IANTT)

Inquisição de Lisboa – Conselho Geral do Santo Ofício <http://antt.gov.pt>

Processo 2701

Processo 16825

Processo 13201

Processo 8649

Processo 2693

Processo 2697

Processo 16825

Processo 231

Processo 218

Centro de Memória da Amazônia: “A presença da Inquisição na Amazônia” –
<http://www.ufpa.br/cma/inquisicao/processos.html>.

Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate (AHU)

Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará

Cx. 46, Doc. 4241.

Cx. 49. Doc. 4442

Cx. 50, Doc. 4593

Cx. 50, Doc. 4575

Cx. 51. Doc. 4675

Cx. 53. Doc. 4840

Cx. 53. Doc. 4860

Cx. 53, Doc. 4863

Cx. 54, Doc. 4918

Cx. 54. Doc. 4938

Cx.55. Doc. 5039

Cx. 55. Doc. 5042

Cx. 69 Doc. 5901

Fontes Impressas

Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas elo ilustríssimo e reverendíssimo senhor dom Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas em synodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Edição Fac-similar de 1853. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

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

BETENDORF, João Felipe. *Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão.* Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Tomo LXXII, Parte I.

CASAL, Manoel Aires de. *A Corografia Brazilica ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil.* Tomo I. (1817).

D'ABBEVILLE. Cláudio. *História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão.* – São Paulo: Siciliano, 2002.

NORONHA, José Monteiro de. *Da Viagem da Cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Provincia.* Para, typographia de Santos & Irmaos, 1862.

Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-176). Texto inédito e apresentação de José Roberto Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Mémoires de Fr. João de S. Joseph Queiroz Bispo do Grão Pará/ com uma extensa introdução e notas illustrativas por Camillo Castello-Branco. Porto: Typ. Da Liv. Nacional, 1868.

ORDENAÇÕES Filipinas de 1603: Livro V. Ângela dos Anjos Aguiar Salgueiro; Jorge Filipe Bandeira de Oliveira Camponês; Maria Amélia Dias Figueiredo de Almeida; Sandra Patrícia Bernardo Costa; Sara Marisa da Graça Dias. Edição On-line - <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>.

Padre João Daniel. *Tesouro descoberto no máximo Rio Amazonas.* vol. 1. Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional, 1876.

PRIMEIRA Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. *Confissões da Bahia: 1591-1593*. Introdução Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

_____. Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. *Denúncias de Pernambuco: 1593-1595*. Introdução Rodolfo Garcia. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

QUEIROZ, Bispo João de São José. *Viagem e visita do sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763*. In: Revista do Instituto Histórico de Geográfico Brasileiro: IHGB, 9, 1847.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandato do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640 RIHGB – Ano 157, n. 392. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1996.

Referencias Bibliográficas

Livros, dissertações, teses e periódicos

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editoria FGV, 2010.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *Diretório dos Índios: um processo de civilização no Brasil século XVIII*. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ARIÈS, Philippe. DUBY, Georges. *História da vida privada: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AZEVEDO, João Lúcio Azevedo. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Segunda Edição Revista. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BARROS, José D'Assunção. *O Projeto de Pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. 5º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1771-1782)*. In: Retrato do Império – Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX/ Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos, Guilherme Pereira dos Santos (Organizadores) – Niterói: EdUFF, 2006.

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

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

BOSCHI, Caio C. *As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia*. Revista Brasileira de História. São Paulo: Vol.7 n°14, mar./ago. 1987.

BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Edições 70 Brasil, Rio de Janeiro, 1978.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural*; tradução Sergio Goes de Paula. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CALAINHO, Daniel Buono. *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial*. – Bauru, SP: Edusc, 2006.

CAMPOS, Pedro Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*. Niterói: UFF, dissertação de Mestrado, 1995.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2005.

_____. Visão do Diabo: crenças e rituais ameríndios sob a ótica dos jesuítas na Amazônia colonial séculos 17 e 18. In *Amazônia e outros temas: Coleção de textos antropológicos*. - Manaus: EDUA, 2010.

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

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Global: São Paulo, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *Os pronomes cosmológicos e ao perspectivismo ameríndio*. Revista Mana, n° 2.

CASTORIADIS, Cornelius. *Imaginário e imaginação na encruzilhada* In. *Do Mundo da imaginação à imaginação do mundo*. Lisboa: Fim de séculos, 1999.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1 Artes de fazer*. 17 ed. Tradução de Ephraim Pereira Alves – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *A prática dos Sertões na Amazônia Colonial (Século XVII)*. Outros Tempos, vol. 10. n. 15, 2013.

_____. *Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII)* Revista Lusitania Sacra, 2° série, n.15. 2003.

CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

_____. *À beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. – Porto alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

_____. *As práticas da escrita. In: História da Vida Privada. Vol. 3.* São Paulo: Companhia de Letras, 2009.

COELHO, Mauro Cezar. *Do Sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório de Índios.* 433 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2005.

_____. SANTOS, Rafael Rogério Nascimento. “*Monstruoso Systema (...)Intrusa e Abusiva Jurisdição*”: o diretório dos índios no discurso dos agentes administrativos coloniais (1777-1798). *Revista de História São Paulo*, n° 168, p.100-130, Janeiro/Junho 2013.

CONCEIÇÃO, Adriana Angelita da. *Sentir, escrever e governar: A prática epistolar de D. Luís de Almeida , 2º Marquês de Lavrádio (1768-1779).* São Paulo: USP, tese de doutorado, 2011.

CORBIN, Alain. Le vertige des foisonnements. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 36, p.117, jan/mar. 1992, Apud. DOSSE, François. *O Império do Sentido: a humanização das Ciências Humanas.* Trad. Ilka Stern Cohen. EDUSC: São Paulo, 2003.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição.* Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal Fluminense, 2013.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.* Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança – o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772),* Campinas: Unicamp, dissertação de mestrado, 2001.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.* São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)Vol. 1.* Trad. Alvaro Lorencini. – Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DUBY, Georges. *Ano 1000 ano 2000 na pista de nossos medos.* São Paulo: UNESP. 1999

_____. *História da vida privada 2.DA Europa Feudal a Renascença.*São Paulo:Companhia das Letras, 2009.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In. *A outra Margem do Ocidente.* (Org.) Aduato Novaes. Mic – Funarte: Companhia das letras, 1999.

FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. *Quando chegou Trento ao Brasil*. (Coord.) GOUVEIA, Antonio Camões. BARBOSA, David Sampaio. PAIVA, José Pedro. *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas – Olhares Novos*. Universidade Católica Portuguesa – Centro de Estudos de História Religiosa: Lisboa, 2014.

_____. *Da ‘prova’ como objeto de análise da práxis inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício Português*. FONSECA, Ricardo Marcelo. SEEELAENDER, Airton Cerqueira Leite. (Orgs.). *História do direito em perspectiva*. Curitiba: Juruá, 2008.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porro de Abreu Novaes... ET al. J. – Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

_____. *Vigiar e Punir; Nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1991.

_____. *Mitos, Emblemas e Sinais – morfologia e história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O Inquisidor como antropólogo*. In. *O Fio e os Rastros*. Trad. Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GORENSTEIN, Lina. *A terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII)* In. VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (org.). *A Inquisição em xeque: temas, controvérsias estudos de caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. – São Paulo: Companhia das letras, 2003.

HANSEN, João Adolfo. *A servidão natural do selvagem e a Guerra Justa contra o bárbaro*. In. *A descoberta do homem de mundo*. (Org.) Aduino Novaes. – São Paulo: Companhia das Letras 1998.

HSIA, R. Po-chia. *A missão católica e as traduções na China, 1583-1700*. In. A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna. (Orgs.) BURKE, Peter e HSIA, R. Po-chia. Trad. Roger Maioli dos Santos. – São Paulo: UNESP, 2009.

HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. 2ªed., São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. São Paula: Estampa, 1994.

_____. *O Nascimento do Purgatório*. Trad. Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. 2ª Edição. - Lisboa: Estampa, 1995.

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

LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem: Um Dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa, Editora Contexto, 1998.

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

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico - demonologia e colonização - séculos XVII e XVIII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Política e administração colonial: problemas e perspectivas*. Org. Laura de Mello e Souza; Júnia Ferreira Furtado e Maria Fernanda Bicalho. O Governo dos Povos. – São Paulo: Alameda, 2010.

MELLO, Marcia Eliane Souza e. *O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia Portuguesa*. Clio – Série de Pesquisa Histórica – n° 27-1, 2009.

_____. *Inquisição na Amazônia colonial: reflexões metodológicas*. História Unisinos. Maio/Agosto 2014.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

MOURA, Blenda Cunha. *Intrigas Coloniais a trajetória do Bispo João de São José Queirós. (1711-1763)*.176 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em História, Amazonas, 2009.

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

OLIVEIRA, Halyson Rodrygo Silva de. *Mundo de medo: inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais – Capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595)*. 185f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em História, Natal, 2012.

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

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxa: Portugal (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 2002.

PÉCORA, Alcir. *A arte das cartas jesuíticas do Brasil*. In. Máquina de gêneros. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

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

_____. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In. *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais* (Orgs.) Sandra Jatahy Pesavento e frédérique Langue – Porto alegre: Editora da UFRGS, 2007.

_____. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Colóquio Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Colóquio de 04 de fevereiro de 2005. Acesso em 03 de março de 2014.

PIERONI, Geraldo. *Boca Maldita: blasfêmias e sacrilégios em Portugal e no Brasil nos tempos da Inquisição*. Jundiaí, Paco Editorial: 2012.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. *A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia*. 3ªed. São Paulo: Respel, 2007.

PROSPERI, Adriano. *Dar a Alma: História de um infanticídio*. Trad. Federico Carroti. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Trad. Homero Freitas de Andrade. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: ed. da Universidade do Amazonas/ Governo do Estado do Amazonas, 1997.

REZK, Gisele da Silva. *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Manaus: UFAM, dissertação de 2014.

REVEL, Jacques. *Jogos de Escala: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 29, n° 57, p.145-164, 2009.

_____. *Poder e autoridade inquisitorial: a atuação dos familiares do Santo Ofício nas Minas setecentistas*. Revista de História 162 (1° semestre de 2010).

_____. *Honra e estatutos de limpeza de sangue no Brasil colonial*. Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall v. 4 n. 1 (jan-jun) 2012.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. Trad. Vera Ribeiro. 2° Edição. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

SALGADO, Graça, coord. *Fiscais e meirinhos - a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira/Pró-Memória/ Instituto Nacional do Livro, 1985.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos- novos, jesuítas e a Inquisição*. São Paulo: Editora Pioneira, 1969.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. *O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780)*. 433 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2008.

SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*. 2ed. Manaus: Universidade do Amazonas, 2002.

SAMPAIO, Patrícia Melo. *Administração Colonial e Legislação Indigenista na Amazônia Portuguesa*. In. *Os Senhores dos rios*. Organizadores: Mary Del Priore, Flávio dos Santos Gomes. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

_____. *A Inquisição Portuguesa e sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *O Santo Ofício e o Mundo Atlântico. Ação inquisitorial na madeira*. In *Vainfas*, Ronaldo. A inquisição em xeque. UERJ, 2000.

_____. *Confissões da Bahia 1618-1620*. 2. ed. Coleção Videlicet. João Pessoa. Ideia, 2011.

SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2008.

SOUSA JÚNIOR, José Alves de. *O cotidiano das povoações no Diretório*. In. *Revista de Estudos Amazônicos*. Vol. V, n° 1, 2010.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Sexualidade e moralidade nos domínios da Inquisição*. In: História da Vida Privada no Brasil. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *As religiosidades amazônicas na visão dos jesuítas João Daniel e Manuel Uriarte (Século XVIII)*. Texto inédito. Conferência proferida no VI colóquio História e Arqueologia da América Indígena. Promovido pelo Centro de estudos Mesoamericanos e Andinos da USP (CEMA/USP), realizado em 3, 4, e 5 de Novembro de 2010.

VOVELLE, Michel. *As almas do purgatório, ou, O trabalho de luto*. Trad. Aline Meyer e Roberto Cattani. – São Paulo: Editora UNESP, 2010.