



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

GLAUCIENE DA COSTA MAIA

**Feiticeiros Negros no Grão-Pará
(1755-1772).**

Manaus
2014.



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

GLAUCIENE DA COSTA MAIA

Feiticeiros Negros no Grão-Pará (1755-1772).

Orientador:

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

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

Manaus

2014

TERMO DE APROVAÇÃO

Banca

Prof. Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior
Orientador

Prof. Dr. Nelson de Matos Noronha
Membro

Prof. Dr. Luís Balkar P. Pinheiro
Membro

Prof. Dr. Francisco Jorge dos Santos
Suplente

Dissertação defendida em 21 de Fevereiro de 2014 e aprovada pela Banca Examinadora.

ABREVIATURAS

AHU Arquivo Histórico Ultramarino

ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APEP Arquivo Público do Estado do Pará

CMA Centro de Memória do Amazonas

MA Museu Amazônico.

SUMÁRIO

Agradecimentos	6
RESUMO	8
Abstract	9
Introdução.....	10
CAPÍTULO 1	17
1.1 A Inquisição	17
1.1.1 Os Regimentos	22
1.2 A Política pombalina na colônia e seu universo multifacetado.....	25
1.3. A feitiçaria na cultura africana.....	34
CAPÍTULO 2. O sistema colonial e suas culturas	46
2.1 As diferentes visões na historiografia sobre a figura do negro.	46
2.2 A Inquisição em Portugal e a presença africana	68
2.3 A Inquisição no Estado do Brasil e Grão-Pará.	82
CAPITULO 3: Não existe heresia e sim heresias de conversos no Grão-Pará.	90
3.1 Os processos de negros e crioulos no Grão-Pará.	91
3.2 A morfologia e a tipologia nos processos.....	109
3.3 As penitências aplicadas (1763-1769/72).....	115
Considerações finais	119
Fontes Manuscritas	122
Bibliografia.....	124
Apêndice: Quadros e imagens.	133
Relação de pessoas que aparecem nos processos como denunciantes ou testemunhas no Grão-Pará 1763-1772.	133
Imagem 1- Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, Biblioteca Nacional de Lisboa.....	135
Imagem 2 – Fólio referente a primeira apresentação da ré Joana Maria perante o Visitador Inquisidor.....	136
Imagem 3: Igreja Nossa Senhora das Mercês Belém-Pará.....	137
Imagem 4: Museu da Arte Sacra, Belém/ Pará.....	138
Anexos: Figuras e listas.	139
Figura 1: Marabu, o chefe religioso.	139
Figura 2: Guerreiros mandingas	140
Figura 3: Negro mandinga.....	141
Lista de pessoas julgadas pela inquisição naturais ou residentes no Grão-Pará no Brasil do século XVIII	142

Agradecimentos

Meu profundo e sincero agradecimento a minha saudosa mãe que tanto lutou para que meus estudos se concretizassem e a minha querida família. Agradeço também ao meu orientador Almir Diniz de Carvalho Júnior por, desde o início, ter me acolhido e acreditado nessa pesquisa. Ao historiador e amigo de graduação, Davi Avelino Leal, por ter contribuído generosamente com o projeto no início. Aos colegas acadêmicos: Gisele Rezk, Thiago Bezerra e Sarah Santos, pelo companheirismo e incentivo nas transcrições. A Ana Luiza Soares, pelo companheirismo e paciência; a Bárbara Lira e Rafaela Bastos de Oliveira, por, semanalmente, dividirem conosco alegrias e anseios no espaço de estudo do Laboratório de História Cultural – LEHC/ Ufam.

Agradeço a CAPES por me conceder uma bolsa de estudo durante onze meses; ao departamento de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas por conceder as diárias e as passagens para que minha pesquisa se realizasse no Estado de Belém-PA. Ao diretor do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), Agenor Sarraf, e aos funcionários do APEP: D. Sandra Lúcia Amaral Carvalho, Rosana Pinheiro da Silva, João Lopes, por me receberem atenciosamente e com toda a cordialidade. Às historiadoras: Luciana Marinho Batista, Tamyres Monteiro e o pesquisador Antônio Lessa, pela cordialidade e pela ajuda prestada no arquivo. Aos profissionais da educação, que num momento de escolha (por sinal muito difícil), reconheceram meus esforços e me fizeram crer que o difícil vale a pena; são eles: Lucy Maria de Queiroz e Daniel Fregapani.

Às Irmãs Adoradoras do Preciosíssimo Sangue de Cristo, agradeço por me acolherem e me hospedaram muito bem todas as vezes que estive em Belém. A Rosangela de Oliveira Martins, bibliotecária do Museu Amazônico, por me atender com muito entusiasmo e gentileza, indicando-me referências amazônicas com o auxílio da sua ótima memória; ao historiador e funcionário do Museu Amazônico, Sr. Daysson Teles Alves, pelas orientações e indicações de leitura quando solicitado. Aos professores e orientadores Luís Balkar P. Pinheiro e Adriana Angelita da Conceição por terem contribuído riquissimamente com suas arguições no momento da minha Qualificação, ao secretário do Departamento de História Jeferson Madeira pelas ajudas prestadas com muita dedicação.

Por motivos diversos, tive alguns dias em que não tive lugar adequado para fazer pesquisa e reflexão, no entanto, pessoas que se preocupam umas com as outras apareceram em minha vida para somar, são elas: Eliaquim T. da Cunha, Rancejanio Guimarães e Glaucia Baraúna, por me oferecerem e compartilharem o espaço para estudo no Núcleo de Estudos e Políticas Territoriais na Amazônia (NEPTA) /UFAM e no Programa de Pós-Graduação de Antropologia e Sociologia (PPGAS). A Ângela Panzu, mestranda e funcionária do INPA por me oferecer a biblioteca do Instituto INPA como apoio para pesquisa e reflexão.

Aos amigos que diretamente ou indiretamente contribuíram com essa pesquisa, ora tendo paciência com minha ausência em suas vidas, ora fortalecendo e incentivando com os diálogos, ora contribuindo para minha sobrevivência diante dos obstáculos encontrados no meio do caminho: Bruno Thayguara, Elen Soraia de Castro, José Augusto Cardoso, Aurélio Lima da Silva, e Claudia Regina da Silva. Aos colegas Mario Jorge Hipólito e Denilson Novo pela ajuda prestada em um momento muito difícil em minha vida. Em especial a: Samya Fraxe, Raimundo Nonato Rocha Silveira, Rafael Menna Barreto Brasil, Gabriela Machado de Melo e Edem Lima Campos, minha eterna gratidão.

Para as pessoas que mais amo nessa vida: Marley Lennon Maia da Rocha, Ruhan Thiago Maia da Rocha, Cleber da Costa Maia, Hellen Caroline Maia da Rocha, Neuciene da Costa Maia, Luciana da Costa Maia, Marcos Vinícius Maia, Murílo Vinícius Maia, Ruane Maia , Junior Maia e Robson Maia, o meu eterno amor e gratidão.

RESUMO

Em meados do século XVIII, as práticas mágicas de negros e crioulos escravos no Grão-Pará se faziam presentes no cotidiano. Esses praticantes, que em Portugal e na África eram chamados de mandingueiros e no Brasil colônia eram associados aos feiticeiros, resignificaram suas práticas, dando a elas novos significados. O significado de feitiçaria na cultura africana difere-se muito da cultura do homem letrado cristão, logo, o sistema escravocrata em vigor nesse período fez com que negros crioulos e mulatos fossem perseguidos, vigiados, denunciados e processados pelos funcionários do Santo Tribunal da Inquisição portuguesa.

Sob o Regimento de 1640, funcionários inquisitoriais foram enviados ao Estado do Grão-Pará, dentre os quais Giraldo José de Abranches foi o escolhido para impor – mesmo que tardiamente e com menos vigor se comparado às outras partes do Estado do Brasil – o controle sobre a moral, determinando a conduta religiosa a ser seguida pelos novos cristãos e por aqueles que apresentassem algum tipo de comportamento suspeito de heresia. Escravos tidos como feiticeiros atendiam a todo tipo de pedidos, fossem para benefícios ou para malefícios, atribuindo ofícios aos seus beneficiários ou clientes. Faziam os mais variados feitiços, tais como: amorosos; para curar doenças e para fazer adoecer; para desfazer feitiços; arrumar maridos e amantes; para adivinhar perdas e roubos, supertições, gravidez não desejada, entre outros.

Palavras- chave: Feiticeiros, negros, escravos, e Inquisição.

Abstract

In the mid of the 18th century, the magical practices of blacks and creoles people slaves in Grão Pará were present in daily life. These practitioners, whom were called mandingueiros in Portugal and Africa and in Brazil colony were associated with sorcerers, reframed their practices, giving them new meanings.

Under the Regiment of 1.640, inquisitorial officials were send to the Grão-Pará State, among them Giraldo José de Abranches, as the one chosen to impose—even that late and with less force if compared to other parts of the State of Brazil— a moral control, determining the religious conduct to be followed by the new Christians and over those who had any type of suspicious behavior of heresy. Slaves taken as witches gave heed to every kind of requests, even for benefits or for harm, assigning letters to its beneficiaries or customers. They made the most various kinds of spells, such as: loving; to cure diseases and to make ill; to undo spells; tidying up husbands and lovers; to guess loss and theft, superstitions, not desired pregnancy, among others.

Key-words: Sorcerers, blacks, slaves, and Inquisition.

Introdução

Toda história deve ser construída através de problemas, lacunas e de questionamentos sobre histórias mal contadas. Toda história tem suas versões e, para tanto, o ofício do historiador, através das fontes, é rastrear os fios e compreender as diferentes visões, aproximando-se de uma possível realidade do passado. O historiador tem a obrigação de levantar questões e de sugerir respostas a partir de análises, seja essa interpretativa, quantitativa, qualitativa ou comparativa.

Essa dissertação insere-se na trilha de pesquisas que procuram reescrever a história, os costumes, as crenças e os hábitos de indivíduos que outrora foram silenciados (camuflados) pelo dinâmico Comércio Atlântico, com seus efeitos econômicos, sociais e políticos. Através de crônicas, relatos de viajantes e histórias narradas por navegadores, a historiografia, não somente a brasileira, como também a americana e europeia, reproduziu narrativas, figuras e imagens de uma África selvagem, exótica, não civilizada, brutal, com guerras, fomes e escravidão.

Os documentos que foram produzidos sobre essa África (documentos oficiais, paroquiais, eclesiásticos, cartas de autoridades do governo, entre outros) tinham como representantes funcionários e governadores da cultura letrada que prestavam serviços para as autoridades locais e metropolitanas, destacando em suas linhas uma realidade embasada no pensamento da época. Época das grandes navegações, expansão territorial, expansão da fé Católica; da Contra Reforma e da perseguição aos mouriscos, aos islâmicos, aos árabes, aos judeus e aos povos africanos de pele escura (fator determinante para serem perseguidos, ora justificados pelos argumentos da influencia cultural, ora pelos argumentos para obterem a exploração econômica); tudo isso se inseriu num contexto dinâmico promissor que tomava conta da Europa Ibérica, a qual, expandindo seus territórios para as colônias, transportou para diversos lugares seus objetivos, suas formas de pensar, agir, incluir, excluir e julgar.

No entanto, historiadores que não se contentaram com argumentos produzidos pela cultura dos letrados romperam com antigas tradições de se escrever a História da escravidão elencando a figura do escravo apenas como peça chave para a economia do mundo colonial, reconhecendo o protagonismo de indivíduos que foram arrancados de suas terras, resistiram e sobreviveram ao sistema colonial

e imperialista. Essa historiografia rompeu com a dicotomia de senhor *versus* escravo, opressor e oprimido, do senhor patriarcal e do escravo – formas de se entender a História da escravidão tendo o negro como um ser passivo, adquirido somente como mercadoria acessível para o trabalho pesado.

Nossa pesquisa visa colaborar com a historiografia que se preocupa em analisar o escravo como figura central dos fatos históricos, pessoas que se tornaram protagonistas de seu tempo, com condições de negociações, resistências e apropriações para além do universo colonial, trilhando caminhos dentro da linha cultural de analisar as diferentes formas de significar e ressignificar suas crenças, costumes, necessidades, sobrevivências e resistências. Dar-se-á ênfase às práticas mágicas, especificamente no que tange a feitiçaria, e ao universo simbólico de indivíduos que foram escravizados no Estado do Grão-Pará entre 1755-1772.

São os processos inquisitoriais de negros, crioulos e mulatos escravos que aqui serão elencados e analisados. Esses processos podem ser encontrados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, caderno do Promotor, Livro da Visitação do Grão-Pará (1978), publicado por João Roberto Amaral Lapa; e no Centro de Memória da Amazônia (CMA). Dentro de uma perspectiva geral desse recorte, 1755-1772, a conjuntura econômica, social e política do Grão-Pará se fez presente sob os domínios do Rei D. José I, que nomeou para ministro, desde 1750 em Portugal, o então Marquês de Pombal. Valendo-se de sua própria experiência nos países Europeus, Pombal criou medidas para alavancar as finanças portuguesas através da exploração de colônias promissoras, como o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará.

Compreender os casos referentes às práticas mágicas, especificamente à feitiçaria de negros, crioulos ou mulatos presentes nos processos inquisitoriais, aproxima-nos dos fragmentos do cotidiano desses indivíduos que foram escravizados no Grão-Pará entre 1755 e 1772. O objetivo do primeiro capítulo é relacionar a Historiografia brasileira com a Historiografia europeia sobre a Inquisição e suas percepções de heresia, apontando os casos de práticas mágicas de negros, crioulos ou mulatos, sob o jugo da doutrina cristã portuguesa no Pará. Procuramos demonstrar como surgiu a Inquisição e como esta se fortaleceu como instituição. Colocam-se em questão a Inquisição Medieval e a Inquisição Moderna Ibérica, facilitando a compreensão dos discursos e pensamentos dos párocos, eclesiásticos

e reis. Depois, mostra-se a raiz de onde emerge o discurso sobre o conceito de heresias.

Ainda no primeiro capítulo, apresentam-se os domínios do Império Português sobre suas colônias, a tentativa de D. José I em recuperar as finanças de Portugal, nomeando para isso Marquês de Pombal como seu primeiro ministro, em 1750. Para a execução das medidas criadas para colônia, foi enviado como governador seu meio irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Mendonça Furtado procurou entender a dinâmica colonial, pois o "ouvir falar" era bastante diferente do ato de vivenciar. Na prática, Mendonça Furtado teria que montar fortificações territoriais, atender a pedidos de mão de obra dos proprietários de terras, direcionar o funcionamento do Diretório dos Índios, entender as relações conflitantes entre proprietários de terras indígenas e jesuítas (fato que levou à expulsão destes últimos), estabelecer tratados e limites nas fronteiras ao lado oeste do norte da colônia; criou a Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão com o objetivo de introduzir a mão de obra escrava negra no norte da colônia. Somando-se a esses fatores econômicos, a conduta, o comportamento e a moral também eram uma tarefa árdua para esse governador.

Sob o Regimento Português de 1640, seriam enviados para o norte da colônia funcionários da Inquisição portuguesa para o controle moral, posto que, nessa localidade, percebia-se uma certa desordem religiosa. A Visita no norte foi tardia se comparada às outras capitânicas do Estado do Brasil. A primeira Visita foi na capitania da Bahia (1542), depois na capitania de Pernambuco (1547); no século seguinte, na capitania do Rio de Janeiro e na capitania do Sul. Somente em 1763 é que se estabeleceu no Grão-Pará e Maranhão a visita dos funcionários da Inquisição, permanecendo até 1773, com o objetivo de vigiar, punir, condenar indivíduos como cristãos novos e novos cristãos que manifestassem atitudes suspeitas contra a fé cristã.

Existia na colônia uma "circularização de saberes" em que grande parte da sociedade comungava entre símbolos, valores e significados, mas isso não representava um fenômeno homogêneo dentre as culturas dos letrados e a cultura dos não letrados, pois, dependendo da classe, grupo, etnia ou posição social a que o indivíduo pertencesse é que se estabeleciam interesses antagônicos.

Para os colonos brancos, a forma com que era preciso lidar com a realidade da colônia revelava uma situação econômica emergente, uma vez que procuravam explorar o espaço territorial com mão de obra indígena e negra. Ainda em meados do século XVIII, essa mão de obra era utilizada, grosso modo, para serviços pesados nas fazendas, engenhos, obras e fortificações.

No que se refere à religiosidade popular dos colonos brancos, a fé católica era a religião que deveria predominar, com os costumes e a moral ditados pela Santa Madre Igreja. Na prática, as necessidades do dia a dia eram o que falava mais alto. Diversas eram as formas pelas quais os indivíduos resolviam seus problemas, e esses problemas eram também de origens diversas, como: problemas amorosos, procurar objetos perdidos ou roubados, adivinhar futuro, separar maridos de esposas, arranjar amantes, etc. Muitas vezes pediam aos santos católicos; caso não fossem atendidos, faziam orações para o diabo.

Denúncias foram feitas aos funcionários da Inquisição. Em algumas capitanias, desde o século XVI e também no século XVII, foram recebidos alguns tipos de denúncias que eram consideradas heréticas, como: bigamia, sodomia, curandeirismo, sortilégio, adivinhação, superstição e feitiçaria. Esta última era considerada demoníaca pela doutrina cristã, e o feiticeiro, tido como alguém que fazia pacto diretamente com o demônio.

A feitiçaria no pensamento cristão era considerada uma heresia. Entendia-se como feitiçaria o mágico que se utilizava dos sortilégios e superstições para fazer benefícios ou malefícios, invocando e estabelecendo pacto com o diabo; era o feiticeiro o intermediário do mal. Mas a feitiçaria na cultura africana tinha outro significado. Para os africanos, a feitiçaria nunca foi um malefício, visto que, essa palavra não era utilizada para referenciar a religiosidade africana. As bolsas de mandinga,¹ que eram uma prática bastante presente em Portugal e no Brasil, foram associadas à feitiçaria, e o Grão-Pará era o Estado em que mais se encontravam mandingueiros. Nesses dois países, os amuletos, que eram peças-chave da prática mágica, adquiriram um caráter bastante particular a partir de finais do século XVII. Com o nome de "bolsas de mandinga", transformaram-se em uma prática exercida

¹CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 95. O uso de amuletos trazidos junto ao corpo ou costurado na roupa era corrente desde a Alta Idade Média e era associado a bruxas e feiticeiras, por isso, em regra, proibidos. Cabelos e unhas também poderiam ser utilizados nessas bolsas de mandinga.

por negros e mulatos ao mesmo tempo em que era tida como feitiçaria pela Inquisição:

A utilização de bolsas que desempenham a função de amuletos era já desde há muito conhecida em Portugal, quando a partir de finais do século XVII, mas sobre tudo no início do XVIII, se começou a difundir uma prática através de alguns escravos ou negros forros oriundos da África e do Brasil, que publicitavam as virtudes das “bolsas de Mandinga” para um indivíduo não ser ferido em pelejas.²

O termo mandinga ganha conotação quando o mandingueiro carrega, no pescoço ou na cintura, dentro de um pedacinho de pano, sua proteção; o mandingueiro foi associado como feiticeiro na cultura do homem letrado cristão. Tudo o que um negro pudesse fazer para afastar o mal estava associado à mandinga, como por exemplo: armas de fogo, imagens de guerra, fome, má colheita, entre outros temores. Dentro da bolsa de mandinga também poderiam constar: unhas, cabelos, ossos, entre outros.

Procuramos fazer essa discussão dos diferentes significados sobre a feitiçaria, visto que, o discurso desqualificado que emergiu sobre a cultura e a religiosidade africana e de afrodescendentes no Brasil surgiu possivelmente das instituições de poder e esteve durante séculos no mundo letrado, nas escolas, livros didáticos, em revistas, na história oral, no cinema e na televisão. Nossa proposta também é a de não cairmos nos “perigos da história única”, em que até 1950-60 a historiografia demonstrou ter se alimentado, camuflando os modos de contribuição, meios de resistência, formas de negociação do elemento negro na história da construção de nosso país.

A perspectiva do segundo capítulo não é fazer uma análise crítica dos diferentes momentos da historiografia sobre o negro e suas representações na vida econômica, da dinâmica do Tráfico Negro, da Escravidão colonial ou imperial. Sabemos que muito já foi discutido e debatido por ilustres historiadores e autores.

Entendemos que historiadores, sociólogos, antropólogos reproduziram discursos que faziam da figura do escravo uma mera mercadoria de propriedade privada ou um indivíduo aniquilado, sem família, sem esperanças e sem

² PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Supertição Num País sem caça às Bruxas**. Portugal 1600-1774. 2. ed. Lisboa: Notícias, 1997, p.114. Laura de Mello e Souza, em sua obra “O Diabo e a Terra de Santa Cruz (2009)”, afirma que essas práticas de bolsa de mandinga foram muito usadas no Brasil por africanos e afrodescendentes, e que no Estado do Grão-Pará e Maranhão foi onde mais se utilizaram essas bolsas; e elenca alguns casos. p. 280.

perspectivas de vida, pois a escravidão fazia desse indivíduo um ser incapaz de adaptação, um ser inferior à raça branca, com limitações e pré-disposição para escravidão, vadiagem, promiscuidade e marginalização.

Fruto de um contexto imperial, em que grande parte desses estudiosos (principalmente do final do século XIX e do início do XX) partilhava um universo escravocrata e racista, o discurso acadêmico era voltado para os testes (conceito de Darwin e a inferioridade de negros perante o branco) que comparavam o negro a macacos. Famílias da sociedade imperial dispunham em suas casas de um negro ou de negros para trabalhar, e, quanto a isso, não nos surpreende que as abordagens feitas pelos estudiosos sobre a participação e contribuição de escravos negros na sociedade brasileira fossem imbricados com a realidade racista da época.

Pretendemos, neste momento da discussão, através do eixo de discursos racistas que outrora foram construídos e reproduzidos, ressaltar as rupturas que ilustres estudiosos e historiadores, a partir de 1950-60, trouxeram à tona, questionando, problematizando, recanalizando as questões e revisitando a historiografia clássica para debater, discutir, analisar velhos problemas e elucidar muitas lacunas.

O que se torna importante nesta discussão? Pensamos que ao trazeremos para o debate temas que incomodam (a médio e longo prazo) podemos desmistificar mitos da cultura africana e criar visibilidade para esses africanos. A sociedade brasileira, uma sociedade mascarada, tenta transformar uma sociedade racista em uma sociedade *camarada*, permitindo as relações inter-raciais, mas que na realidade está repleta de dissabores sobre o elemento negro. Esses discursos causaram para a sociedade brasileira um olhar negativo sobre a cultura crioula.

Um dos caminhos que percebemos para desconstruir esse olhar foi ter como objetivo neste capítulo a análise das práticas mágicas no Grão-Pará pombalino, sob o Regimento da Inquisição Portuguesa, ressaltando os diferentes significados sobre a feitiçaria no pensamento de negros, crioulos ou mulatos e para a doutrina cristã. Não queremos fazer julgamento de nenhuma das partes, apenas pretendemos demonstrar que, no que se refere a religiosidade, o que é estranho para um, torna-se explicável e inteligível para outros.

No terceiro capítulo a discussão ganha um novo sabor. Através das fontes de processos inquisitoriais, crioulos e negros demonstraram diante o dia-a-dia das

idades e principalmente nos engenhos, práticas mágicas como forma de resistência e sobrevivência. Sabemos que o processo inquisitorial é o resultado da representação de um contexto político-social que abrange as regras, normas e doutrina de uma instituição de poder – a igreja – e que, por onde quer que tenha passado, perpetuou sua ordem através de funcionários, visitantes e tribunais. Identificar se as práticas mágicas eram práticas comuns exercidas entre africanos e afrodescendentes no Grão-Pará e seu dinamismo na mestiçagem cultural, mencionando a morfologia e a tipologia dos processos, é o objetivo deste capítulo.

Como salienta Carlo Ginzburg, temos que ter clareza de que os pensamentos, crenças e esperanças dos homens sujeitados chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam.³ Portanto, ao transcrevermos processos inquisitoriais, esta leitura traz consigo um passado revelador através do olhar do visitador. O historiador deve ter cuidado ao analisar esses relatos que outrora foram extraídos pelos agentes inquisidores e que, muitas vezes, “foram extraídos sob tortura ao sujeito denunciado”.⁴

A Inquisição na Amazônia portuguesa foi, até certo ponto, tardia em comparação às primeiras Visitações, já que se deu no final do século XVIII (1763-1769/73), no momento em que, ao que parece, a Inquisição já não possuía a mesma força de antes. De modo geral, a Inquisição assumiu posturas diferenciadas dependendo do contexto (onde, quando e por que) de onde esteve inserida. A partir do século XVII, a Inquisição portuguesa enviou visitadores ao Pará, Maranhão e Rio Negro. A Inquisição refletiu a mudança do tempo; tempo em que o principal reformador do reino – Pombal – pertencia aos quadros do Santo Ofício.

A instituição não foi suprimida, mas reformada na sua estrutura, nas suas bases legais, nos seus procedimentos e nos seus quadros. Esforço de conciliação ideológica em que persistências tradicionais procuravam harmonias com ideias novas que iam sendo absorvidas depois de filtradas

³ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987 p.13.

⁴ LARON, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**. TOPOI; Programa de Pós- Graduação em História Social de UFRJ/ 7 letras, 2004, vol. 5, n.8. p.15.

Segundo Amaral Lapa, em meados do século XVIII, houve uma série de denúncias para o Estado do Grão-Pará. Do total de pessoas que aparecem citadas no livro da visitação, são 353 brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafuzos e 12 mulatos.⁵ Tendo em conta os resultados que alcançou no seu conjunto, a Mesa Inquisitorial, durante os seus seis anos de funcionamento em Belém, promovendo audiências, sindicâncias, exarando sentenças, não chegou a “alcançar quantidades que nos impressionem” uma vez que

[...] resultou em 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bigamos sendo uma mulher, 2 hereges sendo uma mulher e um caso de um senhor denunciado por imputar castigos corporais a seus escravos.⁶

Para os negros escravos, nascidos ou residentes no norte da colônia, as práticas mágicas foram ações pelas quais esses indivíduos readaptaram e ressignificaram o cotidiano como formas de resistência e sobrevivência. “Atendiam a todo tipo de pedido, como feitiçaria amorosa, adivinhações, supertições, cura, desfazer feitiços, bolsas de mandinga, sortilégio”. A feitiçaria colonial lança luz sobre a vida da colônia nos seus três séculos de existência.⁷ Foi uma das formas em que, não somente escravos, mas também colonos e indígenas ajustavam-se ao meio que os circundava: “ajudou-os a prender amantes, matar os rivais, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural, muitas vezes resolvendo seus problemas com o outro mundo”.⁸

CAPÍTULO 1

1.1 A Inquisição

⁵ LAPA, Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978. Para eventuais estudos demográficos da população paraense desse recorte, ler Amaral lapa: O Livro da Visitação, p. 33.

⁶ LAPA, Amaral. **Livro da Visitação**. p. 32.

⁷ SOUZA, Laura de Melo. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.208.

⁸ Idem, p. 208.

No dia 1º de novembro de 1478, o Papa Sisto IV assinou a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, através da qual fundou a Inquisição na Espanha.⁹ Redigida como resposta aos Reis católicos (Fernando e Isabel), essa bula reproduzia os argumentos das leis sobre a disseminação das crenças e dos costumes mosaicos entre os judeus e árabes convertidos ao cristianismo, em Castela e Aragão.

A bula dava autoridade aos reis católicos para nomear, revogar e substituir os inquisidores. Dava-se aos reis o direito de indicar três inquisidores (religiosos ou clérigos com mais de quarenta anos: licenciados, mestres, doutores, bacharel (s) em teologia) para cada cidade ou jurisdição tradicional dos bispos que respondiam às ordens do Papa.¹⁰

Em 1480, na Espanha, foram nomeados inquisidores os dominicanos frei Juan de San Martín e frei Miguel de Morillo para perseguir crimes de heresia. O Santo Ofício privava os homens da liberdade de pensar, de crer, de agir, o que moldava a configuração perfeita da intolerância daqueles que se julgavam donos da verdade absoluta, impostas como justificativas religiosas de zelo pela salvação das almas e da ordem na vida socioeconômica do reino.¹¹

Por toda a península e também se estendendo até o Oriente (China, Índia e Japão), pessoas que tivessem comportamentos suspeitos ou que se manifestassem contra fé católica eram vigiadas, perseguidas e denunciadas. O poder da Inquisição estendia-se a todos os cristãos batizados, velhos ou novos; fossem de classes sociais significativas ou não, a Inquisição não poupava ninguém.

A Inquisição Medieval e a Inquisição da Idade Moderna apoiavam-se em bases comuns: a delação, a denúncia, os “rumores”.¹² Na Espanha, a Inquisição tinha como objetivo extirpar a heresia judaica e eliminar os conversos suspeitos de praticá-la, que eram acusados de contagiar a sociedade espanhola. Nesse fato, jaz a especificidade da Inquisição moderna: seus alvos principais foram os judeus espanhóis convertidos ao catolicismo.¹³

⁹ BETHENCOURT, Francisco. **História da Inquisição**: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 17.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ SIQUEIRA, Sonia. O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder. In: **Revista Brasileira de História das Religiões** – Ano 1, n. 1 – Dossiê Identidades Religiosas e História. p. 87.

¹² NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 18. (Coleção Tudo é História)

¹³ NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. p. 30.

No entanto, Bethencourt ressalta que o papel da Inquisição na estrutura do campo político não era significativo, mas que, ainda assim, o Tribunal interveio naturalmente nos jogos de poder que se desenvolveram ao longo do tempo.¹⁴ Desde o início, o funcionamento da Inquisição espanhola estabeleceu-se com a prática de nomeação, pelo rei, de dois membros laicos do Conselho de Castela para o Conselho da Inquisição:

[...] prática inexistente em Portugal, onde todos os conselheiros eram clérigos nomeados pelo inquisidor-geral. Existia, evidentemente, uma acumulação de cargos entre diversos conselhos da monarquia, no caso espanhol, encontramos regularmente conselheiros da Inquisição no Conselho de Castela ou no Conselho da Itália, sem falar nos cargos de regente da justiça de Navarra ou mesmo do vice-rei da Sicília.¹⁵

Em Portugal, no reinado de D. João III, foi autorizada a Inquisição no reino lusitano através da bula papal *Cum ad nihil magis*, de 23 de maio de 1536, a qual nomeava três bispos de Ceuta, Coimbra e de Lamego como inquisidores-gerais.¹⁶ Em 1540, realizou-se o primeiro auto-de-fé¹⁷ em Lisboa. Pela bula *Meditatio Cordis*, de 16 de julho de 1547, o Tribunal foi devidamente estabelecido.¹⁸ Nos primórdios do estabelecimento da Inquisição portuguesa estava a questão das relações entre Igreja e Estado:

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. **História da Inquisição**. p. 123.

¹⁵ Idem, ibidem.

¹⁶ Idem, p. 24.

¹⁷ Segundo Bethencourt o auto de fé é visto como um sacrifício decidido pelos sábios da universidade para apaziguar a cólera divina: trata-se de uma expressão literária, talvez a mais difundida nos últimos dois séculos, do rito maior das Inquisições hispânicas. O auto da fé fornece hoje, paradoxalmente como no passado, o suporte visual da argumentação vitoriosa. Exigência de uma sociedade sequiosa de representações fortes. Existe um cenário a ser cumprido e deveria dar sequência aos atos que compõem os autos de fé, como: lugares, as posturas, os gestos. Por isso, o auto de fé apresentava momentos fortes, durante a preparação, a encenação, o ato e a recepção. Momentos que faziam parte do auto de fé: **A publicação**, momento específico de apresentação pública dos penitentes ou condenados pela Inquisição; **a encenação**, momento moral e representação teatral da fé; **as procissões**, anunciando publicamente, com uma semana a um mês de antecedência, nas praças e ruas da cidade ou então nas igrejas; **a celebração**, cerimônia feita num vasto conjunto de estrados, escadas e pequenas salas interiores com funções diferenciadas. A entrada da procissão dos condenados no cadafalso é um momento importante da cerimônia, sublinhado pelo cântico *Veni creator spiritus*; **a abjuração**, é o ato de expressão pública e formal de arrependimento do penitente, de recusa das heresias cometidas e de compromisso renovado com a igreja católica; **a execução**, a execução dos relaxados da inquisição faz-se imediatamente após o auto de fé, sob a responsabilidade das autoridades civis, vigiadas pelos agentes inquisitoriais. Essa distribuição de responsabilidades é explicável, pois os inquisidores, enquanto clérigos, não podiam condenar ninguém à morte (uma prática proibida pelo direito canônico). p. 219-54.

¹⁸ NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. p. 34. O sucessor de D. Manuel ao trono, D. João III, influenciado pela Espanha e sob a alegação de que os judeus batizados à força e seus descendentes não eram cristãos verdadeiros, solicitou ao papa autorização para introduzir, em Portugal, um tribunal que funcionasse sob os moldes do tribunal espanhol.

Era, de um lado, o rei a querer uma Inquisição submissa à sua pessoa, com autonomia face a Roma e ao clero lusitano — e poderes suficientes para ignorá-lo e, se fosse o caso, puni-lo. De outro lado, estava o papa a negar, o quanto podia, concessão de tal Inquisição, por saber das dificuldades que esta traria à ação do papado em Portugal.¹⁹

O sucessor de D. Manuel no trono, D. João, influenciado pela Inquisição espanhola e sob a alegação de que os judeus batizados à força e seus descendentes não eram cristãos verdadeiros, “precisava ter sob seu controle direto um instrumento que o autorizasse a colocar em vigor sua política religiosa e cultural, solicitando ao papa autorização para introduzir um Tribunal em Portugal”.²⁰ A aliança estreita entre o Padroado e o Patrono, ou seja, entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, entre a Fé e o Império, era uma das principais preocupações comuns dos monarcas, ministros e missionários portugueses.²¹

As disputas entre o rei e o Papa em torno de quem ficaria responsável por essa ordem se acirraram, pois, bastava uma denúncia para que os bens dos suspeitos fossem apreendidos ou confiscados pelos funcionários. Os bens ficariam para a jurisdição competente.²²

Segundo Anita Novinsky, a Inquisição, tanto em Portugal como na Espanha, está ligada às ambições de poder, afinal:

D. João vence, oferecendo ao Papa uma enorme fortuna em troca da permissão para agir sem interferência de Roma. A bula papal de 23 de maio de 1536 autorizou a Inquisição no reino lusitano. Pela bula *Meditatio Cordis*, de 16 de julho de 1547, o Tribunal foi definitivamente estabelecido.²³

O objetivo principal dos reis para introduzir em seus domínios um Tribunal que ficasse sob suas competências não foi somente religioso, mas também político e social. A Inquisição ibérica superou de longe a crueldade e intensidade da Inquisição medieval — seu objetivo primordial não era resolver um problema, a priori,

¹⁹ CAMPOS, Pedro. **Inquisição, magia e sociedade**, p. 22.

²⁰ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Ano I, N.1-4, 157 (392): 497-571. Rio de Janeiro: jul./set. 1996, p. 502.

²¹ BOXER, Charles R. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Edições 70, 1978, p. 98.

²² NOVINSKY. op. cit. p. 34.

²³ Idem, *ibidem*.

religioso, mas social.²⁴ Segundo Anita Novinsky, não restam dúvidas de que desde o início a inquisição respondeu a imperativos políticos.²⁵

Para não serem expulsos ou perseguidos em Portugal, judeus, árabes, mouros, foram obrigados ao batismo sob a doutrina da fé católica, mas este batismo não erradicou da alma desses indivíduos suas tradições e práticas religiosas, fazendo com que milhares de pessoas passassem então a praticar a sua religião em segredo, o que logo ocasionou inúmeras perseguições e denúncias. Somente no Tribunal, tinham seus bens confiscados pela Inquisição.²⁶

Para os denunciados que tiveram seus processos após o primeiro interrogatório, eram-lhes permitidas outras chances de se arrependem, caso reconhecessem e confessassem que somente a Santa Fé da Madre Igreja poderia salvar suas almas; se essa confissão não acontecesse, o Tribunal elegia a sentença e, dirigindo-se o réu ou a ré para os agentes da jurisdição competente (civis), sob misericórdia divina, poderiam ter suas almas salvas, mesmo que para isso fosse preciso morrer na fogueira.²⁷

Na Itália, ao contrário dos casos espanhol e português (em que o Tribunal tinha adquirido uma configuração coletiva e hierarquizada), o Tribunal era liderado por membros de um conselho que:

Perseguiam e julgam cristãos novos e estes, quando se apresentavam, no geral eram composto de três, cinco ou sete membros e uma estrutura intermediária de tribunais de distrito polarizada por dois ou três inquisidores.²⁸

A estrutura da inquisição romana assentava-se no inquisidor local, o qual era sediado no convento da respectiva ordem (dominicana ou franciscana).²⁹ O inquisidor italiano atuava normalmente sozinho na instrução dos processos e

²⁴ NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. p. 34.

²⁵ Grande parte dos cristãos novos do século XVII trabalhava como comerciante ou mercador, respondendo por grande parte das finanças de Portugal. Todavia, para a Coroa e o Tribunal, o confisco dos bens aos cristãos novos, logo após serem denunciados, lucros e acúmulo de riquezas para ambos.

²⁶ NOVINSKY, op. cit. p. 50.

²⁷ Sob a responsabilidade das autoridades civis e vigiado pelos agentes inquisitoriais, o réu ia para seu auto de fé. Essa distribuição de responsabilidade, segundo Bethencourt, pode ser explicada, pois os inquisidores, enquanto clérigos, não podiam condenar ninguém à morte (uma prática proibida pelo direito canônico). Daí o artifício de “relaxar” o excomungado à justiça secular, que reconhecia a validade do processo inquisitorial, aceitando suas conclusões e ordenando imediatamente a execução da pena capital.

²⁸ NOVINSKY, op. cit. p. 50-1.

²⁹ BETHENCOURT, Francisco. **História da Inquisição**. p. 29.

contava apenas com a presença do representante do bispo para a legitimação da sentença.³⁰

Neste contexto, as práticas mágicas eram julgadas como um problema religioso de heresia.³¹ Na antiguidade, não existia uma heresia, mas sim heresias.³² Essa multiplicidade de heresias deveu-se à necessidade de a Igreja Cristã definir-se, isto é, “deixar claro seus limites e regras religiosas em relação às outras religiões e, em particular, ao paganismo, politeísta e ao monoteísta radical judaíta”.³³

O Deus dos cristãos é, ao mesmo tempo, uno e trino; devido a isso, foi importante para o cristianismo determinar com precisão, por exemplo, as relações que as três pessoas da trindade mantêm entre si e que constituem uma unidade.³⁴

Émile Durkheim considera que uma igreja não é simplesmente uma instituição sacerdotal, “mas uma comunidade moral constituída por todos os crentes de uma mesma fé, os quais partilham as mesmas representações sagradas e profanas”.³⁵ “Mesmo o cristão mais moderado teria que considerar sua religião como absolutamente verdadeira”, sendo todas as outras falsas; e os pagãos, vistos como precursores involuntários, inimigos incorrigíveis ou almas miseráveis não iluminadas.³⁶ No futuro, seriam hereges não somente aqueles que rejeitassem a doutrina de tal Concílio, mas aqueles que não reconhecessem ou não dessem a impressão de reconhecer tal doutrina fundadora da tradição em sua totalidade.³⁷

1.1.1 Os Regimentos

A rede inquisitorial estabeleceu-se e foi moldada pelas formas de comunicação, cuja estrutura nos revela as características e os níveis de

³⁰ Idem, *ibidem*.

³¹ Heresia: palavra de origem grega, definida como escolha, opção. Quando alguém ou grupo tem um pensamento diferente de um sistema religioso universal (católico), este é considerado um herege.

³² ZERNER, Monique: **Inventar a heresia?** Discursos, polêmicas e poderes antes da Inquisição. Organização: Monique Zerner. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p.15.

³³ Idem, *ibidem*.

³⁴ Idem.

³⁵ Cf. Émile Durkheim, *Les forms élémentes de La vie religieuse*. 6. ed. Paris, PUF, 1979, p. 379-80, apud BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 241.

³⁶ BOXER, Charles. **A Igreja e a expansão Ibérica**. p, 55.

³⁷ WEISS, Jean Pierre. O Método Polêmico de Agostinho no Contra *Faustum*. In: ZERNER, op. cit. p.16.

responsabilidade para que a organização e o cumprimento do dever vigorassem entre os membros e funcionários da instituição. O funcionamento dessa rede impunha a formulação de regulamentos e instruções internos, para que, não só a orientação, mas também o fluxo de comunicação funcionasse em todo o aparelho.

Essas regras já estavam nos manuais medievais, mas novas características iriam entrar com o sistema do Antigo Regime da Idade Moderna. A primeira instrução foi elaborada na Espanha, em 1484, ano em que as instruções definiram os ritos de fundação dos tribunais de distrito.³⁸ A segunda, elaborada em Valladolid, em 1488, na presença dos inquisidores e consultores do tribunal de Castela e Aragão; os aspectos sublinhados foram: uniformização do processo penal, envio dos processos instruídos pelos tribunais de distrito, reforço do segredo em todos os níveis (controle do acesso dos presos aos arquivos reservados); concretização das penas de prisão perpétua nas casas dos condenados.³⁹

A terceira instrução – elaborada em Ávila, em 1498, pelo então inquisidor-geral, Tomás de Torquemasa – ocupou-se da ética profissional dos oficiais da inquisição; da forma de decidir as detenções e de proceder com os mortos; da comutação das penas; do castigo dos testemunhos falsos e da proibição de empregar parentes e criados.

Já às instruções de 1500, sob o governo do Diego de Deza (novo inquisidor-geral), acrescentam-se: formulários de abjuração e purgação canônica; deveres e obrigações específicas aos oficiais da inquisição; a jurisdição sobre os familiares e o confisco de bens.⁴⁰ As últimas instruções do Santo Ofício são de 1561, elaboradas sob a administração do inquisidor-geral Fernando de Valdés, produziram a uniformização do processo penal em todos os distritos.

No caso português existia uma centralização administrativa desde o início. Observaram como funcionava o tribunal vizinho e se beneficiaram da experiência espanhola, que ocorrera cerca de cinquenta anos antes. Mas a prática teria que funcionar diferentemente da teoria, pois as realidades dos dois países eram distintas. As primeiras instruções datam de 1541, sob o governo do inquisidor-geral, o cardeal D. Henrique, quando foram criados novos tribunais em Coimbra, Lamego,

³⁸ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 41.

³⁹ Idem, p.42.

⁴⁰ Idem, p.42-3.

Porto e Tomar. Nelas, ficaram estabelecidos: comissão para os inquisidores; criação dos oficiais para inquisidores; formulários de abjuração e de juramento.⁴¹

O próprio rei escreveu cartas de apoio à criação de novos tribunais, dirigidas às autoridades civis e eclesiásticas, numa clara intervenção do suporte institucional.⁴² Pela bula *Meditatio Cordis*, de 16 de julho de 1547, o segredo⁴³ foi introduzido novamente, pois havia sido excluído pela bula de *Cum ad nihil magis*, assinada pelo papa em 23 de maio de 1536, permanecendo durante quase dois séculos depois, até o Regimento de 1640, e extinto do Regimento somente em 1774, quando o então Marquês de Pombal reelaborou o Regimento de 1640.

O Regimento de 1552 apresenta uma sistematização mais complexa que as anteriores, constando a publicação dos éditos; a maneira de agir com os penitentes e acusados; as formas de conciliação; a detenção; as instruções dos processos; a preparação do auto de fé e as decisões reservadas ao inquisidor-geral.⁴⁴

O Regimento, segundo o cardeal D. Henrique, continha um preâmbulo muito interessante, sendo as instruções do Regimento controladas e influenciadas pelo rei, com colaboração de cardeais, bispos, inquisidores e deputados. Em 1570, sob a administração de D. Henrique, o Regimento apresentou várias novidades, como: definição da estrutura do Regimento; seu papel no rito de investidura do inquisidor-geral; o controle do processo de auto de fé; as visitas de livrarias e organização de catálogos de livros proibidos, etc.⁴⁵

O Regimento é um monumento jurídico em que são incluídas várias regras e deveres de conduta para os funcionários. No Regimento de 1640, elaborado por uma comissão de membros do tribunal, registram-se três aspectos significativos: a atenção dedicada à organização administrativa; a sistematização dos ritos (investidura, auto de fé, abjuração e visitas) e a etiqueta interna (mais o reforço do segredo).⁴⁶

No entanto, com uma nova situação política e administrativa, somente em 1774 surgiria um novo Regimento que acentuaria novas formas de pensar e de agir

⁴¹ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 44

⁴² Idem, ibidem.

⁴³ O segredo era uma forma pela qual os nomes das testemunhas ou do denunciante não eram revelados ao réu ou à ré, cabendo ao preso adivinhar quem poderia ter denunciado, procurando em seguida anular os testemunhos sob acusação de inimizade, acusação que, por sua vez, devia ser provada mediante a apresentação de uma nova lista de testemunhas a interrogar.

⁴⁴ BETHENCOURT, op. cit. p. 45.

⁴⁵ Idem, p. 46.

⁴⁶ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 47

na política portuguesa. Sob o comando de Marquês de Pombal, o Regimento de 1774 foi reformulado; e algumas mudanças, apresentadas, como:

O segredo seria suprimido; é proibido à condenação da pena capital com um só testemunho; é criticada e condenada a tortura; é suprimida a inabilitação dos condenados e seus descendentes; a pureza de sangue deixa de ser exigida e a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos fora abolida por Pombal desde 1773.⁴⁷

O Regimento inseriu-se no confuso quadro jurídico do tempo, e, aos poucos, foi-se sobrepondo cá e lá, em outras jurisdições civis e eclesiásticas, no direito geral do tempo. Modificando algumas vezes as ordenações, instituiu novos crimes de heresia. As ordenações Manuelinas, então em vigor, no livro quinto, título segundo, fala sobre heresia e apóstatas; no dezenove, fala sobre os bígamos; no vinte e três, sobre feiticeiros e no quatorze, sobre os que arrenegam e blasfemam contra Deus.⁴⁸

A Inquisição passava a ter Regimento próprio, outorgada pelo Rei. Esse fato já era significativo: a existência de uma legislação à parte, que poderia parecer anacrônica numa época de hipertrofia da justiça Régia.⁴⁹ Nesse quadro, em que se conjugam problemas políticos, religiosos, sociais, culturais e econômicos, a feitiçaria não figuraria como um delito menor.

1.2 A Política pombalina na colônia e seu universo multifacetado

Certamente a América portuguesa era uma parte importante do vasto Império Português. Atraiu a atenção do rei D. Manuel I, que tinha grandes expectativas em relação ao crescimento econômico, a fim de alavancar as finanças portuguesas e difundir a fé católica. “Atraídos pelo desconhecido, pelo imaginário, o gosto pelo maravilhoso e pelo mistério”⁵⁰, esses sentimentos circulavam no cotidiano Europeu através dos relatos e pensamentos de navegadores, cronistas e viajantes. Numa época em que ‘ouvir valia mais do que ver’, os olhos enxergavam primeiro o

⁴⁷ Idem, p. 48.

⁴⁸ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Ano I, N.1-4, 157 (392): 497-571. p, 511.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso**: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização no Brasil. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 24.

que se ouvira dizer, tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas de terras longínquas, de homens desconhecidos.⁵¹

Grande parte da América portuguesa, ao leste, foi explorada por colonos portugueses nas três primeiras décadas do início do século XVI e, após os trinta primeiros anos, com as invasões francesas, houve a escassez do Pau-Brasil. Parte dos colonos portugueses percebeu a necessidade de povoar as outras regiões da colônia que faziam parte do Tratado de Tordesilhas.⁵² O Brasil colônia foi uma sociedade escravista não somente pela força de trabalho ser predominantemente escrava, mas principalmente devido às distinções jurídicas entre escravos e livres, aos princípios hierárquicos baseados na escravidão e na raça, às atitudes senhoriais dos proprietários e à deferência dos socialmente inferiores.⁵³

Stuart Schwartz, em *Segredos Internos* (1988), apresenta um panorama de fontes como: testamentos, censos, registros paroquiais, documentação sobre engenhos, registros notórios e correspondências administrativas e particulares – uma primorosa análise sobre a história da sociedade da grande lavoura na Bahia. O autor procurou dar ênfase à formação e à interação dos grupos e categorias mais importantes no contexto de um regime colonial produtor de um gênero para o mercado internacional. Todavia, um estudo sobre a lavoura no Brasil está ligado diretamente ao trabalho escravo, a priori, indígena e, a posteriori, negra; estes últimos, predominantemente durante três séculos, foram as mãos, as pernas e a força-motor dos senhores de engenho.

Aspectos da vida cotidiana, condições físicas, família, demografia, cultura e resistência são situações sobre as quais Schwartz se debruçou, buscando compreender, através de minuciosa pesquisa, a relação entre a produção de engenho e a estrutura global da sociedade. Para o autor, embora a escravidão esteja no cerne de seu estudo, ela é encarada como o resultado de certas características econômicas e culturais que sofreram, elas próprias, influências das

⁵¹ FEBVRE, Lucien, 1950 *apud* SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 34.

⁵² Sobre a incorporação da costa leste-oeste pelos portugueses, ver: REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira**: a fronteira colonial com a Guiana Francesa. 2. ed. v. 1. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993. p.20-3.

⁵³ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial; tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 209.

relações dinâmicas entre escravos e senhores, e entre a sociedade escravocrata e a sociedade como um todo.⁵⁴

Assim, Schwartz estabeleceu, no trabalho intitulado *Segredos internos* (1988), que corresponde ao período entre 1550 e 1835, os aspectos econômicos e sociais de produção (ligados ao comércio açucareiro e ao ouro); as relações entre os detentores dos meios de produção e os trabalhadores (e a relação entre estes); e os processos produtivos, procurando nessas relações o “segredo íntimo” da sociedade e da organização política, mas não abandonando empiricamente as infinitas variações possíveis que podiam resultar de tais relações.⁵⁵ Desse modo, a obra de Stuart contribuiu imensamente para a compreensão da dinâmica do processo escravista e suas variações entre os detentores do modo de produção, desde aquele que o executa a aqueles que o fazem funcionar e existir.

A certeza do declínio do comércio açucareiro na colônia fez com que o ouro e o diamante, presentes no sudeste brasileiro, despertassem sentimentos de cobiça e esperança na Coroa Portuguesa, que via a exploração dessas matérias-primas como um meio de fomentar as finanças e liquidar com as dívidas excessivas da metrópole.⁵⁶

Do outro lado do Atlântico, no mesmo momento em que a Colônia passava da economia açucareira para o ouro, a metrópole, sob o reinado de D. José I, experimentava grandes mudanças e transformações, não só no aspecto econômico, mas também no social e político. A economia portuguesa fora prejudicada pelas dívidas contraídas pela Coroa e isso influenciou diretamente a população. O terremoto que ocorreu em Lisboa, em 1755, agente natural que, no dizer do “discurso político”, causou uma verdadeira revolução, destruiu e subverteu as pessoas e as coisas, revelou e acelerou um processo já em curso,⁵⁷ fazendo com que o quadro social e econômico se deteriorasse. Somando-se a isso, a Inquisição portuguesa ostentava ganhar forças para se consolidar. Esses fatores iriam fazer com que D. José I tomasse precauções imediatas na tentativa de restaurar a economia do reino português.

⁵⁴ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos**. p. 10.

⁵⁵ Stuart Shwartz afirma que seguiu os passos de Marx ao analisar o “segredo íntimo” e as possíveis variações entre as relações sociais e econômicas.

⁵⁶ BOXER, Charles. **O Império Marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p.98.

⁵⁷ FALCON, Francisco José Calasãs. **A Época pombalina: política, econômica e monarquia ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982, p. 384.

Diante disso, em 1750, o Rei D. José I, com o intuito de resistir à crise do Estado e da atividade exportadora, criou novas medidas político-administrativas que pudessem restaurar a economia portuguesa; dentre elas estava a nomeação de Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal, para o cargo de Secretário de Estado da Guerra e dos Negócios Estrangeiros.⁵⁸ Utilizando-se da experiência adquirida enquanto esteve em Viena e na Grã-Bretanha, o ministro enviou para o Império colonial ultramarino Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Portugal dependia agora do complexo sistema entre metrópole e colônia, o sistema colonial. Dele dependiam cada vez mais a estabilidade e a sobrevivência econômica da metrópole. Dos rendimentos, dos contratos reais, das arrecadações diretas do fisco, das minas, das alfândegas – de quase tudo dependia o Portugal setecentista.⁵⁹ O “pacto colonial” mercantilista era a garantia, a esperança e o vigor para a metrópole.

Na região norte da colônia, no Estado do Grão-Pará e Maranhão,⁶⁰ como nas outras partes do Estado do Brasil, o espaço também fora ocupado e explorado por colonos europeus. Esses indivíduos também colaboravam com lucros e melhorias econômicas para suas respectivas metrópoles.

Nesse vasto e complexo território qualificado como Estado do Grão-Pará e Maranhão, em meados do século XVIII, mais especificamente no ano de 1755, o quadro demográfico da sociedade era composta por brancos, negros e índios. A economia local era baseada na agricultura de subsistência (tabaco, algodão, cacau, café, arroz, entre outros); pouco se exportava se comparada ao mercado do açúcar do nordeste e do ouro do sudeste, porém, essa economia de subsistência foi sendo otimizada pelas medidas alcançadas por autoridades locais em correspondência com a metrópole.

A mentalidade escravista dos colonos não se chocava com as perspectivas da Coroa, nem mesmo com a dos jesuítas, no que se refere à questão do trabalho no Brasil. Porém, segundo John Monteiro, ao insistirem no cativo manifestamente ilegal dos índios, provocou, no campo político, a oposição ferrenha dos padres inácianos⁶¹ aos colonos, iniciando sucessivos desentendimentos entre colonos e

⁵⁸ FALCON, Francisco José Calasãs. **A Época pombalina**. p. 374

⁵⁹ Idem, p. 448-9.

⁶⁰ SANTOS, Francisco Jorge dos. **História geral da Amazônia**. Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2007.

⁶¹ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 141.

jesuítas, que, na Vila de São Paulo (região estudada por John Monteiro), culminou na expulsão destes e na região norte da colônia eclodiu a Revolta de Beckman, em 1684.

A proibição do trabalho escravo indígena nas fazendas, prevista desde 1680, gerou a escassez de pessoas para o trabalho compulsório na região norte⁶², mesmo assim, através dos descimentos e aldeamentos os indígenas continuaram servindo como mão de obra durante o período dos setecentos. Após a nomeação do Marquês de Pombal como Ministro do rei D. José I, em 1755, no governo de Mendonça Furtado, seu meio irmão, foi colocada em ação uma das medidas criadas pelo Marquês: “a criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, com o objetivo de alavancar a produção para região norte do Brasil, através da substituição da mão de obra escrava indígena pela negra.”⁶³

Outros fatores também fazem parte dessa dinâmica que contribuiu para entrada do negro africano como mão de obra escrava. Rafael Chamboleyron, em seu trabalho sobre o tráfico negreiro no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ressalta três importantes possibilidades para a introdução de negros, naquele momento, nos portos do norte, utilizando-se, para tanto, de dados já pesquisados por outros historiadores. Em primeiro lugar, o impacto das epidemias de varíola sobre os trabalhadores indígenas ensejou uma ‘corrida’ aos africanos, principalmente na década de 1690.⁶⁴ Em segundo lugar, a delicada situação financeira da Fazenda real, que viu no comércio de africanos uma importante alternativa para viabilizar a reprodução do domínio militar português na região.⁶⁵ Em terceiro lugar, a experiência da Companhia de Comércio do Maranhão, de 1682, instituída para enviar escravos africanos ao Estado, em face de uma lei geral de liberdade indígena publicada em 1680, e cujo fim esteve determinado pela chamada “revolta de

⁶² GOMES, Flavio dos Santos. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. In: PRIORE Mary Del & GOMES, Flávio dos Santos (Orgs). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 141-3.

⁶³ DIAS, Manuel Nunes. **Fomento e Mercantilismo**: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). Universidade Federal do Pará, 1970, p. 459.

⁶⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Nегreiro do Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII e início do XVIII). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.26, n.52, p. 81, dez. 2006.

⁶⁵ Ibidem.

Beckman”, em 1684-1685. Dois eixos caracterizaram os diversos empreendimentos para o envio de africanos ao Estado do Maranhão e Pará.⁶⁶

Tabela I
Escravos desembarcados no Século XVIII em Belém.

<i>Período</i>	<i>Número de escravos</i>
1757-1760	2.217
1761-1770	5.547
1772=1780	5.476
1781-1790	4.721
1791-1800	718
1757-1800	13.958

Fonte: TOPLIN, Robert B. (Eds.), *Slavery race Relations in Latin America*. Greerwood Press, 1973.⁶⁷

Muitos africanos foram transportados para além-mar em navios negreiros ou tumbeiros e, “sendo arrancados de suas terras, desembarcaram em péssimas condições de transporte em alguns portos da colônia, e, dessa forma, foram introduzidos a um novo cotidiano”.⁶⁸ Os cronistas, que naquele período percorriam os principais rios do norte da colônia, atribuíam à escassez de mão-de-obra a penúria nos engenhos, lavouras, fazendas e roças. Nas cidades, porém, a presença do negro já podia ser percebida, uma vez que em 1682 fundou-se, em Belém, a Irmandade do Rosário e, em 1693, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, tradicional devoção dos negros.⁶⁹

Negros africanos, crioulos, mulatos, pretos e mamelucos misturaram-se em uma sociedade para a qual o poder tinha fase, cor, religião e origens distintas da realidade do contingente trabalhador. Significativa parte dessa sociedade era formada por escravos que trabalhavam em fazendas ou em engenhos de açúcar, prestando todos os tipos de serviços para o seu senhor. Cativeros ou senzalas eram

⁶⁶ CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico Equatorial: Tráfico Negreiro do Estado do Maranhão e Grão-Pará (século XVII e início do XVIII)*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n. 52, p. 81

⁶⁷ SILVA, Marley Antônia Silva da. *A Extinção da Companhia do Comércio e o Tráfico de Africanos para o Estado do Grão-Pará e Rio Negro(1777-1815)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Pará. Belém, 2012, p. 88.

⁶⁸ NUNES, Manuel Pereira. A Introdução do Negro na Amazônia. *Boletim Geográfico- IBGE*. v.7, n.77, p. 510, 1949.

⁶⁹ GOMES, Flavio dos Santos. *Em outras margens*. p. 142.

espaços que pertenciam aos engenhos: moradias de escravos comprados. Os escravos (índios, negros, mulatos, africanos ou não), para suportar o dia a dia dos engenhos, sobretudo os trabalhos compulsórios e desumanos, utilizavam-se, junto aos seus afazeres domésticos e na lavoura, dos batuques, das práticas mágicas, da feitiçaria, das canções e das danças; permanecendo “em volta do fogo”.⁷⁰

Robert Slenes, em *Na Senzala Uma Flor* (2011), além de buscar compreender e demonstrar que existiram famílias, esperanças e recordações dentro de um contexto no mundo dos escravos, faz uma análise muito interessante sobre a representação da permanência do fogo para essas famílias escravas dentro das senzalas. O autor procura entender através de pesquisas a simbologia e o significado de se manterem as brasas sempre vivas, fosse de dia ou à noite, quer fizesse frio ou calor. Slenes examina as possíveis implicações da posse do fogo para sustentação da família e da comunidade escrava, pois poucos autores (até o momento de sua pesquisa) entendiam as razões simbólicas dessa prática.⁷¹

Teriam os escravos motivos materiais para compor a manutenção do fogo dentro da senzala? Algumas possibilidades podem ser alcançadas através da análise de Robert Slenes. O autor considera que manter as brasas sempre vivas facilitaria todos os dias o problema de fazer fogo sem fósforos. Por outro lado, manter o fogo aceso, no interior do barraco, solucionaria o problema de controle da temperatura, visto que, na região estudada por Slenes, região cafeeira, o fogo no inverno ajudaria a aquecer, e no calor, regularia a temperatura.

Em todo caso, ainda de acordo com Slenes, o senhor de engenho não entendia as razões pelas quais seus escravos mantinham o fogo aceso. Relatos de viajantes confirmam essa afirmativa, merecendo destaque por apresentarem informações que sugerem hipóteses importantes, como:

O senhor não permite que com um calor desta pobre gente acenda o fogo fora de casa? O fazendeiro, seu anfitrião responde: permitir? Tentei um sem-número de vezes vencer-lhes a resistência, mas o preto senti-se infeliz e fica doente se lhe tira o fogo.⁷²

⁷⁰ SLENES, Robert W. **Na Senzala Uma Flor**: Esperanças e recordações na formação da Família escrava, Brasil-sudeste, século XIX. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011, p. 240.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Idem.

Em outro momento, demonstrado por Slenes, um cientista alemão ouviu o mesmo comentário do anfitrião dessa mesma fazenda e deixou escapar: “que horror! [...] e além de tudo, sem janelas!” A fumaça se acumulava dentro do barraco, e, não obstante, para os escravos a fumaça também teria seus usos, afastando insetos e conservando por mais tempo grãos e outros alimentos estocados.⁷³

Segundo a interpretação do autor, analisando tal comentário pela fala do senhor e do visitante, o comportamento do escravo soava como cretino e desprovido de sentido. Mas, analisando a praticidade do cotidiano dos pretos, percebe-se que havia um sentido amplo na prática de se manter o fogo vivo.

Para Slenes, o enigma do fogo tem dimensões muito maiores do que imaginamos. Havia séculos que essa prática estava difundida na África Central. Segundo Robert Slenes, no relato de 1687 sobre “os três reinos do Congo, Matamba e Angola” (isto é, sobre os povos *bakongo*, da região do baixo rio Zaire, e os povos *mbundu*, da região de Luanda e seu interior), o padre capuchinho Giovanni fala sobre as habitações:

No meio delas [casinhas baixas, ‘tenebrosas’, sem janelas e cobertas de colmo] acende-se um grande lume, em redor do qual, depois de ter saciado a fome, todos se deitam com os pés para o fogo e as cabeças para parede, estando tudo envolvido no fumo; assim dormem profundamente.⁷⁴

Ainda nesta mesma ótica, de acordo com o antropólogo Luiz Figueira,

[...] as habitações dos [...] *ovimbundo* são geralmente acanhadas, pequenas, [...] feitas de pau a pique [...]. Cobrem-nas a colmo [...]. Baixas e a maioria nem janela tem, não entra ar nem luz”. A esse relato, reconhece-se como típica casa africana, de “Senegal [...] à África Central,

e acrescenta-se que “dentro das cubatas o fogo é permanente”.⁷⁵ Mais uma vez temos o relato de um “viajante” atraindo-nos a atenção.

Figueira assinala e reforça, a partir dos relatos de viajantes, as consequências dessas práticas: “devido ao fogo, o teto se cobre de fuligem, as paredes se enegrecem, tismam-se e o interior da cubata torna-se de aspecto

⁷³ SLENES, Robert W. **Na Senzala Uma Flor**. p.240.

⁷⁴ Idem, p. 241.

⁷⁵ Ibidem.

repelente, sujo e imundo”.⁷⁶ As palavras do “viajante” revelam uma projeção de lar, casa ou habitação que via a moradia dos africanos como lugares sujos e medonhos.

Não somente pessoas que passaram pela África, mas também aqueles que vieram e estiveram no Brasil durante os quatros últimos séculos, narraram, relataram, pintaram histórias e imagens sobre a família, a vida e os costumes de povos africanos, utilizando para isso suas próprias perspectivas culturais e sociais pré-estabelecidas. Não nos empenharemos em discutir se esses olhares foram preconceituosos ou não. Apontamos até agora algumas situações materiais no que diz respeito ao costume desses cativos em manter a brasa acesa, e iremos nos debruçar na interpretação dos significados simbólicos dessa prática de africanos e afrodescendentes. Essas situações foram apontadas por Robert Slenes.

Ainda de acordo com autor, a utilização do fogo pode tanto aquecer como secar o ambiente interno do barraco quando úmido em dias de chuva. A utilização da fumaça ajuda “a neutralizar o cheiro do corpo nas circunstancias pouco asseadas, além de matar os insetos.”⁷⁷ Estudos antropológicos nos ajudam a entender os sentidos do fogo para alguns povos da América Central. “Entre os povos *Ovimbundu*, o fogo sempre acesso nas suas habitações era símbolo da continuidade da autoridade do *soba* (chefe religioso)”, sendo comum quando o chefe falecia o fogo doméstico também morrer, para depois renascer com a seleção de um novo chefe.⁷⁸

Outro fator importante na simbologia dos *Ovimbundo* é que “por cada *soba* que vai ao poder se renova o fogo”.⁷⁹ Pede-se ao novo chefe uma nova chama, “pela sua mão, um enorme fogo deve se acender para povoação capital e a esse lume vão buscar brasas, a centelha, os respectivos chefes das *libatas* [povoados], dos *elumbos* [conjunto de casas dos chefes].”⁸⁰ A força desse fogo era considerada um agouro: se a chama permanecesse acesa e com bom braseiro, isso seria um sinal de bom governo para o *soba* e felicidade ao povo, caso isso não acontecesse, faria feitiços e acendia-se um novo lume, outra fogueira.⁸¹

⁷⁶ FIGUEIRA, Luiz. África Bantú: raças e tribos de Angola apud SLENES, Robert. **Na Senzala uma Flor**. p. 241.

⁷⁷ SLENES, Robert. **Na Senzala Uma Flor**. p.243

⁷⁸ Idem, ibidem.

⁷⁹ Idem, ibidem.

⁸⁰ Idem, ibidem.

⁸¹ Idem, p. 244.

Podemos nos ater a inúmeros povos africanos para tentar entender os significados e simbologias observadas sobre o cotidiano desses indivíduos. Mas nosso interesse é interpretar as diferentes formas que distintos grupos ou pessoas davam para o mesmo fato. Endossamos o conceito sobre “Descrição Densa”, que Clifford Geertz define como a interpretação dos diferentes significados e símbolos, e sobre a qual determinada sociedade estabelece regras, estruturas, códigos.⁸² Para os cativos no Brasil, essas situações permaneciam num universo simbólico e de resistência face ao sistema escravocrata vigente, numa tentativa de revigorar suas forças para mais um dia.

Robert Slenes preocupou-se com a família escrava no Brasil, dando ênfase às diferentes perspectivas do modelo de família do branco em relação à família do escravo negro. Aproveitando-se da epígrafe: “Nos cubículos dos negros, jamais vi uma flor: é que lá não existem nem esperanças e nem recordações”, o autor aproxima-se do universo dos escravos para analisar os costumes, esperanças, recordações, a vida sexual e as formas de viver de uma família escrava.

Dialogar com a historiografia brasileira é analisar as contribuições de historiadores e pesquisadores que outrora elucidaram estudos e diferentes abordagens. A contribuição de Robert Slenes para os estudos sobre as formas, os comportamentos e o dia a dia nas senzalas de escravos no Brasil soma-se com o brilhantismo dos diferentes significados, no que se refere ao costume entre o mundo do senhor escravocrata e o mundo do cativo. Ao mesmo tempo, une e separa as duas esferas e as diferentes formas de questionar as fontes, que, embora fossem as mesmas da historiografia clássica, não se permitiu cair nas armadilhas da inviabilidade.

1.3. A feitiçaria na cultura africana

A feitiçaria na cultura africana é demasiadamente distinta da cultura cristã ocidental europeia. Na África, era o ancestral do povoado (*egungum*) que cuidava da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que punham em risco o equilíbrio coletivo. No entanto, não podemos considerar que todos os países africanos lidavam da mesma forma com a religiosidade, visto que, de acordo

⁸² GUEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1998, p. 33.

com a região ou o lugar, a tribo ou o clã, diante das realidades e necessidades, faziam pedidos para os ancestrais ou cultuavam suas próprias divindades para que suas manifestações fossem atendidas.

No caso da Alta Guiné, existiam algumas formas de se encontrarem respostas para diferentes problemas, principalmente para os malefícios. Não existia morte ou má colheita, doença ou infortúnio por acaso: isso fazia parte de um contexto cultural, político e religioso que predominava nas aldeias e tribos. Nessa região, o *Jambocosse*, o *caciz*, o *bexirim*, o *marabu* e *herbolários*, estavam associados à ideia de bem feitos da comunidade, pois apaziguavam as tensões, resolviam conflitos, cuidavam dos doentes, encontravam os motivos para as mortes e excluía os sujeitos que causavam desequilíbrios na comunidade.⁸³

No reino dos *Jalofos* havia vários tipos de agentes que manipulavam o sobrenatural e, sob o mundo material, faziam e desfaziam malefícios e benefícios. Os *Bexirins*, agentes que tinham a função de pregar o islamismo, exerciam papel político, portanto, o *Bexirim* era um rei muito respeitado e ouvido. Os *evorários* faziam das ervas suas ferramentas de cura, curando leprosos e outras enfermidades. Os *Jacobousos* agiam como “médicos”, visitando os doentes, mas não tomavam pulso aos enfermos, somente dizia-lhes que a feiticeira ou o feiticeiro lhes causara alguma coisa. Na cultura dos *Jalofos* não há morte sem culpados, e muitos *Jalofos* diziam que os feiticeiros comiam pessoas.⁸⁴ Esses agentes eram adivinhos curadores que faziam oferendas aos espíritos; faziam amuletos para proteger contra feitiços; faziam chover em pedido da comunidade e puniam criminosos.

Ainda em solo africano, nas terras dos povos *iorubás*, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que assolavam e afligiam a todos, tanto aos homens como aos deuses. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo da terra, pelas próprias divindades e pelos animais, histórias que falassem de aventuras, sofrimentos, lutas vencidas e perdidas, das dificuldades encontradas pela saúde e pela morte.⁸⁵ Os *iorubás* e também os *daomeanos* apresentavam uma religião dupla, rural e urbana,

⁸³ SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de Mandinga no espaço Atlântico**: século XVIII. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras, Universidade de São Paulo, 2008, p. 129.

⁸⁴ Idem, p. 130.

⁸⁵ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 17.

tendo como ideia fundamental para o sistema religioso a concepção de que todo homem descende de uma divindade, podendo esta divindade ser o deus da tempestade, de um rio, da terra, do céu ou de uma força.⁸⁶

Todo esse saber foi dado, na antiguidade, a um adivinho de nome *Orunmilá* (também chamado *Ifá*), que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de *Ifá*, chamados de *babalaôs* ou pais do sagrado. Os iorubás acreditavam que homens e mulheres descendiam de orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no caso do cristianismo. Cada um herda as características, as marcas, as propensões e os desejos do orixá de que provém.⁸⁷

Segundo Roger Bastide, tanto os “deuses do iorubá e os voduns daomeanos dirigem departamentos da natureza, com sacerdotes especiais e confrarias de iniciados que os servem, em benefício de toda a comunidade”; ao mesmo tempo, cada família cultua um deus que a dirige. A transmissão do sacerdócio dá-se pela linhagem masculina.⁸⁸

Na Guiné portuguesa,

[...] o termo *Jambacosse* ou *Jabacosse* era utilizado no século XVI por grupos como os *jalofo*s, *mandingas* e *cassangas*, correspondentes a adivinhadores e mágicos em geral, invocadores de espíritos dos antepassados, curadores e construtores de amuletos.

Corresponde ao quimbanda angolano, embora genericamente os feiticeiros de Angola fossem chamados de *ganga* ou *nganga*.⁸⁹ Nessa região, o culto aos antepassados é predominante e, nas cerimônias, as figuras femininas são possuídas pelos espíritos dos mortos de sua família.

Na África centro-ocidental, havia três tipos de sacerdotes: o *kitomi*, o *nganga* e o *ndoki*, cada um tinha uma função diferente no universo coletivo do Congo. O primeiro atuava na esfera pública, visando ao bem coletivo: fazia chover e afastava pragas da colheita, mediando sempre entre a natureza e a sociedade. O segundo

⁸⁶ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 3. ed. São Paulo: Editora Pioneira, 1989, p. 86.

⁸⁷ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. p. 17-24. Para os *iorubás* tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de *Olodumare* ou *Olorum*, também chamado em Cuba, o ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da conciliação humana.

⁸⁸ BASTIDE, op. cit. p. 87.

⁸⁹ CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 90.

realizava serviços religiosos na esfera privada. O individualismo desse atendimento ameaçava a vida coletiva, onde, numa sociedade fechada, tensões poderiam se transformar em motivos para se fazerem feitiços. O terceiro era diferente do primeiro e do segundo. Ele era temido por saber manipular espíritos para provocar o mal do outro e porque também recebia por seus serviços religiosos.⁹⁰

Algumas vezes o indivíduo não sabia que era feiticeiro. A prática da feitiçaria era hereditária, inclusive crianças poderiam ser consideradas feiticeiras, bastava, após o nascimento, acontecer algo como a morte da mãe, a perda da colheita ou o adoecimento do irmão para que tal recém-nascido fosse tido como feiticeiro. Africanos resolviam seus problemas a partir do mundo mágico religioso. “Alguns foram *provavelmente*⁹¹ iniciados como sacerdotes, solucionadores de problemas ainda em sua terra.”⁹² Portanto, ao chegarem a Portugal e depois no Brasil, trouxeram seus saberes.⁹³ Os feitiços eram vistos e utilizados para grandes resoluções, desfazendo malefícios e fazendo benéficos para seus usuários.

Manoel Moreno Fraginals observou que, no âmbito da escravidão, “os africanos muito jovens não teriam sido portadores de conhecimentos culturais bem elaborados”, mas Robert Slenes contrapõe esse argumento dizendo que “eles já teriam assimilado as orientações básicas”⁹⁴ tradicionais fato constatado por vários autores que estudaram a África central. Além disso, ressalta Slenes, não se pode ter como um fato adquirido que, mesmo sendo retirados de sua cultura de origem na adolescência, os jovens africanos sofreram um processo de “desaculturação” rápido e incorporaram os moldes europeus.⁹⁵ Diante disso, podemos perceber que, ao chegarem aos cativeiros, as possibilidades de orientações dos escravos antigos para com os mais novos foram perpassadas e também ressignificadas.

No caso dos crioulos (afrodescendentes), podemos perceber vestígios de apropriação religiosa. O diabo ficava associado à cultura dos negros (uma ideia imposta pelos brancos), pois, no que tange à religiosamente, tudo o que poderia ter uma representação negativa recaía sobre esses indivíduos (frequentemente pretos).

⁹⁰ SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de Mandinga no espaço Atlântico**. p. 134.

⁹¹ Grifo meu.

⁹² SANTOS, op. cit. p. 134.

⁹³ MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. São Paulo, **Revista História**, n. 155, p. 97-124, 2006, apud SANTOS, Vanicleia, p. 134.

⁹⁴ SLENES, Robert, apud Laron, Didier. Inquisição, pacto com diabo e magia africana em Lisboa no século XVII, p.16.

⁹⁵ Idem, *Ibdem*.

Isso não surpreendia os inquisidores quando estes ouviam alguma confissão sobre o pacto ou qualquer outro vestígio que ligasse o acusado à prática de feitiçaria e heresia. No entanto, “frequentemente acontecia que o diabo do negro fosse branco e com aparência de mulher”. Essas diferenças cromáticas e de gênero, segundo Didier Laron, não podem deixar de ser consideradas como detalhes com significados simbólicos.⁹⁶

Na cultura dos povos da região de Congo-Angola, o branco é o símbolo da morte: os homens são pretos, e os espíritos são brancos.⁹⁷ Apoiando-se em MacGaffey, Robert Slenes sublinha que, nessa região da África, o tráfico de escravos era considerado pelos africanos como uma viagem para morte e que a terra dos brancos era identificada como terra dos mortos.⁹⁸ Muitos desses africanos, ao afirmarem esses relatos a respeito do tráfico de escravos, instigam-nos a analisar quais seriam os rumores que circulavam entre seus mundos. Certamente esses rumores causavam angústias, sofrimento e dor, principalmente àqueles que já haviam perdido pessoas conhecidas e ente queridos para o tráfico.

A introspecção da perspectiva do branco sobre o conceito de feitiçaria teria significados diferentes para um negro não cativo, residente em Portugal e no Brasil. Ao considerar o crioulo nascido nos cativeiros luso-brasileiros, tem-se a compreensão da dinâmica imposta pelos agentes letrados da cristandade no universo ocidental: nas senzalas, as tradições dos mais velhos foram perpassadas e ressignificadas para os mais jovens. No entanto, isso não quer dizer que esses crioulos estivessem aniquilados de suas culturas de origem, mas que haviam criado estratégias para agirem de acordo com seus antigos costumes, e, caso fossem flagrados atuando com suas práticas religiosas, teriam aptidão para se saírem bem, criando argumentos que justificassem a fé católica como novos cristãos.

De certo modo, a escravidão separou indivíduos de suas famílias: esposas de seus maridos; filhos e mães; os membros de uma mesma linhagem, religião ou de um mesmo clã; mas também uniu o que na África fora separado. Bastide considera que entre os negros da África Ocidental e os bantos, esses últimos foram os que mais se articularam com a religiosidade colonial. Os bantos não podiam deixar de achar solução para o desaparecimento de um culto quase que

⁹⁶ SLENES, Robert, apud Laron, Didier. p. 16.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem.

unicamente concentrado na adoração dos mortos. Para tentar solucionar essa situação criaram estratégias:

A primeira solução estava em que podiam se prender à ideia de que a alma depois da morte retorna ao país dos antepassados, ou para reencarnar nos seres livres, ou para aumentar o grupo de ancestrais dedicados. A segunda solução era reinterpretar as religiões do Brasil, a religião indígena, a religião católica, e mesmo a religião de outras etnias africanas em termos dos cultos dos mortos.⁹⁹

Parece-nos que as duas soluções foram plausíveis se levarmos em consideração que, em grande parte da colônia brasileira, os “pajés faziam falar os mortos com seus maracás e as índias entravam imediatamente em transe, o que explica a aceitação quase que imediata da pajelança ou do catimbó pelos bantos”.

100

José Pedro Paiva – em *Bruxaria e Supertição Num País sem caça às Bruxas*, de 1997, entre alguns processos inquisitoriais de Lisboa (como também de Évora e Coimbra)– chegou a uma constatação significativa: particularmente nos processos de negros e negras, a confissão de pacto demoníaco era em maior quantidade do que nos processos dos brancos. Muitas vezes o inquisidor se valia das torturas, pois o menor fio ou o vestígio de pacto com o demônio era o que fazia valer o interrogatório, estabelecendo sobre o réu ou ré o direito de confessar e de se arrepender.

As confissões de crioulos residentes e escravos em Portugal soavam como “ingênuas”, o que minimizava suas penitências e julgamentos após a confissão do pacto. Muitos deles, antes de chegarem até o momento do interrogatório, eram instruídos a saber lidar com os inquisidores e a responder as perguntas somente quando necessário. Provavelmente brancos e crioulos conheciam ou tinham ouvido falar da *organização cultural* da inquisição, de como pensavam e agiam.

Notadamente, percebemos que, para um negro, seus rituais seriam oferecidos em culto aos seus ancestrais e não em culto e oferecimento ao demônio denominado pelo inquisidor. O demônio é projeção e criação da cultura do homem branco letrado, representado pela linguagem do inquisidor. Como afirma Laura de Melo e Souza, no trabalho intitulado *Inferno Atlântico*:

⁹⁹ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. p. 87.

¹⁰⁰ Idem, p. 88.

O próprio saber demonológico europeu, cuja produção viria a crescer nos tempos modernos, 'deve ser compreendido nos quadros do que Certeau nomeou de heterologia, e em conexão com textos quinhentistas que fundaram um olhar antropológico, textos que revelam uma observação assombrada pelo seu outro, o imaginário, e que se constituíram no objeto de uma 'cultura' assombrada pela sua exterioridade selvagem'.¹⁰¹

Assim, a concepção do outro, via código religioso e simbólico, caminha em vias mais conhecidas e percorridas. A religião do mundo clássico torna-se o referencial privilegiado no encontro das "religiões", não só africanas como também ameríndias.¹⁰² A cristianização tinha construído a noção de "paganismo" a partir da oposição entre verdade e falsidade; a mesma teologia é projetada nas leis da religião nativa, que existe, mas é falsa, fruto da manipulação diabólica:

É de fato o demônio o rei da mentira, que falsifica e corrompe as puras imagens da fé para conquistar as almas dos índios. Este domínio do demônio se manifesta de forma bem precisa: através de xamãs, os *pajés* ou *caraibas*, que as fontes chamam, obviamente, feiticeiros e, menos obviamente, de "santos", "santidades", ou finalmente "profetas". Na falta de outros sinais de idolatria, são esses extraordinários personagens, dos quais as fontes não ignoram nem minimizam o poder, os intermediários entre Diabo e as almas dos selvagens.¹⁰³

A diabolização era parte integrante do corpo doutrinário e do imaginário cristão, pelo menos desde a Idade Média, e foi transportada no decorrer dos séculos para cultura ocidental ibérica moderna. No olhar do inquisidor (embebido de figuras e crenças religiosas cristãs), era preciso detectar o menor vestígio possível de pacto com o demônio para que a denúncia fosse ouvida pelos visitantes inquisitoriais e fosse encaminhada para Portugal, onde seria analisada pelos funcionários como portadoras de feitiçaria ou heresia e, se fosse o caso, transformar-se-ia em processo.

Retomando a discussão sobre crioulos e negros, daremos um exemplo do processo sobre negros que confessaram seus pactos demoníacos com menos resistências se comparadas às confissões de pessoas brancas e crioulas que foram

¹⁰¹ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 24.

¹⁰² POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p.49.

¹⁰³ Ibidem.

denúncias, como é caso de Catarina Maria,¹⁰⁴ natural de Angola. O processo de Catarina possibilita-nos levantar questões sobre a crença que os africanos mantiveram em suas práticas religiosas e sobre o que aprenderam com o conhecimento tradicional. Escrava de um beneficiário violento e de uma mulher muito ansiosa, Catarina não hesitou em pôr em prática tudo o que havia aprendido em sua terra natal e nos cativeiros.

No século XVIII, as reclamações contra a violência de senhores, feitas pelos escravos, só cresciam. Por outro lado, a vingança intentada contra o senhor ensejou a instauração de processos de feitiçaria na Inquisição de Lisboa, onde, na maioria dos casos, o pacto com o demônio era confessado. Quando denunciada, Catarina Maria tinha 17 anos e já havia sido vendida quatro vezes. A primeira, no Rio de Janeiro, quando chegou da África (com doze anos).¹⁰⁵ Seu dono mandou batizá-la, e quando voltou para Lisboa, a escrava foi vendida novamente, ficando pouco tempo por lá. Novamente vendida, agora para um comerciante de Santarém, permaneceu durante três anos e, por ter sido batizada, aprendeu a doutrina cristã, começou a se confessar e ir à missa.¹⁰⁶

Quase sempre Catarina dormia na hora da missa; o padre, argumentando a falta de respeito, recusava-lhe a comunhão. No entanto, constatou-se nos interrogatórios que a escrava recitava com perfeição todas as orações, conhecia os mandamentos da igreja e explicava os mistérios da Santíssima Trindade — conhecimentos estes que muitos velhos cristãos e novos cristãos não dominavam.¹⁰⁷

Catarina Maria foi denunciada pelo seu beneficiário por considerar que sua mulher e sua filha vinham padecendo com enfermidades, dores de dente; sentiam debilidades e apatias inexplicáveis que apareciam e desapareciam com o bem ou o mal querer da escrava, e que, por último, a escrava tentou envenenar toda a casa. Mesmo sem Catarina confessar de primeira mão, a escrava foi julgada e processada por pacto com o demônio e de manter relações sexuais contínuas com ele, confirmadas no interrogatório exame.

¹⁰⁴ IANTT. Inq. Lisboa, Processo-denúncia, n.14.105, 1fl. (1796). Este processo foi analisado e estudado por Pedro Paiva em *Bruxaria e superstição Num País sem caças às Bruxas* e Didier Laron em *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*.

¹⁰⁵ LARON, Didier. . **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**. Rio de Janeiro: TOPOI; Programa de Pós- Graduação em História Social de UFRJ/ 7 letras, 2004, vol. 5, n.8. p.15.

¹⁰⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*.

O que nos chama atenção nesse caso é que durante “o exame Catarina expressou sua ligação com sua terra natal. Confessou ter relações sexuais com o diabo na ‘figura de pretinho’, ou, às vezes, na cor parda, desde que saiu de Angola”¹⁰⁸; que suas primeiras palavras para malefícios, “*carinca casundeque casisca*”, foram ensinadas por seu pai Catumbeque e que essas mesmas palavras também aprendeu em Lisboa, ensinadas por uma negra chamada Ana.

Segundo Didier Laron, graças ao diabo, Catarina era levada até Angola, onde se encontrava com outras pessoas; atravessava o mar até sua terra natal, de onde o tráfico negreiro havia lhe separado dos seus.¹⁰⁹ Sobre essas confissões, temos que levar em consideração que Catarina era uma escrava negra, jovem, que já havia passado pelo Brasil e por Portugal, e que provavelmente suas noções de culto aos deuses, naquela altura de sua vida, não mais permaneciam sem influências externas. No entanto, não há como negar que sua prática de invocar o “pretinho” (e de como usar as palavras) foi conhecimento tradicional adquirido.

O que nos parece é que, para um negro, a confissão de ter feito pacto com o diabo significava admitir que estivera em contato com seus ancestrais ou relatar que fez culto a seus deuses. Ora, quem denominou os ancestrais, ou deuses africanos, de demônios foram os agentes da cultura cristã, enquanto que para o negro era o mesmo que colocar em prática suas tradições ou apropriações; talvez por isso a confissão tenha aparecido com mais fluidez. Para o inquisidor, no entanto, essa confissão fazia parte de um comportamento religioso de idólatras ou de paganismo, e não seria mais permitido para um cristão novo ou novo cristão permanecer em seus antigos costumes.

Na época colonial, o culto dos negros foi completamente confundido com a feitiçaria, e, como esta era proibida em Portugal, as ordens e os regimentos portugueses foram aplicados no Brasil. Esses indivíduos reuniam-se para dançar, para bailar, para musicar e principalmente para efetuar suas possessões, as quais, no olhar cristão, eram consideradas demoníacas, como se pode perceber no trecho abaixo:

¹⁰⁸ LARON, Didier. . **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**. Rio de Janeiro: TOPOI; Programa de Pós- Graduação em História Social de UFRJ/ 7 letras, 2004, vol. 5, n.8. p.15.

¹⁰⁹ Idem.

Que os pretos da Costa da Mina fazem às escondidas, ou em casa, ou roças com uma preta mestra, com altar de ídolos adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que aquelas unções de pão da fortuna, faze querer mulheres a homens e homens a mulheres [...]¹¹⁰

Sobre esse efeito demonstrado na citação (no que se refere aos símbolos, ritos e oferendas), é provável que a interpretação cristã não entendesse o significado das reuniões africanas. Didier Laron – em *Inquisição, pacto com o demônio* – traça uma explicação de alguns símbolos e significados presentes nos cultos africanos. Começaremos pelo bode, animal que tinha diferentes atributos para os africanos.

Haja vista sua atividade Genésia na cultura Ocidental cristã, o bode foi assimilado ao diabo, à bruxaria e à luxúria. Diferentemente da cultura cristã, para os africanos o bode ganhou reconhecimento positivo, de força tutelar. Numa lenda relacionada com um dos símbolos africanos, a divindade *Ifa* apresenta esse animal como fonte de vida devido à luz que difunde tanto de dia como de noite.¹¹¹ O seu olho direito representa o sol; o esquerdo, a lua; e as estrelas são as suas crianças. Além disso, entre os 16 signos da divinação *Ifa*, o bode nunca é marcado por um tabu alimentar: para os iorubás e para os fons Benin, o bode é animal simbólico, cozido no óleo de palma e oferecido ao orixá (conhecido como Exu para aqueles, e como Legba para estes).¹¹²

Na cultura católica, Exu e Legba foram associados ao diabo pelos missionários em razão de suas formas fálicas e por serem, às vezes, representados com chifres no Daomé. Mas Didier vê mais uma possibilidade de assimilação: era-lhe rendido culto nas encruzilhadas. No imaginário católico, simbolizava tudo o que era maldade, perversão e abjeção.¹¹³

Ora, como a cultura cristã esperaria interpretar a cultura africana em níveis iguais se impunha superioridade às demais? Como significar ou ressignificar culturas alheias sem desqualificar o outro? A cultura ocidental cristã estabeleceu que a sua igreja fosse única e universal, com um único Deus a ser seguido. Tentaremos

¹¹⁰ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. p. 194.

¹¹¹ LARON, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio...** p. 34.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Idem*, p.35.

inverter o quadro da situação religiosa e traçaremos um link que pode nos levar a uma reflexão real, mas não menos perigosa.

Para um não cristão, desde o século V, a morte de Jesus Cristo na cruz foi considerada uma morte vergonhosa; para um cristão católico, a morte de Jesus Cristo na cruz simbolizava – e simboliza – a salvação dos pecados, o reconhecimento do amor de Cristo, falta de reconhecimento judeu e a escolha de Jesus perante a vida. Para um não cristão do mundo oriental, ameríndio ou africano, a morte na cruz provavelmente não teve o mesmo significado que para os outros povos aqui elencados, ou seja, para um não cristão, ver uma pessoa chegando ao final da vida, padecendo em um símbolo de madeira, não requer um significado de amor, mas sim, de selvageria, dor e destruição.

Para um cristão católico, não comer carne vermelha ou não beber bebida alcoólica em dia santo significa respeitar e reconhecer que a carne representa o corpo de Cristo, e a bebida representa o respeito ao sangue de Cristo que foi derramado. Para um não cristão essas duas situações não teriam o mesmo valor simbólico: caso houvesse necessidade, comeria e beberia mesmo em dia santo,.

Não é nossa pretensão colocar em xeque o valor da cultura cristã, muito menos julgar quaisquer dos povos que nesta pesquisa forem citados, mas vale refletir quais foram e quais poderiam ser as possibilidades de entendermos a cultura do outro sem nos deixar embriagar com a projeção de mundo que temos e com as nossas visões; dando oportunidades a culturas distintas de expressarem suas diversidades, sem que para isso se imponham ideias e valores pré-concebidos. Tarefa difícil, visto que não estamos isentos de uma imparcialidade completa.

Sempre levamos a diante o nosso olhar imbuído de crenças, valores, costumes, deveres e vontades. Mas isso tem criado, há algum tempo, ideias equivocadas e tem definido inverdades sobre crenças e costumes alheios. Povos de origens diversas nasceram de uma África que não retrata uma África mãe, única e homogênea, mas sim, uma África repleta de contextos e raízes distintos, que ora se encontraram, ora se desencontraram, criando um diálogo interessante, pertinente e instigador.

Os protagonistas negros, crioulos e mulatos, dependendo do lugar e da época, são denominados de forma diferenciada. Estão presentes nas fontes, embora muitas vezes de forma implícita ou até mesmo invisíveis, mas estão lá. No entanto,

nem sempre as perguntas foram feitas (ou se quis que fossem feitas) de forma inteligível, do lado oposto, do lado avesso ou, se possível, por ambos os lados. Demonstrar que a feitiçaria – assim como as fugas, os quilombos, a arte da capoeira e as revoltas – foi uma forma de resistência política-social desses escravos, que ao mesmo tempo, despertou sentimentos de medo na sociedade do mundo colonial, fazendo de nós historiadores, pesquisadores e estudiosos enveredarmos para os processos inquisitoriais como fontes riquíssimas para pesquisa.

Boa parte dos negros recém-chegados da África mostrou que suas práticas mágicas, feitas para diversos fins, dependiam do lugar de origem de cada um. Foram consideradas formas de sobrevivência, pois, na experiência como cativos (processo de escravidão, diferentemente de escravismo africano), não incorporaram facilmente a dinâmica escravista colonial. Certamente não é um dos objetivos da pesquisa analisar se houve diferença entre a feitiçaria crioula e a feitiçaria negra, mas fica aqui a deixa para os demais pesquisadores.

Os escravos de componentes étnicos, de tribos e de clãs passaram a compor uma sociedade de classes, sem serem, de fato, considerados uma classe que se enquadrasse na política e na sociedade colonial como detentores ou participantes de direitos e poderes. Os cativos eram considerados “coisas”, seres destituídos de vontade própria, incapazes de atitudes políticas e, por isso, deixavam de fazer parte da história. Só apareciam em análise de números sobre o tráfico negreiro, ou como capital investido nas análises econômicas.¹¹⁴

O novo contexto historiográfico pelas práticas cotidianas das relações entre senhores e escravos avançou rapidamente para os temas da cultura, das práticas religiosas, das cerimônias e das festas negras. Os estudos sobre as irmandades negras, suas formas de organização e suas festas corroboraram com a compreensão do espaço mágico religioso desses povos e com a representação desses personagens. Pesquisadores se debruçaram sobre os significados dessas instituições, onde escravos e libertos podiam ter postos de direção, agir segundo seus interesses,¹¹⁵ defender tradições africanas ou o catolicismo negro e unir o que a escravidão separou.

¹¹⁴ LARA, Silva Hounald; PACHECO, Gustavo (Org.). **Memórias do Jonggo**: as histórias de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007, p. 63.

¹¹⁵ Ibidem.

CAPÍTULO 2. O sistema colonial e suas culturas

2.1 As diferentes visões na historiografia sobre a figura do negro.

De fato, a historiografia brasileira do final do século XIX até o início do XX representava a vida escrava sob o sistema imperialista escravocrata e suas relações entre senhores e escravos. Muitos autores preocuparam-se em escrever sobre o tráfico de escravos, a mão de obra escrava, a vida nos engenhos, a promiscuidade sexual nos bastidores, a deflagração da religiosidade africana e de seus costumes.

Esses autores pertenciam a um tempo em que a sociedade se utilizava dessa mão de obra para alavancar a economia colonial e imperial. Boa parte de suas famílias possuía um escravo negro em suas casas e fazendas e reproduzia um discurso racista, inferiorizando a figura do negro na escala de prioridades política, social, econômica e cultural.

Nina Rodrigues foi um estudioso fruto dessa época em que pesquisadores americanos enfatizavam a diferença entre as raças. Como médico, o autor compartilhava teorias que consideravam os negros, do ponto de vista físico, intelectual, mental, social e religioso, raças inferiores aos brancos. Em contrapartida, sua obra *Africanos no Brasil* (1933), publicada pelo seu discípulo e sucessor Oscar Freire, traz referências de sua simpatia pelos negros, mas discute também suas teorias racistas.

O autor afirma que o problema social da raça negra foi mal entendido em nosso país e que este constitui um dos fatores da inferioridade enquanto povo.¹¹⁶ Todavia, Nina Rodrigues deixou grande contribuição para seus leitores. Preocupou-se em entender os equívocos de pesquisadores em apontar as procedências dos povos africanos (sudaneses e bantos) que foram transportados além-mar para o Brasil; dentro de suas possibilidades, elencou os tipos de línguas e de práticas religiosas do Alcorão desses africanos, em nosso território, tecendo considerações favoráveis. Ao analisar esses costumes, comenta a situação de negros maometanos e as revoltas e insurreições de escravos na Bahia que, segundo ele, foram influenciadas por *haussás* e por *nagôs*.

¹¹⁶ Essa afirmação de Nina Rodrigues foi considerada racista, por isso, alvo de críticas e até mesmo descrédito atual por parte dos movimentos negros.

Esses e outros apontamentos feitos por Rodrigues serviram para críticas e análises posteriores a seus estudos. Acreditamos que sua contribuição favoreceu historiadores, sociólogos, antropólogos a tecerem suas críticas e se debruçarem, com novos olhares, sobre velhos problemas que a historiografia ainda não alcançava.

No entanto, essas representações da vida escrava foram tomando novos rumos, como no clássico de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933). Sendo fruto do mesmo contexto que Nina Rodrigues, Freyre conseguiu alcançar aspectos do cotidiano do mundo entre senhores e escravos. Com grande simpatia à figura do escravo negro colonial, o autor recebeu críticas por ter uma visão paternalista e otimista da relação entre senhor e escravo. No esforço para superar preconceitos ainda reinantes acerca da inferioridade racial dos negros, e procurando celebrar a mestiçagem e a influência africana na formação cultural brasileira, a interpretação feita por Gilberto Freyre, no início da década de 1930, foi preponderante para a elaboração de uma perspectiva centrada na benignidade do sistema escravocrata brasileiro.

A miscigenação racial analisada por Freyre proporciona elementos que favorecem o surgimento do mito de certa harmonia das raças, marcada por uma convivência de tolerância e amenidade, assim como por sincretismos de crenças. Segundo essa visão, a plasticidade portuguesa - já vivenciada na metrópole, num contexto de hibridismo cultural - teria sido decisiva por formatar uma “índole bondosa e equânime” do povo brasileiro, gerando uma sociedade de tipo paternalista, configurada como que por uma vasta rede de parentesco, cujo aspecto se tornara preponderante na promoção desse “cativeiro brando”, de relações harmoniosas.¹¹⁷

O autor afirma também que, dentre os povos europeus que transitaram pela colônia, os portugueses foram os que mais se ajustaram a essa realidade. Freyre vai buscar entender esse caráter dinâmico dos portugueses na Europa dos séculos anteriores, no passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. “A influencia africana fervendo sobre a europeia e dando um acre requieme

¹¹⁷ PROENÇA, Wander de Lara. Escravidão no Brasil: debates historiográficos contemporâneos, p.1-10. Artigo sobre Escravidão e Historiografia. Esse artigo pode ser encontrado nos Anais eletrônicos da **XXIV Semana de História: pensando o Brasil no centenário de Caio Prado Júnior**. Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/home/eventos/semanadehistoria/wander.pd>>

à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por grande população brancarana quando não ainda predominando em regiões de gente escura...” intercambiando com as instituições e nas forma rígidas moral da cristandade, “nas formas de cultura e durezas germânicas; corrompendo com a disciplina canônica; ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando sem governar; governando antes a África.”¹¹⁸

O autor diz que em vão se procuraria um tipo físico unificado em Portugal, pois, nesse lugar, havia pessoas diversas e opostas, “figuras com ar escandinavo e negroides” vivendo no que lhe pareceu uma “união profunda”. “A raça não tem aqui papel decisivo.” Já a sociedade moçárabe convivia entre os nazarenos, cristãos, maometanos e sarracenos.

Compreende-se o ponto a que Freyre quer chegar: enfatizar que essa mistura dos portugueses acompanhou seus objetivos com o processo de navegação e expansão territorial, desembocando rumo à África e à América, proporcionando o convívio com nativos, colonos e escravos africanos. Com muitos antagonismos culturais e através de interesses econômicos; com encontros e desencontros, flexibilidades, indecisões, equilíbrios ou desarmonias é que bem se compreende o caráter que tomou a colonização do Brasil.

Segundo Gilberto Freyre, em certo sentido, a contribuição do contingente africano é de maior importância quando se refere à população branca e à indígena, principalmente no litoral agrário. Essa perspectiva de Freyre levantou questões a seu favor, e também contrárias. Seria possível compararmos a contribuição indígena com a africana? Bom, levaríamos um bom tempo para discutirmos esse caso, mas não é de nosso interesse. Já o professor Afrânio Peixoto, que escreveu sobre a superioridade do negro sobre o indígena, concordando com Freyre, recebeu severas críticas num comentário da *Revista do Instituto Geográfico Brasileiro*.¹¹⁹

Ainda de acordo com Freyre, além da superioridade técnica e artística, somam-se as condições biológicas e psíquicas como elementos de predisposição para a vida nos trópicos. Na África, convivia-se com regiões quentes; tinha-se gosto pelo sol. De energia sempre nova e fresca quando em contato com a floresta, o negro, tipo extrovertido, homem facilmente adaptável, alegre, era, portanto, maleável

¹¹⁸ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal. 51ª ed. rev.- São Paulo: Global, 2006, p. 66.

¹¹⁹ Idem, p. 368-9.

à colonização. Já os indígenas, na visão de Freyre, além de serem povos com costumes de variações territoriais e nômades, eram introvertidos, duros, hirtos, portanto de difícil adaptação.

O autor vai mais além nas comparações entre negros e índios, ressaltando que a alimentação e a dieta dos negros favoreciam a adaptação, a alegria, as danças, os ritmos e a festa. Em contrapartida, o comportamento e os costumes indígenas os tornavam calados, tristonhos e sonsos, existindo muita rigidez nos rituais ameríndios. Esses contrastes de disposição psíquica, biológica e de adaptação podem explicar, em parte, ter sido o negro na América portuguesa o maior e o mais plástico colaborador do branco na obra da colonização agrária.¹²⁰

No caso dos africanos que, no Brasil, desembarcaram em portos locais, entre os séculos XVI e XIX, negros de procedências maometanas, de cultura superior (que sabiam ler e escrever), superavam as diferenças não só com os indígenas, mas também com a maioria de colonos brancos: portugueses e filhos de portugueses quase sem instruções, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte, gente que, quando necessário, utilizava-se da escrita de padre-mestre (troncha, letra de menino tentando aprender) para enviar suas cartas.¹²¹

Mesmo Gilberto Freyre demonstrando toda a sua simpatia e contribuição para com os africanos no Brasil, sua obra não deixa de validar (através de uma escrita inteligível e admirável) um discurso merecedor de críticas e análises. Todavia, sabemos que Freyre é fruto de um contexto no qual famílias brasileiras adquiriam escravos e ex-escravos para o trabalho doméstico na lavoura e nas fábricas.

Uma questão que muito nos inquieta: o autor afirma que africanos estariam mais predispostos para o trabalho escravo (haja vista o clima da África e a agricultura terem semelhança com nosso território). Afirma também que se adaptaram mais do que os indígenas, sendo essa adaptação um dos motivos para que sua etnia contribuísse com nossa sociedade bem mais do que os outros povos. Ora, se Gilberto Freyre tivesse tomado iniciativa semelhante à de Stanley J. Stein, de utilizar para sua obra as entrevistas de ex-escravos como fonte de pesquisa, perguntando a eles, por exemplo, se gostariam de voltar a ser escravos; se consideravam a si próprios um povo predisposto à escravidão; ou, se achavam

¹²⁰ FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. p.372.

¹²¹ Idem, p. 382.

viável para a sobrevivência o novo sistema pós-abolição ou o sistema escravista, certamente as respostas dos entrevistados fariam com que a narrativa e a argumentação em *Casa Grande e Senzala* fossem bem diferentes, mas não menos relevante.

Mesmo com as contribuições da Antropologia, da História, da Linguística e da Sociologia para a historiografia dos povos africanos e afrodescendentes, não só no Brasil, mas também na América Latina, testes de inteligência eram utilizados por americanos, servindo, assim, para ridicularizar a figura do negro, uma vez que o método que media qualidades de raça deixava o negro pouco acima do macaco.¹²²

Qual seria o perigo destes testes? Eram contraditórios, pois quando alguém exprimia qualquer bobagem em palavras não havia tantos danos catastróficos, mas se as exprimia em fórmulas surgia o perigo de a roupagem matemática dissimular a bobagem.¹²³ Essas discussões ao longo do tempo têm se verificado em suas contradições e mudanças de comportamento no que tange a figura dos negros.

A historiografia brasileira vem, há algumas décadas, trabalhando com a história da escravidão negra no Brasil, principalmente no Brasil Colônia. Trabalhos como os de Artur Ramos, *As culturas negras no novo mundo*, publicado em 1937 e de Edson Carneiro, em *Os cultos de Origem africana no Brasil*, publicado em 1959, procuram problematizar a presença negra no Brasil desde os tempos da escravidão.

Recentemente, historiadores da Universidade Federal do Pará e também historiadores de outras instituições passaram a aumentar o grupo de pesquisadores que estavam preocupados em resgatar a história da presença negra na Amazônia. Destacam-se os trabalhos de Vicente Salles, *O negro no Pará*, publicado em 1971; Jacob Gorender, em *Escravidão colonial*, de 1978; Ciro Flamarion Cardoso, *Agricultura, escravidão e capitalismo*, publicado em 1979; e obras de Sidney Chalhoub, como a intitulada Trabalho, lar e botequim: o Rio de Janeiro da *Belle Époque* (1986).

O trabalho de Emilia Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, publicado 1998, e a obra de Silvia Lara, *Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*, de 1998, incluem-se também entre as abordagens historiográficas pós-regime militar no Brasil. Há ainda o estudo feito por Anaiza Vergolino, em *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*,

¹²² FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. p. 380.

¹²³ *Ibidem*.

publicada em 1990; a obra de Aldrin Moura, *A cidade dos encantados: pajelanças, feiticeiros e religiões afro-brasileiras no Amazonas (1870-1950)*, do ano de 2008; Rafael Chambouleyron, autor de *Suspiros por um escravo de Angola*, obra publicada em 2004; e o recente trabalho de José Maria Bezerra Neto, *Escravidão negra no Para: século XVII-XIX*, de 2001.

A já citada Silvia Lara, no trabalho intitulado *Fragments Setecentista: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, de 2007, analisa o incômodo de autoridades coloniais e metropolitanas diante da “multidão de pretos e mulatos”.

Alguns renomados historiadores da Universidade Federal de São Paulo e da Universidade Estadual de Campinas têm contribuído para a formação histórica brasileira, como por exemplo, os trabalhos de Sidney Chalhoub. Em *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, de 2011, esse autor analisa os processos criminais e de obtenção de alforria em que os negros estavam envolvidos.

No caso do Amazonas, temos os trabalhos de Patrícia Sampaio, dossiê em “*Ensaio de História da África e da Cultura afro-brasileira*” e o *Fim do Silêncio: Presença Negra no Amazonas* (org.) de 2011. Neles a autora reúne artigos sobre aspectos da cultura afro-brasileira e a contribuição desses indivíduos na Amazônia.

Nossa recente historiografia orienta sua discordância com relação ao modelo patriarcal a partir de dois eixos, nem sempre excludentes. O primeiro eixo tem como base pesquisas sobre a estrutura populacional, familiar e domiciliar no passado brasileiro. Alguns autores têm apontado, com razão, a “existência de numerosos tipos de família ou domicílio, em nada parecidos com a família patriarcal e escravocrata descrita pelos clássicos”.¹²⁴

E o segundo eixo a que nos referimos consiste numa aproximação, mais ou menos explícita, entre a crítica da família patriarcal e o questionamento da sujeição da mulher ao poder masculino.¹²⁵

A historiadora Silva Hunold Lara faz um balanço sobre a historiografia africana e de afrodescendentes no Brasil nos últimos 70 anos, e ressalta quatro momentos importantes. O primeiro momento, passando pelo já citado Gilberto Freyre, é marcado pela contribuição da obra *Casa Grande e Senzala* (1933): estudo

¹²⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.151.

¹²⁵ Ibidem.

que foca o engenho e suas relações entre senhores e escravos. “O objetivo foi estudar a formação da sociedade brasileira a partir da família, apontando as interações e diferenças sociais do negro naquela sociedade”. Freyre constrói uma visão positiva da vida nos engenhos.

A historiadora destaca a obra de Stanley J. Stein, *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900* (1957), primeira publicação, e que fez grande sucesso não só no Brasil, como também nos Estados Unidos, tendo outras publicações nos anos seguintes: 1970, 1975, 1976, 1985 e em 2005. Em português suas publicações foram feitas em 1961 e 1990.¹²⁶

Stein defendeu essa obra primeiramente como tese, em 1951, na Universidade de Harvard, e, enveredando sua pesquisa para o Brasil (na época do mundo pós-guerra, os estímulos e investimentos nos estudos sobre América Latina e o Brasil), através da formação interdisciplinar, dialoga com a antropologia. Procurou estudar o município do vale do Paraíba, entendendo as questões centrais da história do desenvolvimento econômico brasileiro, mas também queria compreender como o estabelecimento da lavoura cafeeira havia alterado o modo de vida das pessoas daquela região.

Através de fontes pouco exploradas por pesquisadores brasileiros, Stein bebeu da fonte de antropólogos que estavam engajados na construção de uma antropologia não racista. Sua pesquisa buscava entender as especificidades da experiência dos negros nas Américas, o modo como a cultura africana havia se mantido intacta no Novo Mundo ou como havia se misturado à cultura de origem europeia.

Interessado em diversas manifestações da cultura negra, ele havia dedicado atenção especial aos temas religiosos, às danças, aos cantos e a outras “manifestações sincréticas” onde os “africanismos” poderiam ser identificados. Para isso, utilizou-se de depoimentos de ex-escravos (conversando com pessoas que sobreviveram a escravidão), fez diversas entrevistas com antigos moradores e gravou o *Jongo*, relatos de viajantes, dos inventários, dos manuais de fazendeiros, de artigos de jornais e de documentos oficiais.¹²⁷

Páginas de *Vassouras* permitem que possamos detectar gestos e ouvir pormenores dos momentos de reunião no começo de mais um dia de trabalho,

¹²⁶ LARA, Silva Hounald; PACHECO, Gustavo (Org.). **Memórias do Jongo**. p. 54-55.

¹²⁷ Idem, p. 64.

quando todos se encontravam para rezar ou comer; conhecer os pormenores sobre os costumes de vestir, escolher parceiros para casar, e também perceber críticas aos comportamentos e atitudes de senhores donos de fazendas, reclamações contra castigos sofridos e comentários maldosos sobre o dia a dia.

Após esse momento, entre 1960 e 1970, a temática da escravidão foi retomada de forma mais incisiva, passando a ocorrer contestação das visões sobre o chamado “cativeiro brando”. A crítica dos autores revisionistas recaiu, sobremaneira, sobre as postulações feitas por Gilberto Freyre. De acordo com essa crítica, o sociólogo pernambucano generalizou sua análise em termos de espaço e de tempo, ou seja, tomou como referência o que ocorrera apenas no nordeste canavieiro e no escravo doméstico, e estendeu sua interpretação para as múltiplas realidades existentes no território brasileiro.¹²⁸

Nesse momento, sociólogos da década de 60 e 70 fundaram a sociologia crítica no Brasil. Liderada por Florestan Fernandes, na companhia de Emília Viotti, entre outros, esses estudiosos fizeram críticas ao modelo escravista patriarcal, colonial e imperial. “Defendiam que a escravidão aniquilava o homem escravo, não oportunizando, este escravo, a perspectivas de vida, família, sonhos, liberdade e poder de adaptações, considerando a escravidão como Anomalia Social (marginalização do indivíduo)”. Florestan Fernandes, em *O Negro na integração da sociedade (1964)*, tenta reconstruir o drama que o contingente negro viveu para se adaptar entre o final da abolição da escravatura e início do sistema salarial.

Em sua análise, o autor utiliza-se de dados científicos coletados em épocas distintas, apontando muitas histórias de vida que são percorridas por todo o livro. Florestan tem como objeto de análise os negros libertos da cidade de São Paulo, no momento em que houve a transição do sistema escravocrata para a emancipação dos novos meios de produção, o trabalho livre. Como esses antigos senhores, então novos patrões, iriam lidar com essa nova realidade? Ou seria melhor questionar: como, nessa nova realidade, senhores, negros e mulatos ex-escravos iriam conviver diante de situações ainda não vivenciadas?

Somando-se a essas situações, a presença da mão de obra imigrante, em grande quantidade, passaria a compor não somente as fazendas, como também os centros urbanos, misturando-se ao novo sistema republicano ainda com raízes

¹²⁸ PROENÇA, Wander de Lara. *Escravidão no Brasil*. p. 2.

coloniais escravocratas. Novas formas de relações, principalmente nos centros urbanos, iriam causar desconforto e sofrimento na adaptação dos recém-libertos negros e mulatos às novas circunstâncias para as quais esses indivíduos foram direcionados.

Os escravos não queriam nenhum tipo de serviço que os fizessem lembrar da velha condição de escravos, mas por outro lado, não entendiam a dinâmica do trabalho assalariado. Isso se tornou um grande problema para os negros, já que seus antigos senhores possuíam a mão de obra imigrante para compor as fábricas ou fazendas. Neste contexto, os imigrantes, por estarem mais afeitos ao trabalho livre, mostraram responsabilidade no cumprimento de contrato e de cláusula, bem como conhecimento técnico superior, acabaram se tornando os preferidos para o trabalho, em detrimento dos negros, que foram ficando à margem da sociedade por não se adaptarem à nova realidade, sendo vistos, portanto, como inúteis, vagabundos, marginais e incapazes.

Como se não bastasse a já explorada mão de obra escrava dos séculos anteriores e do recorrente, diante do infortúnio experimentado pelo “meio negro”, iria ser registrado (no início do século XX) um “*déficit* negro”, perceptível na cidade de São Paulo no que se refere à baixa demografia do “elemento negro”. Essa nova situação chama a atenção de Florestan Fernandes. O sociólogo busca entender os motivos dessa baixa estatística e elenca que o primeiro motivo foi o grande volume de imigrantes brancos que chegaram a São Paulo; o segundo motivo foi o cruzamento entre as raças (como parte de um processo de branqueamento); o terceiro motivo foi que indivíduos de pele mais clara, e de condições socioeconômicas melhores, iriam mudar de categoria racial; e o quarto motivo, a discrepância de informações sobre a cor das crianças nos registros de nascimento.

Emília Viotti da Costa faz parte desse segundo momento em que esses autores se preocuparam em alavancar, na historiografia clássica, o lugar central do negro. Em seu livro *Da senzala à colônia* (1966), a autora se propõe a analisar as mudanças ocorridas na economia e na sociedade brasileira, particularmente nas áreas cafeeiras, onde a população de escravos se concentrou no decorrer do século XIX, estabelecendo conexões entre a história regional e a história da nação.

Nessa obra, a autora também mostra que a crescente demanda do café no mercado internacional teve efeitos imediatos na intensificação do tráfico de escravos

e na concentração das áreas cafeeiras. Viotti faz análises que vão desde a economia à relação entre senhores de escravos. O período de transição econômica do trabalho escravo para o trabalho livre, passando pela proibição do tráfico atlântico em 1850, transpõe uma nova conjuntura não somente para os fazendeiros e senhores, mas também para os escravos. Partindo do pressuposto de que são os homens (e não as estruturas) que fazem da história, se bem que a fazem dentro de condições determinadas, a autora analisa também os diferentes níveis estruturais: o econômico, o político, o social e o ideológico.¹²⁹

No entanto, Viotti ressalta também que a substituição da mão de obra não é, pois, um simples problema de contabilidade que possa ser discutido, como o faz alguns historiadores, em termos de *input* e *output* de maior ou menor produtividade do tipo de trabalhador.¹³⁰ A autora crítica alguns economistas que tentaram avaliar, em termos abstratos, a superioridade ou inferioridade do trabalho escravo em relação ao trabalho livre e completa que “é mistificadora uma avaliação abstrata se não der conta da complexidade da realidade vivida pelos fazendeiros”, pois, no cotidiano destes, não era com tipos de abstrações que se lidava, mas com realidades concretas.

No terceiro momento após 1970, a historiografia aprofunda seus estudos nas raízes econômicas. Marxistas procuram dar ênfase ao processo histórico. Segundo Silvia Lara, naquele momento da Ditadura, a História é toda cifrada em conceitos, estruturas, sistemas e modos de produção. Alguns historiadores tentam entender os mecanismos econômicos que fazem movimentar a sociedade brasileira. Silvia Lara faz uma análise (através dos estudos desses historiadores, como Jacob Gorender) desse momento e ressalta que o escravo era peça fundamental para o trabalho, mas a economia era a principal figura das discussões, ou seja, o escravo não era visto como figura central.

Nessa visão, o escravo estava sujeito ao poder e ao domínio do outro, sem representação pessoal alguma. Mediante a “coisificação social”, a consciência do escravo apenas registrava e espalhava passivamente os significados sociais que lhe eram impostos. Segundo essa corrente historiográfica, restava aos cativos a negação subjetiva da condição de coisa, que se exprimia através de gestos de

¹²⁹ COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. 4 ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 31. (Biblioteca Básica).

¹³⁰ Idem, p. 37.

desespero e revolta.¹³¹ Essa ideia tem prosseguimento na obra de Jacob Gorender, *O escravismo colonial* (1978), na qual destaca que o oprimido podia chegar a ver-se do mesmo modo que o via o seu opressor; ou seja, reproduzia a ótica do opressor.

Por outro lado, não podemos generalizar que todos os autores desse terceiro momento enfatizaram em seus estudos a figura do negro como um indivíduo oprimido. Vale ressaltar a contribuição de Vicente Salles para a historiografia: mesmo o autor sendo fruto desse mesmo contexto, sua análise sobre o estudo dos negros no Brasil será pioneiro, visto que o eixo mais abordado por pesquisadores até aquele dado momento recaiu sobre as regiões sul, sudeste e nordeste.

A contribuição de Vicente Salles se destacou no caso do Amazonas, mais especificamente no Pará. Inúmeros trabalhos ao longo dos últimos trinta anos, mais ainda desde a década de 90, vêm demonstrando que o interesse em abordar e analisar os estudos sobre a presença negra no Amazonas e seus adjacentes tem enveredado por muitos caminhos. Aqui, no entanto, traremos a obra escrita por Vicente Salles, intitulada *O negro no Pará*, de 1971, sobre a presença negra e/ou escravidão negra no Pará. Tendo sua segunda edição em 1988 e a terceira publicação em 2005, o autor não abandona suas concepções sociológicas, mas dá ênfase à visão antropológica cultural brasileira e ao folclore.¹³²

Na década de 70, os estudos feitos por alguns autores sobre o negro no Brasil, era quase que predominantemente visto o africano e o afrodescendente como ferramenta de trabalho braçal para a economia da sociedade brasileira, que cresceu sob regime colonial e imperial. A discussão historiográfica estava voltada para as correntes históricas e sociológicas. Pouco diálogo havia entre a antropologia e a história naquele momento. Falar da região norte era quase que considerado uma discussão sobre regiões periféricas, que não mereciam suas atenções, ou seja, era vista como região distinta e menos valorizada se comparada às regiões centrais.

A obra de Vicente Salles é de cunho antropológico e folclorista. A partir de sua formação, iniciada com Édson Carneiro (um dos nomes em destaque no que tange a presença negra no Brasil), Salles buscou na Antropologia elementos do universo cultural afro-brasileiro para entender a escravidão, e, portanto, entender o

¹³¹ PROENÇA, Wander de Lara. *Escravidão no Brasil*. p. 3.

¹³² SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3. ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005 apud NETO, José Maia Bezerra. *A presença negra no Pará: Resenha de um trabalho pioneiro*. **Revista Estudos Amazônicos**. v. III, n.1, p. 167-72, 2008.

escravo, não apenas como produtor de riquezas “coisificadas” pelo regime escravocrata, ou apenas como mão de obra sob domínio senhoril, mas igualmente como sujeito de práticas culturais. Não havia para Salles a dicotomia entre os mundos do trabalho e da cultura.¹³³

Esses estudos, a partir da década de 1980, foram temas específicos para autores como Flávio dos Santos Gomes; João José Reis, em “*Rebeliões escravas na Bahia*”: O malês 1835 e sua visão contra os brancos e afrodescendentes e não contra seus senhores; *Na Senzala uma Flor* (2011), cujo título faz uma contraposição sobre a imagem do escravo, afirmando que na senzala existiram famílias diferentes dos moldes ocidentais. Sidney Chaloub, em *Visões de Liberdade* (2011); Maria Helena Machado, em *O Plano e o Pânico: revoltas no período da abolição e pós-abolição*; e o livro da própria Silvia Lara, *Fragmentos setecentista*.¹³⁴

Em síntese, podem ser destacados dois principais enfoques dessa perspectiva. Em primeiro lugar, a ruptura com a ideia do “escravo-coisa”, politicamente anômico. Desconstroem-se modelos teóricos cristalizados nos quais a escravidão era explicada somente pela violência e pelo controle senhorial, que reduzia o protesto à mera reação diante da crueldade e violência sistêmicas, como: castigos físicos, psicológicos e verbais. Em segundo lugar, os próprios negros agenciavam sua liberdade, contribuindo para o fim da instituição da escravidão.¹³⁵ Isso se dava, por exemplo, na criação de comunidades quilombolas, onde as ideias de liberdade e resistência, face a face ao sistema escravocrata, contrapõem as visões do escravo como figura passiva de negociações e resistência.

Flávio dos Santos Gomes, em *Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial*,¹³⁶ afirma que os “negros escravizados procuraram sempre resistir à opressão a eles imposta no interior dos complexos mundos da

¹³³ SALLES, Vicente. O negro no Pará: sob o regime da escravidão, p. 168.

¹³⁴ Esses comentários foram feitos pela historiadora e professora Silvia Hounald Lara, da Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, na vídeo-aula do Curso para Formação Continuada com o tema: Ensino de História da África. A participação de Mestres (tutores) e Doutores (entrevistados e orientadores) oferecidos pela UNICAMP aos cursistas, como: Robert Wayne Andrew Slenes, Eliane Reginaldo, Silvia Lara, Aldrin Moura, Alberto da Costa e Silva, entre outros, contribui para o ofício do historiador sobre os estudos de africanos e afrodescendentes, não só na historiografia brasileira, como além-mar, com textos, documentários, bibliografias, livros, obras, artigos, teses, etc. Material disponível em: <<http://www.olimpiadadehistoria.unicamp.com.br/5-olimpiada/inicio/index>>

¹³⁵ PROENÇA, Wander de Lara. Escravidão no Brasil. p. 5.

¹³⁶ GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. In: **Revista USP**, São Paulo (28): p. 40-55, dezembro/fevereiro 95/96.

escravidão”. Gomes vai buscar no mundo colonial do século XVIII as possíveis tramas de se articularem motins, revoltas e revoluções, que se espalhavam não só na colônia, mas na América latina e na Europa.

Essas informações sobre levantes e revoluções se espalharam em vários momentos no Brasil, demonstrando o quanto esses escravos e libertos estavam atentos à conjuntura internacional. No ano de 1789, a França viveu um processo revolucionário inspirado na defesa de ideais de liberdade e de igualdade. Ao saber das notícias e dos conteúdos da Revolução Francesa, os escravos oprimidos do Haiti passaram a exigir a ampliação desses ideais revolucionários para a colônia de São Domingos, ocasionando em 1791 a Revolução do Haiti.

Tais Revoluções intercambiaram informações relevantes para os negros escravos da sociedade colonial, e essa circulação de ideias e trocas de experiências, segundo Gomes, poderiam ter chegado através da navegação comercial atlântica. Após a revolução haitiana (que assombrava a sociedade do final do século XVIII), as autoridades coloniais temeram um levante dos escravos. O próprio medo das autoridades regionais situadas em vários locais era prova disso. Com certo tom de preocupação, governantes pediam às autoridades imperiais providências mais efetivas e auxílios militares, pois “poderiam ser vítimas de uma nuvem negra”, representada por uma revolta de africanos. O medo ganhava mais significado simbólico.¹³⁷

O incômodo das autoridades coloniais só aumentava no decorrer do século XVIII para o século XIX. O fantasma da revolução haitiana e suas influências foram perpassadas ao longo do século. A revolta do Malês, em 1835, aponta a resistência de um grupo de africanos de religião muçulmana, na Bahia do século XIX: queriam abolir a escravidão; não aceitavam as novas formas pelas quais a sociedade dos brancos agiam e suas formas de convivência com os afrodescendentes.

Roger Bastide, diante de uma procedência de interesses e negociações, afirma que alguns documentos sobre os “mocambos na Amazônia (nas margens do Trombeta, Alcobaça), relatam que uma dessas localidades era dirigida por uma negra chamada Felipa Maria Aranha, tão poderosa que índios e principalmente portugueses precisaram se aliar a ela ao invés de combatê-la”.¹³⁸

¹³⁷ GOMES, Flávio dos Santos. Em torno dos bumerangues. p. 42-44.

¹³⁸ BASTIDE, Roger. **As Religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpretações de civilização. 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1989, p. 137.

Na obra de João José Reis, *Rebeliões escravas na Bahia: O malês 1835* e sua visão contra os brancos e afrodescendentes e não contra seus senhores, de 1986, a imbricação entre religião e identidade étnica é que direciona a discussão e análise do livro. De fato, o autor desvenda através de um comportamento cultural e simbólico a não aceitação desses africanos perante o sistema em vigor. Além de saberem ler e escrever, o que mais diferenciava esse grupo de africanos diante dos demais escravos? Provavelmente essa resposta encontra-se na forma pela qual os afrodescendentes ressignificaram seus costumes.

Não está esclarecido se o *malês* desejava a liberdade para todos os escravos, visto que eram africanos que entendiam a estrutura colonial diferentemente dos afrodescendentes (estes últimos já haviam se adaptado e se apropriado da realidade colonial). Segundo os documentos da época, os *malês* desejavam o massacre de brancos e negros nascidos na Europa e no Brasil.

O autor discute a religião, os escritos, a dieta, o vestuário e as formas de organização do malês. O livro analisa ainda o contexto histórico da rebelião: expõe as estruturas sociais e econômicas da época, a rebeldia dos homens livres, a série de revoltas escravas acontecidas na Bahia desde o início do século XIX, e a natureza específica da escravidão urbana.

Numa perspectiva diferenciada para os estudos da época, João Manolo Florentino foi estudar no México, começando seu mestrado no início dos anos 80. No Colégio do México (Colmex), Começou a estudar a história social do tráfico atlântico de escravos do um ponto de vista africano, e suas consequências econômicas, políticas e sociais. Anos depois, ao regressar ao Brasil, percebeu que a única maneira de utilizar o conhecimento acumulado sobre a África era embrenhar-se pela escravidão brasileira. Em suma, “adentrou na escravidão pela porta da África, uma África distante da cálida Mãe Preta que os mitos de origem insistiam em veicular, da qual os anos de estudo no exterior me ajudaram a esconjurar”.¹³⁹

Com intuito de dar visibilidade aos povos africanos na Amazônia, Anaíza Vergolino e Arthur Figueiredo em *A Presença Africana na Amazônia Colonial* (1990), começaram suas narrativas questionando o Por que na Amazônia os estudos sobre o negro Brasil foi tão pouco investigado? Analisando as trajetórias dos estudos sobre

¹³⁹ FLORENTINO, João Manolo. *Café História*. Entrevista com Manolo Florentino em Leituras da Escravidão. Disponível em: <<http://www.cafehistoria.ning.com/entrevista-manolo-florentino>>

os negros no Brasil, os autores respondem seus questionamentos com as seguintes possibilidades: primeiro que durante muito tempo não se relativou a razão histórico-econômico que sustentava a tese de que a presença do negro na região foi inexpressiva por conta do ciclo das drogas do sertão ter sobrevivido sobre os ombros do trabalho indígena.¹⁴⁰

A segunda porque a mão de obra escrava negra foi composta para proporção da lavoura de cana, porém, esta não se organizou ou não se enquadrou no esquema de *plantation* açucareiro como no nordeste, o negro se tornou um elemento *quase* que ausente na construção da sociedade amazônica, sendo mais tarde essa mão de obra utilizada nas construções de fortificações, obras e estradas.

Anaíza Vergolino e Arthur Figueiredo colocam que mesmo nos estudos antropológicos, particularmente voltados na fase de maior produção de temas sobre as religiões afro-brasileiras, os autores constataram que para a Amazônia essa temática era carente se comparada as outras regiões do país. Mas alguns antropólogos se preocupavam em estudar a raça e as culturas negras nas Américas, especialmente suas sobrevivências religiosas e que para o Brasil, os territórios mais explorados foram o nordeste com o candomblé e os xangôs da Bahia e Pernambuco e, a seguir, os estudos enveredaram para as macumbas do Rio de Janeiro, São Paulo, seguindo-se timidamente para o Maranhão.

Os documentos que foram pesquisados pelos autores sobre a presença africana na Amazônia trouxeram informações inéditas sobre a vida dos negros na Amazônia, no decorrer do século XVIII. Utilizando-se de documentos coletados e transcritos do Arquivo Público do Estado do Pará entre 1966-67, os autores acrescentam para historiografia uma contribuição relevante para essa discussão, através: “Séries de Correspondência”, “Correspondência com Governadores”, “Governadores com Diversos”, “Metrópole com Governadores” e “Governadores com a Metrópole”.¹⁴¹

Um dos objetivos dessa pesquisa, apontada pelos dois autores, era alcançar as formas de religiosidade da cultura africana em Belém, mas as fontes pouco revelavam essas práticas aos investigadores. Em contrapartida, os documentos iam apontando informações valiosas em relação ao campo da história, como: “portos de

¹⁴⁰ VERGOLINO, Henry Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. V.1. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990, p. 25.

¹⁴¹ _____. *Idem*, p.33.

procedência de escravos; rotas de tráfico; as atividades as quais os escravos foram destinados; seu preço por cabeça no mercado da época; suas formas de resistência à escravidão, entre outros”.¹⁴²

Entre os fios e os rastros Vergolino e Figueiredo identificam outra questão importante nos documentos: a categoria “cultos”, que de início buscava ser o centro da questão, cedeu lugar à categoria “cor”. Esta categoria era bastante inclusiva e ia gradativamente revelando a complexidade da classificação racial existente no século XVIII. Os códices, segundo os autores, se referiam não apenas a “negros”, mas também a “brancos”, “pretos”, “mulatos”, “pardos”, “crioulos”, “mestiços” e “cafuzos”. As expressões “pretos ladinos”, “pretos boçais”, “pretos ingênuos”, “pretos libertos”, “cabra” e “caboqueiro” também foram identificadas nos documentos.¹⁴³

Sem poupar esforços Anaíza Vergolino e Arthur Figueiredo pesquisaram e transcreveram documentos avulsos para unir, analisar um passado que permite, através do ofício do historiador, revelar formas, condutas, cotidiano de indivíduos que viveram e resistiram um sistema escravocrata. Os autores ressaltam que um dos objetivos dessa pesquisa não foi o de fazer uma análise crítica da escravidão na Amazônia, mas sim, contribuir com um Banco de Dados sobre a Presença Africana na Amazônia Colonial de 1733 a 1807.

Com uma roupagem de reconstruir, através da memória e documentos oficiais, as experiências vividas no cotidiano de escravos que alcançaram sua liberdade, Eurípedes A. Funes em sua Tese “*Nasci nas Matas, nunca tive senhor*” (1995), faz uma análise sobre histórias de mocambos e seus mocambeiros do baixo Amazonas. Sobre relatos de memórias e recordações que foram vividas por descendentes de escravos ou testemunhos de acontecimentos daqueles que ouviam as histórias narradas oralmente por seus avós, o autor faz emergir o cotidiano dentro e fora dos mocambos.

Na história desses mocambeiros, afirma o autor, Maria Cândida foi submetida a um auto de perguntas em 28 de março de 1876, questionada sobre quem a escrava pertencia, ela respondeu: “nunca tive senhor por ter nascido nas matas”.¹⁴⁴ Não somente Maria Cândida como também vários outros mocambeiros

¹⁴² Idem, p. 35-36.

¹⁴³ Idem, p.36.

¹⁴⁴ FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas Matas, nunca tive senhor”: história e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In: **Liberdade por um fio**: história de quilombos no Brasil/ organizadores João José Reis, Flávio dos Santos Gomes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 467.

que fugiram de seus donos (proprietários), não sabiam responder a procedência de seus senhores.

Na comunidade do Pacoval, uma comunidade negra localizada à margem direita do Rio Curuá (município de Alenquer-Pará), histórias e memórias dos mas antigos moradores contam e narram a saga de seus antepassados. “Uma memória que é referencial ao mesmo tempo de ancestralidade e de identidade”.¹⁴⁵

Eurípedes Funes percebe em suas análises que, a extinção de respectivos quilombos não decretou o fim ou desaparecimento de histórias dos avós e a história vivida dos povos que para aquela região (do baixo Amazonas) se refugiaram. Todavia, o autor busca também compreender o processo que passa pela resistência escrava e pela construção e manutenção dos quilombos contrapondo-se à sociedade escravocrata dos finais do século XIX.

Para que a pesquisa vigorasse, o autor utilizou documentos escritos e entrevistou filhos e netos de mocambeiros, fazendo da memória uma fonte oral para analisar, discutir, problematizar e visibilizar a história daqueles que “não constituíram apenas problemas para o governo, mas que foram agentes de um processo histórico marcado pela resistência e pela constituição de um espaço social alternativo ao mundo do senhor, onde ser livre foi a experiência maior”.¹⁴⁶

Retomando a discussão com Manolo Florentino em sua obra, *Em Costas Negra* (1997), Florentino não se contenta com as explicações contínuas que outrora a historiografia vinha abordando sobre a necessidade de mão de obra escrava negra e sobre o tráfico negreiro. A inovação que Florentino traz para a historiografia é analisar a estrutura do tráfico não só no Brasil, mas também a produção social do cativo na África. O ponto que é destacado pelo autor é que essa produção se dava pelos próprios africanos negros, que capturavam os escravos no interior do continente africano. Não tendo o comerciante branco necessidade de embrenhar-se na mata, ficava a esperar no litoral até que lhe trouxessem a encomenda.

O autor afirma que foi a estrutura do contexto socioeconômico brasileiro o que permitiu que esse comércio infame sobrevivesse durante mais de três séculos. No entanto, a estrutura do contexto socioeconômico africano também foi fator preponderante, pois “os grupos dominantes africanos viam no tráfico um instrumento através da qual podiam fortalecer seu poder, incorporando povos tributários e

¹⁴⁵ Idem, p. 467.

¹⁴⁶ Idem, p.468.

escravos”. Manolo Florentino conclui afirmando que o tráfico foi um empreendimento em si, com lógica própria (singular). “Singularizar um fluxo migratório cuja natureza profunda pode ser reduzida ao adjetivo compulsório”.¹⁴⁷

Em o *Arcaísmo como Projeto* (1993), obra escrita por Manolo Florentino e João Luis Ribeiro Fragoso (outro grande historiador da historiografia contemporânea), há uma análise sobre a imensa capacidade de reprodução da economia colonial, “sobretudo em fases B (de retração) do mercado internacional”. A escravidão aparecia então como uma das variáveis centrais, pois, à medida que reproduzia-se por meio do tráfico atlântico, permitia o acesso ao trabalho barato.

O cerne da questão ressalta Florentino, radicou na separação promovida pela produção social do escravo na África; entre o valor do cativo enquanto ser de cultura e seu preço de mercado, baixo, pois em geral tratava-se de um prisioneiro de guerra.¹⁴⁸ O baixo preço de mercado do escravo transmitia-se em cadeia através do Atlântico e chegava às fazendas e cidades da América portuguesa. Combinado com o ínfimo valor social da terra e dos alimentos, o reduzido custo social do escravo representava uma variável fundamental para o contínuo crescimento da economia colonial, independentemente das fases de retração do mercado internacional.

Criando rupturas com a historiografia que ressalta a visão dos dominantes sobre os dominados; opressor *versus* oprimido; e a aceitação dócil do escravo ao comércio atlântico, Fragoso e Florentino, em *Arcaísmo como Projeto* (2001), fazem críticas ao modo pelo qual Caio Prado Júnior estabelece a relação econômica da vida colonial e suas variantes entre senhores e escravos. No entanto, os autores assumem o risco de ultrapassar a persistente redução da reflexão histórica à simples reiteração da “memória”;¹⁴⁹ buscam entender a recorrente desigualdade brasileira por meio de alguns nexos da história colonial tardia, dos séculos XVIII e XIX.

A ideia central que os autores buscam elucidar é a de que a natureza arcaica da formação colonial tardia impediu que a economia pudesse ser apreendida por si mesma. Não levando em consideração os aspectos não econômicos que

¹⁴⁷ FLORENTINO, Manolo. Em *Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: século XVIII e XIX*/ Manolo Florentino. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.209.

¹⁴⁸ FLORENTINO, João Manolo. **Café História**.

¹⁴⁹ FLORENTINO, Manolo. **O Arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia: Rio de Janeiro, c. 1790 c. 1840**/ Manolo Florentino e João Fragoso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 18.

informam seu funcionamento, surge, assim, a possibilidade da seguinte reflexão: “a de que a produção do sistema econômico se imbrica organicamente na contínua reiteração de uma hierarquia social fortemente excludente”.

Segundo Manolo, trilhar essa perspectiva implica, antes de mais nada, atentar para a natureza singular da metrópole portuguesa. A recente historiografia portuguesa vem pondo em dúvida a possibilidade de apreender o projeto ultramarino português a partir dos clássicos quadros modernos do sistema colonial.

Dentre um dinamismo semelhante aos demais autores aqui citados, no que se refere à visibilidade da presença negra no Amazonas, Patrícia Sampaio com exatidão apresenta seu trabalho intitulado *Escravidão e Liberdade na Amazônia* (2007), a autora narra o fluxo que se encontra entre as cidades de Belém do Pará em outubro de 1855 por escravos e libertos da marinha daquela cidade em direção à Província do Amazonas. Um de seus protagonistas é Laudelino, um africano livre que ao chegar no Amazonas deparou-se com a Província em plena expansão urbana, como: construção de pontes, aterros, prédios para administração, entre outras obras.¹⁵⁰

No entanto, ainda de acordo com Sampaio, foram enviados para a Província, não somente Laudelino, mas também outros africanos, como: Geraldo, Teófilo Benedito, Domingos, Teodoro e Simão. Estes homens fizeram parte de novas faces que contribuíram para que a Província vigerasse entre as décadas de 1850 e 1860. Em análise, a esse período, a autora ressalta que cerca de 57 (cinquenta e sete) africanos livres que moravam na Província, naquele momento, viviam de “empregos públicos”, pois o que se costumava ter sobre as informações de africanos e suas ocupações, quase sempre, era de má conduta e ociosidade.¹⁵¹

Criando rupturas sobre a invisibilidade da negritude e dos indígenas do século XIX nos centros urbanos, a autora investiga jornais e relatórios de Província possibilitando a visibilidade desses protagonistas, recuperando através do viés econômico, algumas experiências do mundo do trabalho compartilhadas por índios e africanos na Amazônia do final do século XIX e início do XX, pois afinal, não somente das florestas, fazendas e engenhos, como também em outras instâncias e

¹⁵⁰ SAMPAIO, Patrícia Melo. **Escravidão e Liberdade na Amazônia**: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africana, 2007, p.1. Trabalho apresentado no 3º Encontro sobre Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 2007-Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em : WWW.escravidaoeliberdade.com.br/textos3/patricia%20melo%20sampaio.

¹⁵¹ **Idem**, p. 2.

circunstâncias, esses indivíduos compartilharam o mesmo espaço imperial e republicano, experimentando um novo momento do trabalho “livre” para ambos e assalariado.

Em *Fragmentos setecentistas* (2007), Silvia Lara – através de documentos, representações iconográficas, ordens legais sobre o vestuário da época, textos encomiásticos, pranchas cartográficas, censo populacional, entre outros – elucida o universo hierárquico colonial do Rio de Janeiro. Quanto às fontes utilizadas para explorar o universo dos escravos, a autora adotou outros “procedimentos analíticos, que foram: as percepções expressas por letrados, viajantes, autoridades da administração colonial e metropolitana”.¹⁵²

Trabalhando com o interior desses limites e lidando com os filtros das fontes, a autora afirma que foi “possível apreender as tensões presentes em situações nas quais as desigualdades sociais e as diferenças culturais estavam profundamente imbricadas”.¹⁵³ Essas fontes possibilitaram uma interpretação sobre os significados políticos da escravidão e da presença massiva dos africanos e seus descendentes na América portuguesa da segunda metade do século XVIII.

Segundo Silvia Lara, a preocupação com a ordem vigente do sistema colonial setecentista recaía sobre a multidão de pretos e mulatos que se agrupavam no centro do Rio de Janeiro, ou melhor, um “verdadeiro formigueiro de negros”, assim dizia um oficial francês que aportou na cidade em 1748, descrevendo a segunda maior cidade do Brasil.¹⁵⁴ A historiadora vai buscar elementos que circunscrevem essa grande demanda de negros e mulatos, nos registros que foram elencados nos dados demográficos e na entrada de escravos pelo tráfico negreiro, afirmando que:

As explicações mais frequentes referem-se ao desenvolvimento da própria economia escravista, com o descobrimento do ouro, a incorporação do interior ao circuito exportador, a expansão da produção açucareira em várias áreas e o conseqüente aumento do volume do tráfico negreiro.¹⁵⁵

¹⁵² LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**: escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 23-26.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**. p. 126.

¹⁵⁵ Idem, p. 128.

Mas havia outro fator que também possibilitava o fluxo desses indivíduos nos centros urbanos, no sudeste: as alforrias. Quanto às alforrias, as autoridades não tinham como lidar com a situação, visto que, o escravo era propriedade dos senhores e estes faziam dessa propriedade o que bem entendessem. A medida que foi sugerida e tomada para o controle dessa população escrava começou pelos crioulos (homem ou mulher descendentes de africanos que nasceram no Brasil colônia), dando-lhes a alforria, pois a dificuldade em se adquirir esse status era maior para os homens africanos, os quais quase nunca obtinham alforrias de seus senhores. “Para as mulheres era mais fácil, sobretudo as vindas da África Ocidental e empregadas no pequeno comércio urbano”.¹⁵⁶

A prática de alforria, segundo Lara, operava de forma seletiva, liberando em geral mais crioulos do que africanos, mais mulheres do que homens, mais mulatos do que pretos. A mestiçagem exercia, sem dúvida, papel principal.¹⁵⁷ Com muito talento, a partir dos dados dos censos e mapas populacionais, Silvia Lara faz uma análise a respeito do que significava para aquela população setecentista, principalmente a da cultura letrada e branca do Rio de Janeiro, os critérios de cor ou condição social.

No censo de 1779 e de 1797, na estrutura da contagem populacional, as autoridades consideravam que somente as categorias entre brancos, pardos e pretos libertos, cada qual com suas subdivisões, separando-os entre casados, solteiros, chefes de família, e viúvos eram os que entrariam nesse índice populacional. Os escravos eram contados à parte. Nesses dois censos, o que estava em jogo era a ideia de chefe de família, ou seja, “a existência de uma unidade governada por alguém que tinha poder sobre um conjunto de pessoas que compõem uma casa, pais, filhos e domésticos”, e os escravos não eram vistos pelas autoridades como seres capazes de manter qualquer desses requisitos. O que importava era uma concepção de poder.¹⁵⁸

Todavia, a dualidade entre cor e condição social não caminhava lado a lado de modo direto, mas sim transversal, passando por momentos em que os dois aspectos se confundiam ou se afastavam, e que possuíam critérios díspares de identificação social. De fato, diz Silvia Lara, a sociedade colonial não mais pode ser

¹⁵⁶ LARA, op. cit. p. 128.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**. p. 130.

analisada a partir do binômio que opõe senhores e escravos, ou da oposição simples entre brancos e negros.

Segundo Silvia Lara, Bluteau, em seu dicionário, define homem branco como aquele “bem nascido e que até na cor se diferencia dos escravos, que de ordinário são pretos e mulatos”,¹⁵⁹ e a palavra “escravo” se apresenta como contraditório a essa afirmação, pois ali o termo é definido apenas como “aquele que nasceu cativo ou foi vendido e está debaixo do poder do senhor”. A autora vai além dessa comparação e ressalta que: a diferença entre escravidão e liberdade passava, entre outras coisas, por critérios visuais “os escravos eram, ‘de ordinários’, pretos e mulatos”. Por que “pretos”, e não “negros”?¹⁶⁰

Bluteau, segundo Lara, define a palavra negro como um designativo de cor, origem e nascimento. No seu vocabulário, trata-se de alguém “natural da terra dos negros” ou “filho de pais negros”, ou seja, sugerindo uma questão geográfica para o significado da palavra, descrevendo como negros ou “Nigritas” aquele que nasce na região da África entre o Saara e a Guiné, indicando que os africanos que viviam no litoral comercializavam com os portugueses.

Muitos estudiosos tentaram argumentar em suas pesquisas a variação das características físicas dos africanos negros, afirmando que “sobre a força do sol” poderia qualquer um, mesmo um Alemão ser tão preto quanto um Etíope ou que esta cor, “esta negridão de seus corpos foi castigo do céu”.¹⁶¹

Ainda de acordo com Lara, a palavra “preto” aparece claramente associada à condição escrava. Bluteau, equivale a palavra “preto” ao “negro”, afirmando ainda que “pretinho vale o mesmo que pequeno escravo”, ou seja, esses significados foram utilizados no Brasil setecentista, sem margem de dúvidas, pois “negro” referia-se à origem de nascimento e à localidade geográfica africana; “preto” podia ser considerado equivalente a escravo. Todavia, existem dois termos que também merecem cuidados por parte de nossas análises e consideravelmente por parte de Silvia Lara e Bluteau sobre a mistura de cores: “pardo” e “mulato”.

Pardo é, antes de qualquer coisa, uma cor: a “cor entre o branco e o preto”, embora essa palavra seja definida a partir da referência ao animal pardal. O homem pardo é simplesmente definido como “mulato” – palavra cujo conceito remete a

¹⁵⁹ Idem, p. 132.

¹⁶⁰ Idem, ibidem.

¹⁶¹ Idem, p. 133.

peças mulatas, filho ou filha de branco com negro.¹⁶² A palavra “mulato” vem de mula, animal gerado de dois outros de espécies diferentes. Essa palavra ganhou conotações pejorativas no decorrer dos tempos, já que poderia ser considerada como infâmia, correlacionada a um “baixo nascimento”, “defeito de sangue”, sugerindo que esses mestiços construíram evidências e que suas origens estavam diretamente imbricadas à linhagem de “ínfima condição”.¹⁶³

Era comum no Brasil setecentista que a palavra “mulato” servisse como forma de ofensa. Silvia Lara afirma que, na maioria dos processos de injúria que consultou, essa palavra era tida como insulto, e que ser filho de pais brancos e adquirentes de prestígios e privilégios, mesmo que o agressor não tivesse agido de forma correta contra o agredido, sairia ileso. Nesse contexto, a autora vai demonstrando através de alguns casos de injúria que o que estava em jogo era que, embora a contenda se expressasse em termos de cor dos indivíduos, ela não se fazia somente sobre esses ombros, mas também sobre a posição, alta ou baixa, ocupada por aqueles homens na hierarquia social.

Diretamente ou não, a cor da pele, fosse parda, mulata ou preta, estaria associada aos negros. Esses indivíduos não brancos, para o Brasil colonial, estariam fadados a desvantagens política, econômica e social. Os crescentes preconceitos raciais contra pessoas de sangue negro africano podem se explicados pelo desenvolvimento do tráfico de escravos, que sofreu um enorme impulso durante o século XVI com a procura de escravos da África Ocidental para as colônias ibéricas do Novo Mundo.¹⁶⁴ Podemos então considerar que os discursos sobre a figura do negro emergiram, sobretudo, das instituições de poder, considerando a Igreja como o carro condutor e, paralelas a ela, as outras instituições.

2.2 A Inquisição em Portugal e a presença africana

Abordamos no primeiro capítulo as origens da Inquisição Moderna no contexto ibérico, ressaltando as formas pelas quais a instituição foi criando, promovendo, mantendo e reformulando suas estratégias, para que suas regras,

¹⁶² LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas**. p. 136.

¹⁶³ Idem, p. 136-7.

¹⁶⁴ BOXER, Charles. **A Igreja e a Expansão Ibérica**. p.17.

doutrinas e ordens se estabelecessem por onde quer que a Santa Madre igreja passasse.

Diante das ideias medievais, Portugal, sob o domínio de D. João III, promoveu reformas em vários campos no que se refere às instruções e regimentos inquisitoriais. Com o apoio do cardeal D. Henrique e de seus ministros, o clima de reforma definiu-se logo e o rei promulgou modificações para a igreja portuguesa. Houve esforço para restaurar a vida religiosa no intuito de colocá-la em conexão íntima com o trono, recebendo novo impulso no mandato de D. João.

D. João já era um homem moderno, que idealizava difundir os interesses do trono com os de sua fé cristã: “buscava como sustentáculo de sua vida política estabelecer a unidade com a infrafronteira”. Essa unidade implicava, sobretudo, harmonia entre a doutrina cristã e a filosofia de vida. Implicava, ainda, a supressão de ideias que pudessem abalar o catolicismo do povo português; a eliminação de práticas que suscitasse dúvidas sobre a verdadeira religião; e o “esvaziamento de qualquer exemplo ou proselitismo que toldasse a convicção dominante”.¹⁶⁵

Era então de extrema importância que a Sua Majestade interviesse em qualquer discrepância que ameaçasse o reino. A defesa do império português exigia a ausência da heterodoxia. Exigia também a configuração mental do homem que reinava, profundamente marcada pela atmosfera do tempo. O rei precisava ter sob seu controle direto um instrumento que o autorizasse a fixar medidas que assegurasse sua política religiosa e cultural, por isso pediu ao papa o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício português.¹⁶⁶

O Santo Ofício da Inquisição era contra a heresia e a apostasia, inserindo-se em Portugal exatamente no momento da passagem do Renascimento para o Barroco. Configurado pela mentalidade do seu tempo, quando a religião era um valor vinculado à prática e ao ideário coletivo, comandava os intuitos e objetivos de se vencer “o mal pelo bem”. Mal e bem conforme aqueles homens os definiram, hauriram inspirações gerais que dominavam motivos, conceitos, estilos de vida e comportamentos.¹⁶⁷

¹⁶⁵ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Ano I, N.1-4, 157 (392): 497-57. p. 501.

¹⁶⁶ REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Ano I, N.1-4, 157 (392): 497-57. p. 501-2.

¹⁶⁷ Idem, p. 498.

Durante esse período, praticamente todos os verdadeiros crentes consideravam a Bíblia Sagrada, livro em que os ensinamentos da Igreja foram baseados, uma obra de inspiração divina, com validade universal para todas as pessoas, épocas e lugar.¹⁶⁸ Para grande parte dos europeus ocidentais, os preconceitos raciais e a escravatura de negros batizados ou não batizados foram inseparáveis durante séculos. “A igreja podia proclamar em uma só voz a fraternidade entre todos os crentes, mas poderia também sancionar explicitamente ou implicitamente a segregação de raças e escravatura”.¹⁶⁹

Desse modo, se a Igreja era a primeira a tolerar ou advogar a barreira entre as raças e não se opunha à legítima escravização de negros africanos, não haveria qualquer razão para que os leigos ou demais pessoas tivessem escrúpulos ou dúvidas sobre tal assunto.

Os discursos racistas contra os negros africanos emergiram de instituições de poder e esta instituição de poder, “a Igreja”, propagou durante os séculos XVI, XVII, XVIII e o XIX um discurso escravista sobre esses povos. Quem poderia contrariar um discurso elencado pela igreja, extraído de uma passagem bíblica? Quem ousaria naquele momento opor-se a tal discurso? Mesmo na transição da Idade Média para a Idade Moderna, com o surgimento dos períodos Renascentista, Barroco e Iluminista (propondo quebra de rupturas e conceitos), na mentalidade europeia, os homens de *pele escura* deveriam ser escravizados.

O crescente preconceito contra as pessoas de sangue negro africano cresceu à medida que se desenvolvia o tráfico negreiro, com a procura de escravos da África Ocidental para as colônias ibéricas do Novo Mundo, impulsionada no século XVI.¹⁷⁰ Embora, desde o século XV, muitos desses africanos fossem levados para Portugal, principalmente como escravos, alguns iam como homens livres ou eram posteriormente libertos.

A análise dessa presença africana em Portugal, com um propósito econômico, leva-nos à compreensão da ocupação desta mão de obra, não somente no espaço urbano, como também no interior de Lisboa, Évora e Goa. Estes

¹⁶⁸ Idem, p. 13.

¹⁶⁹ Idem, p. 13-4.

¹⁷⁰ Idem, p. 17.

africanos eram utilizados em serviços diversos: como interpretes;¹⁷¹ nas construções; nas vendas; como alfaiates; como carregadores; como negros de ganho, entre outros.

As mulheres na cidade eram chamadas de vendeiras ou regateiras, pois instavam para que saboreassem suas comidas e doces. Tinha também as “negras canastras” ou calhandreiras¹⁷². Ao mesmo tempo em que este contingente de negros e mulatos interagia com seus senhores, encontrava outras possibilidades de sobrevivência além das muralhas de seus colonizadores: as práticas mágicas. Nesse contexto, endossaremos a análise de Peter Burke sobre a cultura popular, considerando a diversidade interna e a heterogeneidade nela presentes, chamando atenção, ainda, para a tênue fronteira entre as várias culturas de uma sociedade.

Com o processo das grandes navegações, dentre os fatores que consolidaram esta dinâmica (o encontro entre as culturas), a questão religiosa era de suma importância. Expandir a fé católica seria para o sistema vigente uma das tarefas a serem cumpridas. Segundo Calainho, o sistema monárquico, por onde passava, atribuía o vigor da fé cristã, fosse no continente africano, no oriente, e também no Atlântico:

A ideia de Portugal como nação missionária no ocidente foi muito bem expressa pelo padre Antônio Vieira, que, em 1657, escrevia ao rei D. Afonso VI que o reino se diferenciava das outras nações por propagar e “estender a fé católica nas terras pagãs, para que Deus o criou e fundou”.¹⁷³

Salvar as almas pagãs era tarefa de missionários destinados à causa. Mas o projeto, em relação à África, foi diferenciado nas suas diversas regiões: “a região do reino do Congo, no entanto, não havia recebido nenhuma influência islâmica ou hebraica, tornando-se alvo das perspectivas missionárias portuguesas”.¹⁷⁴

¹⁷¹ Segundo os estudos de Daniela Calainho, em *Metrópole das Mandingas*, a primeira atividade dos escravos negros em Portugal fora a de interprete. Alugados pelos seus senhores aos capitães frequentadores da costa ocidental africana.

¹⁷² CALAINHO, Daniela. Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime, 2008, p. 61. Executavam função de maior importância, embora profundamente estigmatizada, num tempo em que a limpeza pública era difícil: levavam nos ombros ou na cabeça os dejetos das casas em recipientes - as “canastras” - para serem jogadas no mar.

¹⁷³ CALAINHO, Daniela. Buono. **Metrópole das mandingas**. p. 114.

¹⁷⁴ Idem. p. 115. O reino do Congo foi um espaço próprio para a evangelização cristã se desenvolver com menos dificuldades, pois ainda “ não havia recebido nenhuma influência islâmica ou hebraica”, tornando-se alvo das perspectivas missionárias de Portugal.

Nas regiões da Guiné, Senegal e Benin, os missionários enfrentaram a cultura religiosa muçulmana, embora com menor intensidade perante outras comunidades africanas.¹⁷⁵ Os interesses econômicos portugueses fortaleceram a vontade de fixar-se no território congolês. O controle das minas, o cobre e o comércio de escravos faziam com que o poder real interagisse nessa região.¹⁷⁶ Era de interesse dos portugueses implantar um clero negro na África e educar religiosamente alguns desses africanos negros ou mulatos, para que, após um determinado período de aprendizado e doutrinação cristão em Portugal, retornassem à África para implantar o cristianismo e para evangelizar os não cristãos.¹⁷⁷

Antônio Custódio Gonçalves destaca a capacidade do Congo em se adaptar e em se mesclar a modelos culturais diversos, assimilando muitos aspectos dos grupos com os quais mantinha relações.¹⁷⁸ O culto e a doutrina da fé cristã, bem como o conjunto das instituições portuguesas adotadas (administrativas, sociais e políticas), não conseguiram acabar por completo com o tradicional sistema político-religioso do Congo.

Muitos foram batizados nos navios, sem nenhuma instrução da doutrina católica ou conhecimento cristão. Roger Bastide considera que a introspecção da religião cristã pelos negros, tanto no campo, como na cidade, era bastante difícil em função da superficialidade da evangelização e conseqüentemente da prática de um catolicismo ritual e exterior.¹⁷⁹

Dentre os historiadores europeus que buscaram destacar esses encontros e desencontros religiosos, podemos destacar os trabalhos de Pedro Paiva, Francisco Bethencourt e Didier Lahan. O estudo de Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num País sem Caça às Bruxas*, publicado em 1997, revela-nos que em Portugal houve dezenas de denúncias feitas ante as instituições competentes contra indivíduos acusados de realizarem práticas mágicas, consideradas ilícitas pelas instâncias.

¹⁷⁵ Idem, p. 115.

¹⁷⁶ Idem, p. 116.

¹⁷⁷ BOXER, Charles. p. 20-22. A Igreja e Expansão Ibérica. Na conquista e ocupação portuguesa da costa de Angola e para o interior, ao longo de alguns vales de rios, iniciadas em 1545, chamava a atenção das autoridades em Lisboa o problema da criação de um clero nativo. Havia também a taxa de mortalidade entre os europeus nas regiões infestadas de febres da África Ocidental.

¹⁷⁸ GONÇALVES, A. C. As Influências do Cristianismo na organização política no reino do Congo. Atas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época. Porto: Universidade de Porto/ Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, v. V, p. 523-40, apud CALAINHO, Daniela. **Metrópole das Mandingas**, p. 121.

¹⁷⁹ BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Pioneiro, 1989, p. 163. Para o autor, o catolicismo se sobrepôs à religião africana e não a substituiu.

As populações portuguesas tinham, nesse domínio, práticas e crenças muito semelhantes às que foram perseguidas no resto da Europa. O autor aponta que, entre os anos 1600 e 1774, a bruxaria era uma prática usual:

Em que os homens daquela sociedade acreditavam e as temiam, e que relativo às práticas mágicas de um modo geral, 36% dos réus processados pela Inquisição portuguesa; 29% eram feiticeiros/curandeiros; 8% de portadores de bolsas de mandinga e 5% por fazerem pacto com o diabo.¹⁸⁰

Já Bethencourt, em o *Imaginário da Magia*, publicado em 2004, analisa o universo das práticas mágicas de uma determinada sociedade do século XVI, mais especificamente em Portugal.

Para Didier, no trabalho *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*, os arquivos inquisitoriais constituem uma imensa contribuição na análise de casos; neste campo, a principal peça que podemos recorrer como fonte.

Como salienta Carlo Ginzburg, temos que ter clareza de que os pensamentos, as crenças e as esperanças dos sujeitos chegam até nós por filtros e intermediários que os deformam.¹⁸¹ Portanto, ao transcrevermos processos inquisitoriais, que constituem nossa fonte de pesquisa, a leitura traz consigo um passado revelador através do olhar do visitador. O historiador deve ter cuidado ao analisar esses relatos que outrora foram extraídos pelos agentes inquisidores e que, muitas vezes, “foram extraídos sob tortura ao sujeito denunciado.”¹⁸²

Como já foi mencionando, em Portugal houve dezenas de denúncias feitas ante as instituições competentes contra indivíduos acusados de realizarem práticas mágicas, consideradas ilícitas pelas instâncias:

Existiam instituições responsáveis pela repressão, tais como: a Inquisição, os Tribunais Episcopais e os Tribunais Régios, com competências e com todos os meios para perseguir agentes de práticas mágicas (feiticeiros, bruxos, curandeiros).¹⁸³

¹⁸⁰ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. p.208.

¹⁸¹ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. p.13.

¹⁸² LARON, Didier. LARON, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio...** p.11.

¹⁸³ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas**. p. 11.

As populações portuguesas tinham, nesse domínio, práticas e crenças muito semelhantes às que foram perseguidas no resto da Europa.¹⁸⁴ O pensamento da elite portuguesa, em relação ao fenômeno da magia ilícita, mostrava-se intolerante frente aos praticantes. É importante verificar, como salienta Paiva, quais eram as ideias que circulavam em meios eruditos “sobre a magia” e que eram partilhadas por teólogos, juristas, médicos, inquisidores e eclesiásticos, “se fizera necessário”¹⁸⁵.

Segundo Paiva, ao contrário do que se poderia pensar sobre a

[...] maioria dos homens letrados e eruditos, que viveram entre 1500 e 1750 protagonistas de um período que se abriu ao renascimento das artes e das letras, acreditavam naquilo a que hoje chamaríamos de forma incrédula e jocosa, histórias de bruxas.¹⁸⁶

Carlos Roberto Figueiredo fala sobre as controvérsias a respeito do conceito de magia. O autor explica que antropólogos dão o conceito sobre a magia primitiva e a magia da Idade Moderna do século XVIII, dizendo que, para muitos, a magia está ligada diretamente ao sobrenatural, mas que não pode ser separada da religião.¹⁸⁷ Apoiando-se em estudos da psicologia e no imaginário coletivo, Nogueira explica de que maneira a sociedade Renascentista mergulhava nesse

[...] universo povoado de espíritos, demônios, de seres que são agentes, instrumentos de causalidade, conectando o real com o sobrenatural, dividindo a magia em três conceitos: magia natural (dos sábios), magia branca (quando faz o bem) e a magia negra.¹⁸⁸

Para Carlo Baroja, a magia é entendida como uma atividade que se baseia em um vínculo de simpatia ou afinidade estabelecida por um pacto ou contrato entre alguns seres humanos e certas potências sobrenaturais, ou até mesmo divindades.¹⁸⁹ Com o pacto, essas pessoas tendem a entregar parte do seu ser, mas que isso sempre tem um caráter especificamente ligado à “psique humana”, como: amor, ódio, desejos em geral.¹⁹⁰

¹⁸⁴ LAGE. Tribunal do Santo Ofício. O suspeito é o culpado. p. 19.

¹⁸⁵ PAIVA, José Pedro. op. cit. p. 15.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História**: as práticas mágicas no Ocidente cristão. Bauru, SP: EDUSC, 2004, p.36.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História**. p. 36.

¹⁹⁰ Idem, p. 37.

Marcel Mauss entende que só se devem chamar mágicas as coisas que realmente foram significativas para toda uma sociedade e não as que assim foram qualificadas apenas por uma fração da sociedade.¹⁹¹ O autor chama a atenção para explicar que nem sempre as sociedades tiveram a consciência muito clara sobre magia, e que a magia compreende agentes, atos e representações. Chamamos de feiticeiro o indivíduo que executa atos mágicos, mesmo não sendo um profissional.¹⁹²

Mauss chama de representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; os outros elementos da magia denominam-se ritos mágicos. A magia ilícita é expressamente proibida e punida onde a religião e o Direito classificam como ilícito.¹⁹³

Alguns historiadores têm contribuído com suas pesquisas para explicar a permanência de variedades das práticas religiosas, exercidas por indivíduos ou por nossos ancestrais, que foram vigiados e punidos pelos inquisidores no Estado do Brasil e no norte da colônia. Dentre esses autores, podemos citar: Laura de Melo e Souza, Anita Waingort Novinsky, Ronaldo Vainfas, Ângelo Assis, Luiz Mott, Sônia Siqueira, Yllan Mattos, além de inúmeras dissertações e teses que foram escritas com bases empíricas sobre as diferentes práticas mágicas e religiosidades populares julgadas sob o olhar inquisitorial.

Enveredados para esses estudos sobre bruxaria, autores como Norman Cohn preocuparam-se em distinguir os conceitos de bruxaria e de feitiçaria, considerando a primeira como designadora de práticas que induziam ao mal, e a segunda como um fenômeno em que a pessoa é a fonte do mal. Keith Thomas, todavia, não vê grande utilidade na distinção entre bruxaria e feitiçaria, para ele, o feiticeiro lança mão de objetos, enquanto que o bruxo não. Laura de Mello e Souza concorda com a posição de Keith Thomas.

Para Pedro Paiva, os feiticeiros se dedicavam a diversos tipos de práticas mágicas, como: inclinar vontades, adivinhações, supertições, malefícios, benefícios, curas, a prática corrente das bolsas de mandinga e a feitiçaria amorosa. A supertição, segundo Paiva, era entendida como um delito ao primeiro mandamento

¹⁹¹ MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, p, 20.

¹⁹² Idem, p.16.

¹⁹³ Idem, p.20.

e, por isso, contra a religião e também como um culto a falsos deuses ou o culto do Deus verdadeiro prestado de forma imprópria.¹⁹⁴

Em 1787, algumas “negras bruxas” viviam nas cavernas íngremes do Tejo e, para sobreviver, diziam a sina e vendiam sortilégios contra malefícios.¹⁹⁵ Era comum no imaginário do homem Europeu a ideia de que essas superstições ou histórias de bruxas realmente existissem.¹⁹⁶ As perseguições decorriam de problemas sociais e religiosos provocados pelo expansionismo.

Sobre esse efeito, a estrutura social da população alterou-se com a chegada de milhares de escravos oriundos do Golfo da Guiné e do norte da África. Segundo Bethencourt, “estes africanos atingiam 10% da população de Lisboa, em meados do século XVI, muitos pertenciam à religião islâmica, com hábitos ancestrais que não foram abandonados pela conversão forçada ao cristianismo”.¹⁹⁷

Os arquivos inquisitoriais constituem uma imensa contribuição para análise de caso nesse campo; são documentos-chave aos quais podemos recorrer como fonte. Com efeito, quando um processo diz respeito a um negro, perde o caráter de confrontação econômica ou política que, “sobre fundo religioso, opõe regularmente a inquisição aos cristãos novos e mouriscos que afirmam a crença de seus antepassados às vezes até a morte”.¹⁹⁸ Na inquisição de Lisboa, entre os processos de escravos, forros, negros e mulatos que residiam em Portugal, os condenados entregues ao braço secular eram relativamente raros, em especial quando se tratava de bruxaria.¹⁹⁹

Um negro, quer africano, quer natural da metrópole ou do Brasil (sendo este de ambos os gêneros), era tratado como um cristão-velho, respeitando ou adulterando as regras e dogmas da religião e da Igreja.²⁰⁰ Segundo Paiva, em seu estudo sobre os séculos XVII e XVIII, *Bruxaria Num País sem Caça as Bruxas*, a ideologia do pacto diabólico foi objeto de uma verdadeira propaganda:

Dos púlpitos pela voz de alguns párcos e missionários, dos
confessionários, nas igrejas onde exorcistas actuavam, dos palcos onde se

¹⁹⁴ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas**. p. 48

¹⁹⁵ Idem, p.215.

¹⁹⁶ BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. p. 278-9.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ LARON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII, p. 9-10, apud Bethencourt. História da Inquisição, p. 278.

¹⁹⁹ Idem, p. 9.

²⁰⁰ LARON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia”... p. 10.

liam sentenças dos autos de fé, os populares foram bombardeados com a mensagem da filiação diabólica dos actos mágicos.²⁰¹

Era raro detectar através das narrativas dos réus a influência desta propaganda em seus relatos, mas em alguns casos essa influência foi evidente e confessada:

Como na casa de uma Catarina Dias de Reixoso, na Diocese de Guarda, depois de confessar que desde os 12 anos tinha pacto com o diabo, que este lhe parecia na forma de galinha ou de homem com “cornos”, que com ele mantinha actos sexuais de que nasciam alguns monstros que o diabo levava para o inferno, e que o diabo transportava para montanhas onde com outras feiticeiras e demônios todos tinham “brincos” e faziam “festejos com tambores e violas”, revela que tudo lhe havia sido industriado pelo confessor e diretor espiritual.²⁰²

Esta prática de se transportarem, revelada pela ré, é conhecida como Diabolismo ou Sabat.²⁰³ Normalmente, só depois de muito pressionados com perguntas, por vezes durante sessões de torturas, é que os réus da inquisição confessavam pactos com o diabo.²⁰⁴ Os documentos e processos que são analisados foram construídos e elaborados por agentes das instâncias competentes, inquisitoriais ou eclesiásticas. Todavia, são fontes questionáveis, à medida que o agente fazia parte de familiares, considerados pessoas ilustres.

José Veiga Torres, na pesquisa sobre familiares em Portugal, constatou que os agentes, para além da função repressiva no aparelho inquisitorial, representavam uma perspectiva de promoção social para os devidos cargos.²⁰⁵ Dentre as qualidades dos respectivos ministros e oficiais, os candidatos aos cargos muitas vezes não atendiam às exigências estabelecidas pelo Regimento:

Os Ministros e Oficiais do Santo Ofício /seriam naturais do Reino sem raça de mouro ou judeu/ ou gente novamente/ convertida a nossa Santa fé e sem

²⁰¹ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Superstição num país sem caça às bruxas**. p. 150.

²⁰² Cf. ANTT. Inquisição de Lisboa, processo nº 11974. Fólios não numerados da sessão de confissão (este caso foi sentenciado em 1762), apud Paiva, p.150.

²⁰³ PAIVA, op. cit. p. 150.

²⁰⁴ LARON, Didier. *op. cit.* p. 11.

²⁰⁵ TORRES, José Veiga. Da repressão religiosa para promoção moral: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social burguesa mercantil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 40, Outubro de 1994.

fama em/ contrário, que não tenham ocorrido em alguma infâmia pública de efeito ou de direito/ nem fossem presos ou penitenciados pela Inquisição.²⁰⁶

Alguns casos, não só em Portugal como também na colônia, foram elencados por historiadores, que fizeram levantamentos sobre a pureza de sangue: além dos funcionários, a ascendência de suas esposas também foi alvo de investigação.

Daniela Calainho, na obra intitulada *Agentes da Fé*, de 2006, desenvolve um trabalho sobre as categorias de funcionários do Santo Ofício português que atuaram no Brasil no período colonial. Eram eles os familiares (oficiais leigos do aparelho inquisitorial de todo o mundo ibérico no Antigo Regime), que, desfrutando de inúmeros privilégios, exerciam variadas funções: espionavam suspeitos, delatavam, prendiam, etc.²⁰⁷

Isabel Salazar também tem contribuído para a análise sobre a pureza de sangue. A autora faz um levantamento das parentes dos familiares do Tribunal. Em sua obra “Tudo em família: os deputados do Conselho Geral do Santo Ofício na época moderna”, apresenta um quadro das principais famílias que compunham os numerosos membros do Santo Ofício –tanto os oficiais laicos quanto os inquisidores-gerais encontravam-se unidos por vínculos de parentesco. “Tios e sobrinhos, primos e até irmãos integraram o Tribunal da fé, às vezes em simultâneo.”²⁰⁸

Com a mesma linha para discussão, Fernanda Olival, da Universidade de Évora, no trabalho *O Frear da limpeza de sangue e o problema das habilitações reprovadas e suspensas (1768-1771)*, faz um estudo estatístico e prosopográfico sobre as candidaturas problemáticas de boa parte do século XVIII, áreas geográficas destes pretendentes, taxas de exclusão e perfil sócio-ocupacional; tenta

²⁰⁶ ANTT PT -TT-TSO-IL-018-0986-M0001. Transcrição do fragmento do Regimento de 1640, baseado nas normas de edição semidiplomática, ligada aos debates da Paleografia. Oficina dos Arquivos 2008. Leitura Paleográfica de Documentos, novembro/ 2008. Organização: Núcleo de Ação Educativa. Coordenador: Carlos de Almeida Prado Barcellar. Promoção: Arquivo Público do Estado de São Paulo. Ministrante do curso: Aparecido Oliveira da Silva. Optamos por fazer as transcrições sob normas da Paleografia semidiplomática por nos preocupar com todo tipo de leitor que se interessar pelo tema, visto que o modo tradicional de transcrição muitas vezes dificulta a compreensão da leitura.

²⁰⁷ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP. 2006.

²⁰⁸ SALAZAR, Izabel. Trabalho apresentado no IV Encontro Internacional de História Colonial, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. O Objetivo da discussão proposta pela autora é tentar compreender o peso dessas relações familiares no ingresso e na progressão da carreira inquisitorial, apontando as principais famílias que outrora desempenharam uma presença constante no decorrer da existência do Tribunal.

captar as alterações do Santo ofício nessa fase em termos de política e em torno dos agentes, fossem eles destinados à metrópole ou ao Império.²⁰⁹ Os inquisidores procuravam, de maneira obsessiva, o menor sinal de pacto com o diabo.²¹⁰

Em muitos casos, para os inquisidores, o pacto demoníaco era o fio condutor da construção do processo; o único filtro que permitia analisar a lógica dos acontecimentos e dos comportamentos dos réus.²¹¹

Como foi no caso de Joana Maria, preta crioula, escrava de Gonsalo José moradora no Pará: depois de confessar ter feito feitiço/ para abrandar o coração de seu senhor ,/e lhe foi perguntado como podia ella não fazer pacto com/ o demônio se uzava de supertiçoens, de que confessa estava advertida , e de que/ foraõ inventadas por elle... perguntada se quando fazia as ditas supertiçoens, / invocou ou chamou o demônio, e lhe fez oferecimento de sua alma, e de seu sangue, ou / de algum membro seu em sinal de sujeição, e de que ficava // ficava sendo sua escrava, amiga; ou se / alguma vez reconheceo perdoes, lhe fez algum acto de adoracão.²¹²

Observa-se que existia uma pressão em se afirmar o pacto com o demônio, visto que, para os inquisidores, alimentados de uma doutrina cristã, a feitiçaria e a superstição eram práticas tidas como heresia, um comportamento de pessoas que faziam orações, pedidos ou agradecimentos a outros deuses.

A natureza da população impôs muitas preocupações teóricas para a “máquina do poder”, ou “máquina inquisitorial”. Sua especificidade residia na conveniência e interpretação de populações de procedências várias e credos diversos.²¹³ As múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na religiosidade popular.²¹⁴ Assim, sob múltiplas tradições, as bolsas de mandinga²¹⁵ foram práticas muito presentes em Portugal e no Brasil, exercidas por africanos e afrodescendentes. Nesses dois países, os amuletos, que são peças-chave de uma das práticas mágicas, adquiriram um caráter bastante particular a partir de finais do

²⁰⁹ OLIVAL, Fernanda. Trabalho apresentado no IV Encontro Internacional de História Colonial na Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Nessa citação estão as palavras da autora na defesa de sua apresentação.

²¹⁰ LARON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia”... p. 11

²¹¹ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. p. 28.

²¹² ANTT PT/TT/TSO-IL/028/02691. Folio 31-2.

²¹³ SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 27.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Cf. CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**. O uso de amuletos trazidos junto ao corpo ou costurado na roupa era corrente desde a Alta Idade Média, associado a bruxas e feitiçarias, e por isso, em regra, proibidos. Poderiam também ser utilizados nessas bolsas de mandinga, cabelos e unhas.

século XVII, com o nome de bolsas de mandinga. Transformando-se em uma prática exercida por negros e mulatos, esses objetos foram considerados pela Inquisição como elementos da feitiçaria:

A utilização de bolsas que desempenham a função de amuletos era já desde há muito conhecida em Portugal, quando a partir de finais do século XVII, mas sobre tudo no início do XVIII, se começou a difundir uma prática através de alguns escravos ou negros forros oriundos da África e do Brasil, que publicitavam as virtudes das “bolsas de Mandinga” para um indivíduo não ser ferido em pelejas.²¹⁶

Para Roger Bastide, o termo “mandinga” vem dos mandingas ou *malinkes*, povo que habitava, em torno do século XIII, o Vale do Níger, no reino de Mali, e que tinha por hábito o uso de amuletos pendurados no pescoço.²¹⁷ Em alguns casos, o mandingueiro, nas cidades (principalmente em praça pública), punha-se em tronco nu e se deitava sobre uma espada apontada para seu peito. Ao sair sem feridas, fazia valer a eficácia de sua imagem e poder como praticante das bolsas.²¹⁸

Existia também uma outra prática semelhante às bolsas de mandinga que era conhecida como “cartas de tocar”. Usadas para proteção, foram também utilizadas para fins amorosos. Havia muito tempo que essa prática era mantida por africanos em Portugal: o indivíduo carregava na cintura, em um pedacinho de papel, orações, símbolos e imagens; o indivíduo que desejasse conquistar um amor, uma amante, uma mulher, ou “inclinando vontades”, deveria ele encostar as cartas na pessoa desejada para que seu pedido fosse realizado.²¹⁹ Também poderiam ser encontrados nas cartas escritos de objeto para o qual o indivíduo desejava proteção, como: machados, facas, tesouras; ou símbolos, como: a cruz, lanças, escadas, chicote, martelo.

Não obstante, dentre as manifestações tidas como feitiçaria pela Inquisição— particularmente as realizadas por negros e mulatos—, o uso das bolsas de mandingas representou 32% dos processos e denúncias²²⁰. A difusão de seu uso se fez não só

²¹⁶ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Supertição**, p.114. Laura de Mello e Souza, em sua obra “O Diabo e a Terra de Santa Cruz (2009)”, afirma que essas práticas de bolsa de mandinga foram muito usadas no Brasil por africanos e afrodescendentes, e que, no Estado do Grão-Pará e Maranhão foi onde mais se utilizaram essas bolsas, e elenca alguns casos. p. 280.

²¹⁷ BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**. Rio de Janeiro: Difel, 1974, p. 204.

²¹⁸ Idem, p.114.

²¹⁹ BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**. p.114.

²²⁰ Daniela Calainho demonstra um quadro relevante sobre essas denúncias e processos em *Metrópole das Mandingas*, p. 96, tabela 07. A autora fez um levantamento dos processos que se

pelos negros que chegaram a Portugal, mas também pelos escravos que vinham do Brasil acompanhados de seus senhores que tinham negócios na Metrópole²²¹.

Luiz Mott, na obra *Dedo de anjo e Osso de defunto*, considera que a prática das bolsas de mandinga, no universo cristão, era entendida como um ritual de malefício demoníaco, por conter dentro delas objetos ou restos mortais. Segundo Mott, é nos rituais cabalísticos e de feitiçaria que encontramos maiores referências sobre a utilização de restos mortais no Brasil antigo:

Nossos exemplos, encontrados nos arquivos inquisitoriais, referem-se, sobretudo à capitania de Minas Gerais, e revelamos detalhes dessas práticas macabras que vão desde sua obtenção clandestina nas sepulturas dentro dos templos até sua manipulação com outros elementos cabalísticos na composição dos recheios das famigeradas “bolsas de mandinga”.²²²

O autor aponta alguns casos de denúncias que viraram processos no Tribunal de Lisboa, como um caso em 1760, cuja denúncia relatava à Inquisição que, na vila de Itabira, em Minas Gerais:

A negra Ângela Maria Gomes, da nação Courana, forra, enfamada de ser “mestra feiteira”, foi surpreendida com outras mulheres “desenterrando um defunto no adro da Igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem”, utilizando, além dos restos mortais, morcego e bode na confecção de seus feitiços, reunindo muita gente em sua casa, para os batuques que se realizavam todas as terças e sextas-feiras, religiosamente.²²³

Foi, contudo, nos rituais cabalísticos e de feitiçaria que foram encontradas maiores referências sobre a utilização de restos mortais no Brasil antigo. Luiz Mott afirma que os processos encontrados nos arquivos inquisitoriais revelam detalhes dessas práticas macabras, que vão desde sua obtenção clandestina nas sepulturas dentro dos templos:

referem às bolsas de mandinga, observando que seu uso era constante. Estes processos podem ser encontrados no ANTT, Inquisição de Lisboa, correspondência recebida, livro 292; ANTT, Inquisição de Lisboa, correspondências enviadas, livro 20; e no acervo documental da Inquisição Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa.

²²¹ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**. p. 96.

²²² MOTT, Luiz. **Dedo de anjo, Osso de Defunto**: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileiro. Esse artigo foi publicado originalmente no D. O. Leitura de 08/11/89. Revista da USP, São Paulo (31): 112-119 setembro / novembro de 1996, p. 115.

²²³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 125, Itabira, 1760 (doravante abreviado ANTT, IL, Caderno do Promotor). Apud: Mott, Luiz. p. 115.

Até sua manipulação com outros elementos cabalísticos na composição dos recheios das famigeradas “bolsas de mandinga” e “patuás”, tão comuns na piedade popular de antanho, e que por sua causa inúmeros brasileiros tiveram seus nomes denunciados junto ao Tribunal do Santo Ofício, alguns inclusive sendo presos e remetidos para Lisboa exatamente pela culpa de exatamente pela culpa de sua utilização.²²⁴

Não só os dedinhos de crianças, mas também ossos, caveiras e tripas de adultos poderiam ser utilizados como matéria prima, variando de acordo com o freguês. O significado desses objetos dependia muito de para que fins eram mantidos. “Alguns dos feiticeiros e calundzeiras do Brasil colonial utilizavam de mãos ou dedos de crianças como ingrediente principal de seus malefícios”. Não se encontrou explicação para o porquê da fixação particular por essas partes, afirma Luiz Mott, porém, esse uso pode ser explicado pela facilidade de remoção, quer quando o corpo era sepultado, quer quando era desenterrado furtivamente do adro das igrejas ou do campo santo.

Sobre os ossinhos, Luiz Mott explica que a crença popular sobre os “dedinhos de anjo” era um elemento privilegiado para dar sorte ou fortuna. O autor conclui que a utilização desses objetos (como matéria prima) foi costume encontrado no Brasil antigo, e era praticado por brancos, negros e mestiços como ingrediente para sortilégios ou malefícios.²²⁵ Esses indivíduos certamente se inspiraram em feitiçarias medievais oriundas do Velho Mundo, tanto que no famoso *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* estão arroladas algumas mágicas e bruxarias desse teor.²²⁶

2.3 A Inquisição no Estado do Brasil e Grão-Pará.

Uma das características que marcou o desenvolvimento das igrejas católicas de além-mar foi a tensão que existia entre o clero secular e o clero regular.²²⁷ Ambos tinham a intenção de uniformizar seus poderes sobre os domínios coloniais. “A constituição hierárquica da Igreja necessitava que a sua organização

²²⁴ MOTT, Luiz. **Dedo de anjo, Osso de Defunto**. p. 115.

²²⁵ Idem, p.119.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Clero secular: Composto por sacerdotes que desenvolviam atividades com o público. Clero regular: É constituído por clérigos consagrados da igreja católica, que seguem uma determinada ordem religiosa com hierarquia e títulos específicos.

estivesse normalmente sob o controle e direção dos bispos como sucessores consagrados dos apóstolos e a autoridade suprema conferida ao papa.”²²⁸

Uma vez estabelecida, a administração paroquial deveria ser supervisionada pelo clero secular, pois estava sob controle, jurisdição, inspeção e correição dos bispos. No entanto, por razões óbvias, o clero secular não se encontrava nas cidades e nem em regiões onde tivesse contato direto com as pessoas, ou em regiões recentemente conquistadas pelas coroas ibéricas. “Por isso, em 1522, o papado concedeu aos superiores das ordens religiosas uma autoridade alargada (*omnímoda*) para exercer o trabalho pioneiro de conversão e de administração paroquial”²²⁹, e a Santa Sé lhes atribuiu privilégios extensivos, incluindo isenções da direção e controle episcopal.

Esses privilégios concedidos pela Santa Sé não demoraram muito para entrar em conflito com o decreto de Concílio de Trento (1563-1564), visto que um dos principais objetivos de Trento era “reforçar a autoridade do prelado diocesano sobre todas as fases da vida religiosa e da disciplina eclesiástica dentro de seu território.”²³⁰ O que se sabe é que o conflito entre os extensos privilégios das ordens religiosas e as pretensões de jurisdição dos bispos nunca foram totalmente resolvidos durante o período colonial.

Para o Brasil vieram três leis, tais como: leis régias, leis eclesiásticas e leis inquisitoriais. Muitas vezes se misturaram para atender às exigências de dois planos, como o da defesa da ortodoxia (Igreja), e o da defesa da unidade de consciência (trono).²³¹ Interesses de ambos, as instituições imbricavam-se na vida cotidiana, ocasionando momentos de alianças, conflitos e negociações.

O significado da atuação dos religiosos no Brasil colonial pode ser entendido dentro de uma política colonizadora em que os monarcas portugueses interpretavam a colonização e a evangelização como fatores que estavam em pé de igualdade, mas muitas vezes se confundiam.²³² Na cristandade colonial brasileira havia dois lugares: o do grupo dos organizadores (do clero) e o do “povo”, ou massa que vivia o cristianismo.

²²⁸ BOXER, Charles. A Igreja e a Expansão Ibérica. p. 85.

²²⁹ Idem, p. 86.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ RIHGB, p. 497.

²³² HORNAERT, Eduardo. et. al. **História da Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época. Período colonial. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 211.

Certamente o comportamento do grupo dos organizadores diante do povo correspondia a uma postura voltada para uma cultura que se julgava central, agindo em detrimento de uma cultura julgada periférica.²³³

O próprio Concílio de Trento confirmou essa visão, admitindo de fato a distinção entre uma elite esclarecida (o clero) e a massa ignorante (o povo) e compreendendo a evangelização como uma ação da primeira pela segunda. A “propagação da fé” na linguagem da época significa realmente uma extensão religiosa, não tanto um diálogo entre culturas à procura da verdade evangélica. Na sua maneira de ver as coisas, o Concílio de Trento entendia a formação da igreja como expansão de um sistema religioso, seja pelas paróquias (no interior do sistema), seja pelas missões (no exterior).²³⁴

Essa era a visão do grupo dos organizadores ou da elite. A população (massa) pensava de modo bem diferente, o que os levava a ter comportamentos bem diversos do que os clérigos esperavam. Para tanto, alguns regimentos tiveram o objetivo de regularizar não só a população, como também os representantes religiosos da Santa Madre Igreja.

Os Regimentos da Inquisição que vigoraram no Brasil colonial foram os de 1552, 1613, 1640 e 1774. O Santo ofício português, fundado por D. João III, em 1536, nunca teve um tribunal permanente em seus domínios atlânticos. A questão da introdução do Tribunal na Bahia foi matéria continuamente ventilada durante o século XVII e, ainda hoje, a razão disso não está satisfatoriamente explicada²³⁵. Foi somente em finais do século XVII que a rede de familiares e comissários inquisitoriais, os agentes locais do Santo Ofício, começaram realmente a se formar na América portuguesa.²³⁶

Embora não tendo um Tribunal do Santo Ofício no Brasil, a instituição contava com a presença dos missionários. A colaboração dos jesuítas no procedimento inquisitorial ajudou na vigilância em torno dos indivíduos que mantinham comportamentos e atitudes suspeitas aos olhos da ordem e vigência cristãs.

²³³ Idem, p. 274.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ Segundo Anita Novinsky, é preciso conhecer melhor a documentação sobre a ação do Santo Ofício no Brasil, existente nos arquivos portugueses e brasileiros, daí talvez possamos esclarecer alguns pontos ainda pouco nítidos. Cf. NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. p.108-9.

²³⁶ FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. Esse artigo pode ser encontrado no livro **A Inquisição em Xeque**. Temas, controvérsias e estudos de caso que têm como um dos organizadores Ronaldo Vainfas, 2006, p. 42.

A irradiação dessa “pastoral do medo”, conforme chamou Delumeau, não esteve ausente do Brasil Colônia, o qual já era formado por variedades culturais e religiosas, bem como por pessoas cuja ocupação era fornecer riquezas à metrópole. Esses fatores, como se pode ver, poriam muitos entraves ao catolicismo.²³⁷

Jesuitas à frente, o discurso aterrorizante da cruzada tridentina dispôs-se a combater todo e qualquer obstáculo, e a intimidação dos índios no século XVI articular-se-ia logo com a dos colonos, uns e outros, cada qual a seu modo, mergulhados no pecado e governados pelo demônio.²³⁸

Se a transformação do índio em escravo demandou ajustes por parte da camada dos senhores de escravo, também exigiu que o índio se readaptasse ao processo de mudança. Tal processo se desenrolou ao longo do século XVII, contribuindo para a evolução das bases precárias sobre as quais se assentava o regime de administração particular. Considerando o batismo como forma de conversão imposto aos indígenas no mundo católico, a religião foi um dos elementos centrais desse processo.²³⁹

Mas não podemos afirmar até que ponto houve uma introspecção da religião católica pelo indígena ou até que ponto lhe foi imposta. Se a introspecção tivesse dado resultados satisfatórios à cultura cristã, não teriam ocorrido diversos tipos de visitas e inquirições no Brasil em número maior do que se supunha.²⁴⁰ No Dicionário Do Brasil Colonial,²⁴¹ o item “Visitações do Santo Ofício” diz que, no século XVII, outras visitas (além da ocorrida em 1618) parecem ter sido enviadas ao Brasil: uma em Pernambuco, outra às capitanias do sul; ambas em 1627.

Lina Gorenstein²⁴² afirma que quatro visitas foram realizadas. Embora a documentação não seja extensa, apresenta solidez, como podemos comprovar por meio de pesquisas no Arquivo da Torre do Tombo, em Portugal. Sobre Pernambuco,

²³⁷ VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos dos pecados**, p. 59.

²³⁸ Idem, *ibidem*.

²³⁹ MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.159.

²⁴⁰ NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. São Paulo: Perspectivas, 1994, p.17-34.

²⁴¹ VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário Brasil Colonial**. RJ, 2002, p. 586.

²⁴² Pesquisadora do laboratório de Estudos sobre a Intolerância (Lei), da USP, e autora de *A Inquisição contra as mulheres*: Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Humanista, 2005.

Anita Novinsky dispõe do relatório da visitação, assim como a documentação da Inquirição do Maranhão, em 1731.²⁴³

Sobre a visitação às capitanias do sul, a documentação encontrada está principalmente nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa e no processo de Isabel Mendes, cristã-nova presa por essa visitação. O próprio visitador, em depoimento à mesa do Santo Ofício, em 1631, explica que, ao menos sobre a parte da visita destinada ao Rio de Janeiro, a documentação referente a esta capitania, foi perdida em um naufrágio do navio em que viajava a ré, afundado pelos holandeses em 1627.²⁴⁴

Em contrapartida, a Inquisição na Amazônia portuguesa foi, até certo ponto, tardia em comparação às primeiras Visitações, já que se deu no final do século XVIII (1763-1769/73), no momento em que, ao que parece, a Inquisição já não possuía a mesma força de antes. De modo geral, a Inquisição assumiu posturas diferenciadas dependendo do contexto (de onde, quando e por quê) em que esteve inserida. A partir do século XVII, a Inquisição portuguesa enviou visitantes ao Pará, Maranhão e Rio Negro.²⁴⁵

Com relação ao século XVIII na região da Amazônia portuguesa, Olindina Oliveira afirma que:

A Inquisição terá seu auge de atuação na primeira metade dos setecentos, quando agiu de forma mais intensa, e seu declínio será a partir de 1780, sendo que a Visitação ao Grão-Pará seria iniciada apenas em 1763.²⁴⁶

Contudo, em sua dissertação *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa*, Olindina Oliveira, tendo por base a análise dos processos inquisitoriais que não constam no Livro da Visitação, afirma que o período da Visitação teria de ser estendido até 1773.²⁴⁷

²⁴³ GORENSTEIN, LINA. A Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVII), IN: **A Inquisição em Xeque**. p. 25.

²⁴⁴ Arquivo Nacionais da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa (IL). Processo de Isabel Mendes, nº 5.436, depoimento de Luis Pires da Veiga, 16 de dezembro de 163. Apud, GORENSTEIN, p. 25, em *A Inquisição em Xeque*.

²⁴⁵ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**. p.74.

²⁴⁶ OLIVEIRA, Maria Olindina de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: século VXII e XVIII**, p. 51.

²⁴⁷ Obra publicada por José Roberto do Amaral Lapa, pela Editora Vozes, em 1978. Yllan Matos e também Pedro Campos fazem um levantamento sobre a questão da Visitação do Grão-Pará, que permaneceu na região até 1773. Os dois autores contribuem nos seus estudos com novos olhares sobre esta afirmação.

Pedro Campos, em seu trabalho, leva em conta a política de incentivo e proteção de Pombal face aos cristãos-novos e levanta a hipótese de que Pombal não tinha para o norte da colônia a pretensão de controle sobre o poderio econômico dos cristãos-novos. Empenhado em atrair o capital da burguesia cristã-nova — inclusive para empreitadas como a Companhia Geral do Grão-Pará —, Pombal não mandaria um visitador para reprimir tais pessoas, como foi feito no Estado do Brasil durante as primeiras visitas, mesmo porque Pombal lançava um aparato legislativo que tinha por finalidade eliminar a distinção entre cristãos-novos e velhos: regra que foi posta em questão no Regimento de 1774, sob sua administração.

Portanto, Pedro Campos argumenta que foi levado a crer que a visitação ultrapassou a simples verificação da influência material e espiritual da Companhia de Jesus, como afirma Lapa. A Inquisição tinha a função de fazer cumprir em terras paraenses a normatização da ortodoxia. “Creio que a visitação não foi realizada tendo como finalidade a verificação da influência jesuítica na região”, afirma Pedro Campos. A visita teve a função de substituir, face aos colonos e índios, um modelo religioso. Uma vez que os inicianos — difusores da ortodoxia cristã tridentina — haviam sido retirados da região, seu modelo religioso, que tanto desagradava às autoridades lusitanas, foi substituído.²⁴⁸

Tridentino, o catolicismo do Pará pós-jesuítico estava ligado aos moldes da igreja cristã. O plano de Pombal era eliminar esse poder religioso da igreja e transferi-lo aos reis, acentuando o regime regalista que faz parte de sua característica administrativa para a colônia.

O que podemos notar é que a implementação dessa medida de Pombal logo foi possível: “a catequese seria redimensionada, bem como a organização das comunidades dos fiéis: uma vez que os antigos aldeamentos foram elevados à categoria de Vilas pela administração pombalina, estas foram paroquializadas”.²⁴⁹

Tal modelo foi difundido de forma abrangente, não se restringindo apenas aos antigos aldeamentos jesuíticos, mas também perpassando toda a sociedade. O que houve, por fim, foi a substituição de um modelo religioso tridentino voltado para a ênfase da ortodoxia da fé, que caracterizava os inicianos, por outro, também tridentino, mas de cunho regalista, direcionado para uma redefinição das relações entre Igreja e Estado — devendo a

²⁴⁸ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. **Inquisição, Magia e Sociedade**: Belém do Pará (1763-1769). . Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 1995, p. 100-1. Área de concentração: História Social das ideias.

²⁴⁹ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. **Inquisição, Magia e Sociedade**. p. 102.

primeira estar separada da administração política e submetida às diretrizes emanadas do trono.²⁵⁰

Como vimos no primeiro capítulo, a Inquisição Moderna Ibérica teve caráter diferente da Inquisição Medieval: os reis puderam interferir, delegar funções e escolher funcionários, atribuindo ordens para essa forma de controle moral e religioso perante a sociedade. Portugal foi um país que adquiriu grandes disputas e rivalidades com o poder papal para garantir, aos domínios reais, não somente o poder político, mas também social e religioso.

Yllan Mattos,²⁵¹ em *A Última Inquisição*, defende que a permanência do funcionário Giraldo José de Abranches, no Pará, durou até 1773 e afirma que, de fato, esse visitador, após 1769, valorizou a administração eclesiástica em detrimento de sua função de inquisidor, preocupado muito mais em colaborar com a consolidação do projeto pombalino e mantendo outras funções além daquela para a qual fora designado.

Entretanto, o autor–mesmo tendo conhecimento da existência de processos inquisitoriais posteriores ao período da visitação (os quais não foram alcançados por Amaral Lapa) e conhecimento da permanência do visitador em Belém até 1773 – manteve a datação tradicional para a visitação em seu trabalho, qual seja 1769, desconsiderando os indícios de que Giraldo Abranches continuou também a exercer a sua função de inquisidor até 1773, conforme apontado pela documentação.

O visitador teve a incumbência de conhecer “as gentes da terra” do Grão-Pará e, para isso, contou com duas averiguações: as devassas feitas pelo ouvidor-geral, Feliciano Ramos Nobre Mourão,²⁵² nas regiões, nas vilas e povoações de Moçaras, Salvaterra, Monteforte, Colares, Cintra, Bragança, Vila Nova Del Rei, Ourem e Soure; e a visita conduzida pelo vigário-geral, José Monteiro Noronha,²⁵³ na capitania do Rio Negro.

²⁵⁰ Idem, *ibidem*.

²⁵¹ MATTOS, Yllan. **A Última Inquisição**. Os meios de ação e funcionamento no Grão-Pará pombalino (1763-1769). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2009, p.158.

²⁵² APEP, Secretaria da Capitania do governo do Pará, cód. 145 correspondência de diversos com o governo. Esses documentos encontram-se transcritos em ‘Autos de Devassa’, In: Anais do Arquivo Público do Pará. v. 03, tomo 1. Belém, SECULT/APEP, 1997, p. 9-211.

²⁵³ NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão das províncias (1768)**. Introdução e notas de Antônio Porro. São Paulo: EDUSC, 2006.

A primeira devassa relata momentos importantes sobre os aspectos religiosos, políticos, econômicos e sociais das vilas e lugares visitados por Mourão, tais como: as localizações geográficas; o dia-a-dia dos moradores; a educação aplicada aos nativos; os usos econômicos; a construção de prédios públicos e particulares; a rotina e a vida dos agentes, dos párocos, judiciais (de órfãos e ordinários), eclesiásticos, vereadores e a rotina indígena; tudo isso, foi composto, observado e relatado pelo vigário:

Na vila de Moçaras visitei os meninos da escola e os encontrei adiantados, como consta nas matérias e, com facilidade, aprenderão a língua portuguesa e se lhe introduzirá a veneração do nosso monarca e observância das leis na forma do inciso 6 do Diretório.²⁵⁴

No Pará, ao longo da segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII, houve a instalação de uma rede de funcionários do tribunal, o que permitiu o envio de um número significativo de denúncias contra práticas heréticas durante todo esse período. A preocupação com a instalação dessa rede de funcionários, assim como a quantidade de denúncias enviadas ao tribunal em Lisboa, deixam perceber a importância que aquela região passou a ter para os inquisidores do reino.

A Visitação no Pará aconteceu na época em que se tinha iniciado o declínio da Inquisição em Portugal. Não havia mais o rigor antigo, a mentalidade mudava aos poucos e não mais se faziam as perseguições ferozes aos judeus.²⁵⁵ “Haveria motivos que levaram o Tribunal do Santo Ofício à decisão de visitar o Brasil?”

Esse questionamento foi feito por muitos pesquisadores, entre eles, J.R. Amaral Lapa e Sônia Siqueira. De acordo com Lapa, o Livro da Visitação possibilita algumas respostas:

Periódico e rotineiro revigoramento da fé para o rebanho distante e disperso, sujeito a toda sorte de estímulos profanos; repreensão ao relaxamento quase costumeiro do clero; interesse em perseguir a gente da nação, quando se amiudavam as denúncias sobre suas heréticas práticas ou sobre sua crescente prosperidade comercial; sondagem do

²⁵⁴ APEP, Secretaria da Capitania do governo do Pará, cód. 145. doc. 03. Correspondência de diversos com o governo.

²⁵⁵ LAPA, Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 27.

subconsciente da sociedade colonial, nem sempre de acordo com a coroa e da fé.²⁵⁶

Do total de pessoas que aparecem citadas no livro da visitação, são 353 brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafuzos e 12 mulatos.²⁵⁷ Tendo em conta os resultados alcançados durante os seis anos de funcionamento em Belém, promovendo audiências, sindicâncias e exarando sentenças, a Mesa Inquisitorial não chegou a:

Alcançar quantidades que nos impressionem. A colheita resultou em 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bígamos sendo uma mulher, 2 hereges sendo uma mulher e um caso de um senhor denunciado por imputar castigos corporais a seus escravos.²⁵⁸

Temos também, como fonte, o Caderno do Promotor, que compõe uma rede de informações riquíssimas e disponibiliza mais de 35 livros, nos quais constam diversas denúncias que não foram alcançadas, nem apontadas pelo historiador J. R. Amaral Lapa.

Em 15 de Junho de 1763, sua Majestade D. José I deu conta ao Conselho Geral do Santo Ofício, que mandou vir para o norte da colônia Giraldo José de Abranches, encarregado dos negócios de Deus.²⁵⁹ Para essa vigilância, foi também solicitada “toda a Judá e favor” das demais autoridades no Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí: governadores, juízes, bispos e ouvidores.²⁶⁰

CAPITULO 3: Não existe heresia e sim heresias de conversos no Grão-Pará.

²⁵⁶ LAPA, Amaral. **Livro da Visitação...** p. 26. As visitas se davam quando “convinha ao serviço de Deus”, conforme preceitua o título I, do livro II do Regimento de 1640.

²⁵⁷ Para eventuais estudos demográficos da população paraense deste recorte, ler Amaral lapa: O Livro da Visitação, p.33.

²⁵⁸ LAPA, op. cit. p.32.

²⁵⁹ AHU (Projeto Resgate), Pará, cx 54. doc. 4938. Pode também ser encontrado em AHU (Projeto Resgate), Conselho Ultramarino, códice 593. Doc. 292.

²⁶⁰ APEP, Secretaria da Capitania do Governo do Pará, cód. 103. Fls. 172-178. Correspondência da Metrópole com governadores.

3.1 Os processos de negros e crioulos no Grão-Pará.

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira “dum patrimônio mágico-religioso, desdobrando em inúmeras dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do país e sua civilização”.²⁶¹

No que diz respeito à religião, especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontrou conformação específica, pondo em marcha uma “multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões os negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, e também com as religiões indígenas”.²⁶²

Alguns autores defendem que o sincretismo nasceu como disfarce; como uma mentira usada pelos escravos para enganar seus senhores. Cantavam e dançavam para o santo católico quando, na verdade, estavam cantando e dançando para o orixá. Reginaldo Prandi defende a ideia de que a origem do sincretismo afro-católico esteja assentada em sentimentos sinceros, pois:

O sincretismo se instituiu não como artimanha, mas como resultado de relações de tolerância e assimilação decorrentes da condição politeísta da religião africana, que em solo brasileiro se encontrou com o politeísmo residual, difuso, mas efetivo do catolicismo ibérico e de seu culto aos santos.²⁶³

Todavia, não podemos deixar de perceber que, diante da realidade local, negros e índios também passaram por processos de alianças e negociações, ora lutando a favor de seus grupos contra o sistema escravocrata, ora lutando entre eles próprios. Temos também que levar em consideração toda a dinâmica de escravos que fugiram e, com o auxílio de grupos indígenas, nos setecentos, formaram comunidades quilombolas entre as florestas. Diferentes situações proporcionaram formas de resistência e sobrevivência sob o universo colonizador.

²⁶¹ PRANDI, Reginaldo. As religiões Negras na Sociedade Branca. **Revista de História da USP**, São Paulo (28): 64-83, dezembro/fevereiro 95/96, p. 66.

²⁶² Idem, p.67.

²⁶³ _____. **Sincretismo Afro-Brasileiro, Politeísmo e Questões Afins**. Artigo publicado em: Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, nº19, p. 2-28, Jan./Jun. 2011. P. 21. Para saber mais sobre sincretismo e outras interpretações e aspectos do sincretismo católico nas religiões afro-brasileiras, ver Valente, 1977; S. Ferretti, 1995; Sanches, 1995.

Portanto, negros e indígenas mantiveram relações muito próximas, misturando suas crenças, hábitos e tradições, indo além de um sincretismo religioso e proporcionando uma mestiçagem cultural. Não somente negros e mulatos, mas também inúmeras etnias indígenas submeteram-se às relações assimétricas existentes. Em seu estudo *Índios Cristãos: A conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa* (1653-1769), na parte “Ninho dos Novos Cristãos”, Almir Diniz traz um diálogo que abre a discussão sobre as missões jesuíticas. Para ele:

As missões jesuíticas, por uma série de razões, constituíram-se como o lugar privilegiado para o processo de doutrinação dos gentios no estado do Maranhão e Grão-Pará. Verdadeiros ninhos dos novos cristãos, aquelas missões foram o espaço de confronto entre grupos de origens distintas, obrigados a transformar a si próprios; muitas vezes a única possibilidade de manterem suas vidas. Essa transformação teve por alicerce uma amálgama multifacetada de simbolismos. Significa dizer que nestes espaços dedicados a “salvação de almas”, forjaram-se respostas múltiplas aos desafios trazidos pelo encontro entre universos simbólicos tão divergentes. De um lado, aquelas orquestradas pelos discípulos de Santo Inácio através da doutrina e da imposição do evangelho; de outro, as respostas fruto da apropriação diversa e inovadora produzida pela multidão de etnias que compunham as muitas aldeias missionárias da Companhia de Jesus.²⁶⁴

Os índios “utilizaram o aparato jurídico construído pelos agentes coloniais para lutar por suas liberdades, pela preservação de seus modos de vida e culturas.”²⁶⁵ Souberam criar novos espaços nos aldeamentos, e, nos próprios tribunais da colônia, várias formas de resistência, na maior parte das vezes, muitos sutis e difíceis de serem identificadas.²⁶⁶

Em análise, podemos observar alguns elementos africanos nas práticas mágicas identificadas na América colonial portuguesa. Mas, segundo Laura de Melo e Souza “dependendo de onde vieram esses africanos, estas práticas foram sendo resignificadas, atraindo um aspecto sincrético entre os sujeitos que utilizavam a feitiçaria como elemento de sobrevivência e resistência”.²⁶⁷

²⁶⁴ CARVALHO, Amir Diniz de. **Índios Cristãos**. A Conversão dos Gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP, 2005, p.151.

²⁶⁵ LEÃO, Ângela Sánchez. **Justiça dos brancos, liberdade dos índios**: uma discussão legislativa na Amazônia colonial, 2004. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 2004. In: Textos e fontes do Arquivo Público do Pará (V.1) / Agenor Sarraf Pacheco e Jerônimo da Silva e Silva (orgs.). Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará / Associação dos amigos do Estado do Pará, 2013, p. 30.

²⁶⁶ John Manoel Monteiro foi um dos primeiros historiadores a questionar o papel dos índios na história, mostrando que eles não eram vítimas passivas da exploração e sim que construíram formas e ação e foram protagonistas de seu destino. Apud, LEÃO, ibidem.

²⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 26-28.

A feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos como: problemas afetivos, amorosos, desentendimentos entre escravos e seu senhor, onde as orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, à virgem, aos demônios, ganhavam uma conotação de sincretismo religioso.²⁶⁸

Peter Burke, em seu ensaio intitulado *Hibridismo Cultural*, de 2003, ressalta que, originalmente, o “sincretismo” foi um termo negativo, utilizado desde o século XVII para elencar diferentes grupos protestantes, significando caos religioso.²⁶⁹ Mas no século XIX, a palavra “sincretismo” também adquiriu significado positivo no contexto de estudos de religião da antiguidade clássica, ampliando-se para a Antropologia.²⁷⁰

Em nosso estudo, baseamo-nos no conceito de Mestiçagem cultural. Historiadores que têm colaborado com o fazer histórico vêm concedendo em seus trabalhos uma abordagem riquíssima, redefinindo ou ressignificando conceitos já instituídos por outros pesquisadores.

As bolsas de mandinga, o curandeirismo,²⁷¹ a bruxaria,²⁷² a magia,²⁷³ a adivinhação²⁷⁴ e a feitiçaria²⁷⁵ se fizeram presentes no cotidiano da sociedade

²⁶⁸ SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 26-7. Peter Burke faz uma ressalva sobre o sincretismo religioso, em seu ensaio intitulado *Hibridismo Cultural* (2003).

²⁶⁹ BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Editora UNISINOS / ISBN85-7431-197-9. Impressão, primavera de 2003, p. 50.

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ Agentes que de algum modo faziam curas.

²⁷² A palavra **bruxaria**, segundo o uso corrente da língua portuguesa, designa a execução de rituais de cunho sobrenatural com a intenção de obter benefícios pessoais, sendo também utilizada como sinônimo de cura espiritual, prática oracular e feitiçaria. Tal definição, entretanto, além de não retratar com fidedignidade mínima a bruxaria de fato (não fictícia), torna indistintas as práticas dos verdadeiros bruxos de muitas das práticas da maioria das outras expressões de religiosidade.

²⁷³ O Imaginário da Magia. Segundo Bethencourt, existe a distinção entre magia natural e magia diabólica e estas fazem parte da tradição erudita cristã, consagrada no *Elucidarium* de Bento Periera, p.171. Na mesma linha, segue Rafael Bluteau. O autor introduz uma terceira espécie de magia, a artificial, que lhe permite circunscrever o âmbito da magia natural. Assim, a magia natural “é a que com causas naturais produz efeitos extraordinários”, citando exemplos colhidos de autores clássicos de prodígios operários por órgãos de animais, pedras e ervas. *Idem*, p. 171-2.

²⁷⁴ Segundo os autores portugueses da época e seguindo os ensinamentos de São Tomás, era dividida em cinco técnicas: a *quiromancia* (arte de ler as mãos); a *necromancia* (adivinhar o futuro com a ajuda de espíritos de defuntos); a *hidromancia* (adivinhar o futuro através dos sinais deixados pela água); a *piromancia* (predizer o futuro por sinais deixados pelo fogo) e a *aeromancia* (ler o futuro através dos sinais do ar). Existia ainda a adivinhação profética, astrológica e diabólica. Dessas, a primeira era via revelação divina – inacessível aos humanos comuns. A segunda se realizava com base na observação das estrelas e deveria ser feita exclusivamente para predizer efeitos naturais. A terceira era feita através da invocação do diabo para prever ações que dependiam da liberdade dos homens, para descobrir objetos perdidos e para saber o que se passava em regiões distantes. Segundo Paiva, esta terceira forma era considerada “uma forma de idolatria, pois implicava um culto

colonial em meados do século XVIII, dando ênfase às possíveis interações culturais entre as práticas negras e indígenas, e também à percepção simbólica da religião católica, ocasionando o que chamamos de mestiçagem cultural.

Embora o conceito de mestiçagem seja complexo e revele opiniões distintas entre historiadores, pesquisadores e antropólogos, o autor Serge Gruzinsky, na obra *O Pensamento Mestiço*, publicada em 2001, esboça de forma coerente sua proposta de definição entre mestiçagem, sincretismo e Hibridismo.²⁷⁶ O autor faz uma abordagem entre as culturas ocidentais e orientais, em diferentes tempo e espaço, buscando explicações plausíveis e adequadas para cada conceito apontado.

Discutindo o conceito de Mestiçagem, Gruzinsky “admite que estão longe de ser claras as relações entre mestiçagem biológica e a mestiçagem cultural. Mas para ele, a mestiçagem biológica pressupõe grupos humanos puros, fisicamente distintos e separados por fronteiras”.²⁷⁷ Já a mestiçagem cultural “implica ambiguidades ligadas ao próprio conceito de cultura”.

O termo mestiçagem engloba: misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, imbricar, colar, fundir, etc.²⁷⁸ Dando conta dos conceitos abordados, Gruzinsky chama a atenção para os perigos de se banalizarem as formas pelas quais se têm usado os termos Hibridismo e sincretismo.

O primeiro termo—“híbrido”—pode coexistir ao mesmo tempo em que o termo “étnico” no nosso cotidiano. O autor dá alguns exemplos do hibridismo, como: a música (ele se refere ao Jaz norte-americano e à influência afro-americana); a cascata de termos técnicos; e os vaivéns entre o francês e o inglês:

Dos grotescos (gravuras de formas animadas por uma força exuberante que parece ser tiradas de sua origem vegetal) às fábulas que se manifestavam

dado ao Diabo e por isso considerada delito gravíssimo”. Cf. PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Superstição**. p.50.

²⁷⁵ Perseguida desde a Baixa Idade Média, a feitiçaria virou verdadeira obsessão da Igreja e dos Estados Europeus nos séculos XVI-XVII. Foi o período da “caça às bruxas”, estimulada pela vasta tratadística demonológica então produzida. Os demonólogos constituem um saber específico sobre a arte de Lúcifer e a ação das feiticeiras e bruxas, discorrendo sobre cópulas demoníacas, pactos diabólicos, possessões individuais ou coletivas, metamorfoses, orgias, voos noturnos. Cf. VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Ronaldo Vainfas (organizador).-Rio de Janeiro: objetiva,2001, p.221.

²⁷⁶ GRUZINSKY, Serge. **O Pensamento Mestiço/** Serge Grukinsky; tradução de Rosa Freire d’ Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 23-48.

²⁷⁷ Idem, p. 42-43

²⁷⁸ Ibidem.

no pensamento renascentista, à imagens e as gravuras do mexicanas, também adquiriram o hibridismo.²⁷⁹

Sobre o segundo termo – "sincretismo" –, Gruzinsky faz um levantamento de autores que definiram e abordaram este conceito. Através desses estudos podemos perceber que o termo "sincretismo" possui significados múltiplos:

E até mesmo contraditórios, e que pode ser aplicados em situações distintas junção de práticas e crenças, paralelismo, mistura, fusão... Na verdade, todas as diferenciações terminológicas traduzem mal a complexidade das situações e sua variabilidade. É realmente possível propor categorias globais se "cada caso é único"?²⁸⁰

Cuidadosamente, o autor vai salientando os perigos de se usarem alguns conceitos que ainda parecem não ter definições plausíveis e as dificuldades para se pensarem as misturas.

Portanto, nossa proposta de estudo compreende também identificar essa diversidade religiosa através da mestiçagem cultural, que se apresenta de forma concomitante e complexa; consegue dar conta de toda essa complexidade não somente no Grão-Pará setecentista, mas além do cotidiano vigente, atraindo uma problemática da micro-história. Para nossa pesquisa, acreditamos que este é um conceito aberto que propõe maiores possibilidades de misturas em diversos aspectos, ampliando não somente o horizonte religioso, mas o político e social.

Nas viagens e nos relatos de viagem da metade do século XVIII (fosse uma expedição científica ou não, fosse o viajante um cientista ou não), a história desempenharia grande papel. "A coleta de espécies, a construção das coleções, o batismo de novas espécies, tornaram-se temas típicos nas viagens e nos livros." Ao lado dos personagens de fronteira (como o homem do mar, o conquistador), surgia a imagem benigna e letrada do "herbonizador", armado com caderno de notas e alguns frascos de espécies.²⁸¹ Assim, por muitos viajantes e cronistas o norte da colônia foi registrado:

Em distancia de vinte léguas de ponta da tigioca, último termo da foz do Rio Amazonas pela parte do oriente, subindo a Costa ocidental do largo do

²⁷⁹ GRUZINSKY, Serge. **O Pensamento Mestiço**. p.192-3.

²⁸⁰ Idem, p. 46.

²⁸¹ PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. SP: EDUSC, 1999, p. 59.

continente, que media entre a ilha do Maranhão a leste, e a grande ilha de Joanes, ou Marajó a oeste está situada a cidade do Pará. Numa ponta de terra vizinha a boca do rio que os naturais denominam de país Guajará, por onde deságuas os dois rios Guamá e Capim.²⁸²

A cidade do Pará era a capital onde residia o governador-geral do que compreendia quatro distintas capitanias e governos particulares: as capitanias do Pará, Rio Negro, Maranhão e Piauí. Sobre o Estado do Pará os relatos diziam:

O clima é saudável e benigno, de calor e de frio, as suas terras são férteis He abundante de fontes, lagos e caudelosos rios. De campos abertos e Mattos espessos: arvores sempre ordenadas de folhas, de portentosa alturas, cores, gados e animais silvestres... o comércio consiste em cacaõ, cravo, salsa parrilha, óleo de copayba, café, assucar, tabaco, algodão e couro que passaõ por trato a Portugal.²⁸³

Com aspectos muito atraentes, o Grão-Pará, para quem não o conhecia, dava a entender que, em meados do século dezoito, almejava uma boa convivência. Mas nem tudo era tranquilo e exuberante. A sociedade paraense, em 1755, era composta por brancos, negros e índios. Esses últimos, segundo estimativas da sociedade da época, eram em maior número. Boa parte dos negros e indígenas, principalmente nos engenhos, exercia função como escravo. Uma vez escravos, esses indivíduos tendiam resistir de diversas formas aos mecanismos de repressão impostas por seus senhores.

As relações entre senhores e escravos tornavam-se tensas sempre que um cativo ou recém-cativo se recusava a prestar os tipos de serviços que lhe eram impostos. Houve o caso de um negro—vadio incorrigível, que, não obstante, gozava de saúde; forte e pomposo – comprado pelo senhor Calixto²⁸⁴ :

No primeiro dia, foi-lhe marcada uma tarefa não difícil, da qual ele não se esforçou por dar conta, recebendo, por isso, uma pequena coça. No segundo dia, foi-lhe dada outra tarefa maior, com a promessa de uma coça maior, se não se saísse bem dela. Ele não cumpriu o seu dever, dizendo que a tarefa era muito pesada em relação à sua capacidade física, e

²⁸² NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro de viagem da cidade do Pará 1768 até as últimas colônias do sertão da Província**. Pe. Dr. José Monteiro de Noronha (fac-similado). Manaus: edições do Governo do Estado do Amazonas/ Secretaria de Estado e Cultura, 2003, p. 01. Museu Amazônico: Coleção documentos da Amazônia, n. 102.

²⁸³ MUSEU AMAZÔNICO. Lisboa, na tipografia da mesma Academia, 1856. **Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios Portugueses em Rio Amazonas e Negro**: Not. VLTR. Tom. VI N.I.

²⁸⁴ Morador do Rio Capim (Pará), grande proprietário de engenho de açúcar e arroz e de escravos. Calixto combinava mão de obra escrava africana com a mão de obra escrava indígena.

recebeu, por isso mesmo, outro castigo. No terceiro dia, foi-lhe exigido um cumprimento de uma tarefa muito maior, com a promessa de um castigo maior, se ele não a concluísse.²⁸⁵

Nas crônicas sobre a escravidão, os senhores de escravos do Pará ficaram famosos tanto pelo tipo de mentalidade patriarcal, como pelo rigor com que castigavam e maltratavam os escravos. "Antigamente ainda eram os paraenses famigerados especialmente por suas crueldades contra os escravos; para os negros das capitanias do sul não havia ameaça mais eficaz do que a serem vendidos para o Pará."²⁸⁶

Os instrumentos de castigo eram variados, como: açoites, imobilização nos troncos e até mesmo instrumentos sofisticados que levavam à tortura; o pelourinho era um símbolo da justiça aplicada aos negros pelo seu senhor. Além do mais, a:

[...] tradição conservava em muitos lugares, o fantasma do sumidouro, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes ou mercedores da pena capital: um poço profundo que se acreditava que se comunicava com o rio ou igarapé.²⁸⁷

Na vida religiosa, os escravos se declaravam novos cristãos, sabedores da doutrina da Igreja Católica (ou se supunha que sabiam e entendiam) e também participavam de missas e pregações. Os cativos nem sempre obedeciam às regras estabelecidas pela ordem religiosa vigente, quebrando muitas vezes padrões de conduta e moral.

A natureza da população colonial impôs novas preocupações. Sua especificidade residia na convivência e na interpretação de populações de procedências vastas e de credos diversos.²⁸⁸ Múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na religiosidade popular. Segundo Laura de Melo e Souza, só na Visitação do Grão-Pará (1763-1769) apuraram-se, num total de 47 culpas, 21 casos de feitiçaria e 9 de curas mágicas:

A feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos como, problemas afetivos, amorosos, desentendimentos entre escravos e

²⁸⁵ SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. De publicações [e] Universidade Federal do Pará, 1971, p.121.

²⁸⁶ Idem, p. 130.

²⁸⁷ Idem, p. 131.

²⁸⁸ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p.26-7.

seu senhor, onde as orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, á virgem, aos demônios.²⁸⁹

Nosso fio condutor será o processo de Joana Maria,²⁹⁰ preta crioula, 23 anos de idade, natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário, bairro de Campina, bispado do Pará; moradora no engenho de Nossa Senhora de Guadalupe, freguesia de Santa Ana do Rio Capim, bispado do Pará. Era casada com o escravo Francisco Vaz de Barros, ourives e era escrava de Gonçalo José da Costa e sua mulher Maria Rosa. Denunciada pelo seu senhor, foi acusada de feitiçaria e supertição (1764-1768) pelos representantes da Visitação da Inquisição Portuguesa no Estado do Grão-Pará.

No dia dezessete de julho do ano de 1764, em um dia muito ensolarado, encontrava-se presa, na cadeia pública do Estado do Pará, a denunciada Joana Maria. Muito confusa, mas certa de que estava diante de uma situação iminente (pois já tinha ouvido falar do temor que se estabelecia com os representantes inquisitoriais no Estado), a ré estava orientada e sabia como lidar com os interrogatórios.

O senhor inquisidor Giraldo José de Abranches mandou que Joana Maria fosse ao colégio de Santo Alexandre, onde lhe foram dados os juramentos dos Santos Evangelhos. Pôs a mão sob o encargo de que diria somente a verdade, mantendo ter segredo de tudo o que se confessasse e prometendo tudo cumprir.

Porque era menor de vinte e cinco anos e não sabia ler, nem escrever, foi-lhe concedido um sacerdote, chamado Manoel Rodrigues, para acompanhá-la nos interrogatórios e para servir de curador, orientando, aconselhando, escrevendo e autorizando, caso fosse preciso, sob a presença da ré, tudo o que fosse pedido, perguntado e questionado pelos funcionários inquisitoriais.

Não era permitido ao réu ou à ré saber quem fizera a denúncia, posto que o segredo era uma das regras impostas no Regimento de 1640; logo, Joana Maria não tinha nenhuma certeza de quem a havia denunciado. Ciente de suas práticas mágicas, tanto para benefícios, quanto para malefícios, à ré não confessou no primeiro momento quais foram os verdadeiros motivos que a levaram para prisão.

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Processo de Joana Maria, n. 2691. ANTT PT/TT/TSO-IL/028/02691. Fólio 11.

Foi-lhe dito que a denúncia feita era por ter feito feitiços e supertições contra uma índia, contra o seu senhor e contra o seu próprio marido.

Naquele dia, Joana Maria se encontrava relutante em confessar e admitir suas ações heréticas. No entanto, no dia vinte e sete de julho do mesmo ano, o inquisidor visitador Giraldo Abranches mandou que a ré comparecesse novamente ao colégio Santo Alexandre, onde logo foi admoestada a confessar suas ações. A ré confessou que fez feitiço para abrandar o coração de seu senhor, pois este era muito cruel e frequentemente a colocava no tronco por qualquer razão que o contrariasse. Confessou, também, que dera de comer à índia chamada Phillipa, escrava do mesmo senhor. Segundo Joana, a dita índia difamava sua imagem para o senhor e isso também se transformava em motivo para que ele a castigasse. Joana deu para Phillipa uns peixes cozidos e misturados com ervas, o que ocasionou vômitos, dores e sangramento na índia.

Insatisfeita com tantos castigos, Joana não hesitava em aprender a fazer feitiços. Confessou então que os havia aprendido com uma mulata e duas índias, de quem já não se lembrava o nome, e que as índias haviam se compadecido com os castigos que ela sofria:

Somente uma mulata chamada Quitéria casada com o índio José vizinha/ do dito engenho hindo a fazenda do dito seu/ senhor tinha dado humas raízes para ella/ confitente plantar que lhe disse se chamarvaõ sipopucaõ, e afirmando lhe que ellas eraõ / boas para fazer abrandar o co/ ração do dito seu senhor [...]²⁹¹

Contou que, certa vez, indo ao sítio do senhor Abbadinho, em um lugar próximo ao engenho onde morava, encontrou com:

A índia que lhe disse particularmente que/ ella sentia os seus trabalhos e castigos que lhe dava / o seu senhor o que tinha para/ lhe dar humas ervas [?] conzinhas boas para lhe abrandar o coração do seu senhor...e nem que outra índia velha não se lembra o nome/ de serviço do Abbadinho lhe dera nessa humas / raízes compridas e delgadas, das quais lhe naõ / lembra o nome , que se lavasse / com ellas, e as trouxesse com sigo para que seu senhor lhe naõ fizesse raiva [...]²⁹²

Joana Maria parecia não ter limites quando o assunto era fazer feitiços para sanar seus sofrimentos ou eliminar qualquer outro obstáculo que encontrasse pela

²⁹¹ ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/02691. Processo de Joana Maria n. 2691, Fólio, 17.

²⁹² ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/02691. Processo de Joana Maria n. 2691, Fólio, fólio 37.

frente. Liquidar os entraves do cotidiano era algo emergente, mas, diante do visitador, Joana mostrava ser uma escrava sofrida e arrependida; uma admirável cristã – que acostumava ir à missa, comungando quando estava na cidade e, que, por conta dos sofrimentos, era digna de misericórdia e perdão.

As representações se faziam presentes no cotidiano da sociedade paraense e ultrapassavam os aspectos políticos, econômicos e sociais. Desaguavam na atmosfera religiosa, não somente para que se impusessem as doutrinas e as regras, mas também para aqueles que estavam fadados à inviabilidade cultural religiosa. Quanto a esse propósito, analisaremos o intrigante caso de Francisco da Costa Xavier.

Era manhã do dia 12 de dezembro de 1771 quando o promotor Antônio Veríssimo de Lara, achando-se no exercício de vigário capitular do bispado do Grão-Pará, tentava dar conta do acontecido; não sabia se informava o lamentável caso, sucedido naquela manhã, aos senhores inquisidores ou ao conselho geral.

Às onze horas da manhã daquele dia, um mercador da cidade do Pará (e familiar do Santo Ofício), chamado Manuel Chaves, deu a triste notícia ao referido vigário de que havia um preto (de estatura alta, beijudo e de semblante soturno) dizendo chamar-se Francisco da Costa Xavier²⁹³ e que havia comungado na igreja do convento de Nossa Senhora das Mercês, extraíndo, da própria boca, a sagrada partícula.²⁹⁴ Embrulhada num papel, mostrou-a ao mercador, que lhe perguntou:

Se o que tinha feito não seria obrar o mal, dando por fundamento para tão sensível desacato e, em seguida o preto lhe respondeu que: Havia dois deuses e que queria ver com seus olhos ao nosso senhor Jesus Christo na sua mão.²⁹⁵

Teria o dito preto questionado, desafiado, duvidado ou cometido uma blasfêmia contra o Deus dos cristãos? Naquele momento, um indivíduo, considerado novo cristão, afirmar que existiam dois deuses era certamente o mesmo que assinar sua conduta enquanto falso cristão; fator que levou o familiar Manoel Chaves a mandar que alguns soldados segurassem o atrevido preto para conduzi-lo até a portaria do referido convento. Em seguida, o mercador/familiar perguntou ao padre sacristão, Francisco Manuel Ignácio da Maya, se este havia administrado a sagrada

²⁹³ ANTT PT-TT-TSO-IL-028-00719. Processo de Francisco da Costa Xavier, preto crioulo, escravo de Manoel Joaquim de Sousa Feio, morador do Grão-Pará.

²⁹⁴ A partícula que é citada no processo hoje é denominada como Hóstia sagrada.

²⁹⁵ ANTT, processo 719, f.5.

comunhão a um preto; o padre lhe respondeu que sim. Então, para se certificar de que ambos falavam do mesmo escravo, o familiar o levou amarrado até onde estava o padre Francisco e foi reconhecido pelo sacristão.

Para complicar ainda mais a situação do escravo, um tempo depois o familiar foi à casa do preto buscar um copo de vidro cristalino, onde a partícula se encontrava revestida com um papel limpo. Coberto com um lenço branco, o familiar entregou o copo ao padre, que o levou consigo para dentro do convento. Esse acontecimento dava a certeza de que o dito preto, mesmo sendo batizado e novo cristão, não incorporara a religião católica.

Por esse ocorrido e pela confissão de que havia dois deuses, o familiar conduziu o escravo com segurança, dispendo-se a denunciar, como pedia a gravidade do delito, e a dar testemunho no processo sumário e no de corpo de delito. O vigário fez a pronúncia e o delito foi considerado como sacrilégio. Não somente o familiar, como também o sacristão Francisco Manuel Ignácio Maya, da igreja das Mercês, foram até a mesa do inquisidor com o mesmo fim: o de fazer a denúncia contra o dito preto, certificando a identidade da sua pessoa e expor a repugnância que sentiam contra ele, declarando que o réu merecia a comunhão.

Francisco Xavier, após ser preso, foi interrogado por Giraldo José de Abranches. Mesmo na presença do visitador, não deixou de questionar o porquê de, em terra de cristão, um padre se recusar a dar a comunhão. Também não hesitou em confessar para Giraldo José de Abranches os motivos que o levaram a ser preso e todas as circunstâncias com que cometeu o sacrilégio e os depravados intentos, afirmando, ainda, que suas injúrias não pararam por ali.

No entanto, quando Giraldo Abranches fez o ousado Francisco Xavier recolher-se na cadeia, seu rol de testemunhas aumentou o que fez com que o visitador interrogasse mais quatro pessoas sobre o referido preso. Giraldo Abranches tomou todos os pronunciamentos e procedimentos de uma Devassa, não só sobre o dito sacrilégio, mas também sobre o nome, condição, estado, naturalidade, habitação, procedimentos, conduta sobre o preto e se fora instruído ou aconselhado a cometer tão enorme delito. Continuou a inquirir as testemunhas e constatou uma multiplicidade de indícios que o fizeram suspeitar que, além de sacrilégio, o dito preto também cometeu heresia e apostasia contra a Santa Fé Católica.

O que aconteceu naquela mesma manhã para que as suspeitas de heresia viessem a somar contra o preto? Testemunharam, no convento de Nossa Senhora do Carmo, três religiosos: o padre pregador, Francisco José Diogo de Santo Antônio; Francisco do Santo Antônio, leigo; e o padre-mestre Claudio José de Santana Catharina e Bastos. Tais religiosos afirmaram que o preto escravo debatia sobre “quem fez o mundo, negando que Deus o fizera”, afirmando que “havia no mundo, quem podia mais que Deus, sem que se convencesse das razões e respostas dos mesmos religiosos.”²⁹⁶

Ainda na mesma manhã, logo depois de ter passado pela Nossa Senhora do Carmo, o dito preto foi visto na igreja das Mercês em tempo que se celebrava a missa. O advogado Pedro José da Costa testemunhou tê-lo visto com pedras na mão, lançando uma no chão quando o celebrante oferecia o cálice; a outra pedra foi lançada quando o santíssimo sangue de Cristo foi recebido, então,

Havendo depois commungado, foi visto pelo índio Antonio Joze da Costa que retirou se para hum lado por debaixo do Coro, e / ali tirar da boca a partícula para a mão, e voltou logo para de frente do sacrário, / e atirar com pedras para elle. E o preto crioulo Bernardo Pinto, depois de ter visto, que já na cidade da Bahia, e na casa de seus comuns / senhores, por elle nomeado, havia tomado oratória a imagem de christo / crucificado; atirado com ella no chaõ, quebrado com a pancada por algumas par/ tes, e mordido com os dentes hum pedaço separado.²⁹⁷

Para as testemunhas, a conduta do dito preto era péssima. De acordo com outra testemunha, um preto chamado Francisco da Silva, Francisco Xavier “costumava ensinar, persuadir aos demais pretos que quem comungasse e extraísse da boca a partícula e que fizesse uma ferida no braço, a metesse dentro, não morreria sem primeiro lhe fosse tirada.” Muitos dos objetos ou produtos usados pelos mágicos tinham um valor extremamente simbólico. A hóstia, assim como a água benta, era considerada um produto sagrado; ambas eram materiais usadas por curadores e feiticeiros em suas cerimônias e rituais.²⁹⁸

No entanto, Francisco Xavier não foi acusado por feitiçaria, nem por curandeirismo. Seu denunciante preocupou-se em relatar as aberrações explícitas que o dito escravo fizera durante as manhãs do mês de dezembro do referido ano.

²⁹⁶ ANTT, processo 719, fôlio 11, fl. Não numerado.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Supertição**. p.133.

As denúncias fizeram com que Giraldo José de Abranches ficasse indignado com as ações e com o comportamento de Francisco Xavier, levando-o a declarar que maiores averiguações teriam que ser feitas a respeito do “miserável crioulo, que não tivesse vindo a poucos meses para essa cidade”, pois era natural da Bahia. Francisco Xavier ficou confinado com uma cruz na cadeia e, posteriormente, para ser julgado, foi encaminhado a Lisboa, onde suas penitências foram conferidas e lançadas como: auto de fé privado, abjuração de veemência, açoite público, degredo para as galés por dez anos, instrução da fé católica e pagamentos de custos.

A situação de Francisco Xavier é mais um caso a deixar claro que (mesmo havendo batismo; controle moral; e vigilância e punição dos costumes pelos estatutos, regimentos e visitas) a introspecção da religião católica nem sempre representou para o negro uma forma de doutrina universal. Mesmo sabendo que a presença dos inquisidores no Grão-Pará seria sinônimo de denúncia, processo, punição e torturas, podendo, em alguns casos, chegar à fogueira, esses escravos tentaram resignificar e se apropriar de formas para resistir e sobreviver àquela realidade.

Quais foram os motivos que levaram Francisco Xavier a negar a existência do Deus dos Cristãos? Que tipo de provas teria tido Francisco para acreditar na existência de outros deuses? Francisco Xavier, ao chegar a Lisboa, foi conduzido para os cárceres do Santo Ofício.

No dia 12 de junho de 1771, nos cárceres da inquisição do Santo Ofício, o senhor inquisidor José Joaquim Justiniano mandou vir o preto Francisco José da Costa para ser interrogado. Diante do inquisidor, o réu confessou todas as suas culpas e, por intermédio de um curador, assinou sua confissão, acrescentando, ele mesmo, o sinal da cruz²⁹⁹ ao lado do seu nome.

Existia em todo processo inquisitorial o exame, método pelo qual o réu era novamente interrogado, ou seja, significava uma nova oportunidade para que a pessoa se “lembrasse” de algum acontecimento que não tinha sido relatado no primeiro interrogatório, além de também servir para que o réu caísse em contradição. Ora, teria Francisco Xavier confessado tudo o que fizera na cidade do Pará?

²⁹⁹ ANTT. Processo 719. Fólio 156-160. Por não saber ler nem escrever, os réus tinham direito a um curador que assinava por eles seu nome e ao lado do seu nome, os réus desenhavam o símbolo da cruz identificando-os como cristãos novos.

Aos nove dias do mês de setembro do referido ano, o preto foi chamado para responder sobre as acusações feitas por várias testemunhas. Sabiamente, o preto Francisco soube responder o que o inquisidor precisava ouvir: foi-lhe perguntado se tinha conhecimento sobre o que era o sacramento; se sabia para que servia a comunhão; o que seria a hóstia e também se sabia sobre o poder de Cristo – afirmou saber e entender.³⁰⁰

Tudo o que o inquisidor questionava (sobre a Santa Madre Igreja; sobre a misericórdia e a salvação de Deus; e sobre o dever de todo cristão em adorar, venerar e amar a Cristo, nosso Senhor) era respondido afirmativamente pelo escravo. Concordou quando perguntado se no mundo só existia um Deus, tanto no céu, quanto na terra e se esse Deus era cristão. Por fim, pediu perdão.³⁰¹

Admitiu que fizera tais coisas para salvar-se do cativo, pois seus senhores o tratavam com muito rigor, davam-lhe castigos severos e o colocavam para o trabalho pesado; não queria morrer como cativo e deixar que sua alma ficasse naquele lugar. Devagar e astutamente, Francisco Xavier foi trocando seu discurso para tentar convencer o inquisidor José Joaquim, demonstrando que suas ações poderiam ser reconsideradas no decorrer dos interrogatórios.

“Por ter ouvido dizer que furtar uma partícula sagrada e que esse comportamento o levaria até o Santo Ofício”,³⁰² soube que teria a chance de ser admoestado e ouvido com muita clareza, coisa que no Pará não costumava acontecer quando um escravo propunha reclamar de seus senhores. Disse ser mentira o que imputavam a ele e que a:

[...] culpa nele de ter caído a imagem de christo e se elevava o calix: o que era falso /, e diz que so era verdade que estando elle na dita igreja [rezinho] rezando, / missa na mesma manhan do dia doze de dezembro antes que elle o reo commungase a particu= / la que furtou, e a tempo que se levava / o calix quer elle reo tomar tabaco que trazia em sua algibeira embrulhada / em papel limpo [...]³⁰³

Explicando seus delitos, o réu falou que nunca fora sua intenção desdenhar ou desrespeitar a sagrada comunhão; que a partícula entregue ao senhor Manuel

³⁰⁰ ANTT. Processo 719. Fólio 165-166.

³⁰¹ Idem, Fólio 167-168.

³⁰² Idem, Fólio 185.

³⁰³ ANTT. Processo 719. Fólio 172.

estava embrulhada no papelzinho branco, no lugar do tabaco, devido a sua vontade de colocá-lo na boca no momento em que estava na missa, após a comunhão; e que a imagem de Cristo crucificado não tinha sido jogada no chão, apenas escorregara.

Notadamente, nos relatos que correm no processo, podemos perceber que o senhor inquisidor, mesmo tomando todas as normas de um julgamento e “justiça” inquisitoriais, não acreditou nas confissões do réu, achando-o dissimulado. Repetidamente, o inquisidor mandou vir por mais algumas vezes o preto Francisco para novas averiguações, sempre perguntando se o preto tinha mais culpas e confissões a declarar. Respondeu que não tinha mais culpas, pois tudo já havia sido confessado, e que se tivesse ele outra tensão, já o teria feito.

José Joaquim, no processo de Francisco Xavier, faz a observação de que “para um preto rústico ele tem capacidade e inteligência”, mas deixa bem clara sua indignação com o comportamento do réu, dizendo que este merecia primeiro a tortura e depois as demais penitências. Porém, quando Francisco percebeu que, mesmo em Lisboa (lugar em que a Santa Inquisição não mantinha o mesmo rigor de outros tempos), seu destino poderia ser cruel, tratou logo de confessar que sabia rezar a Ave Maria, o Padre Nosso e o Credo, confirmando ser um conhecedor das doutrinas cristãs e, por isso, digno de perdão.

O que nos interessa nesse caso não é a feitiçaria, posto que o réu não foi denunciado por usar a hóstia sagrada em prol de ferimentos ou curas, mas o modo pelo qual Francisco Xavier interpreta e entende o comportamento de cristãos velhos e novos cristãos. A forma pela qual o crioulo resiste à religião imposta pela sociedade cristã revela como esses escravos se apropriavam da religião católica, usando-a, quando convinha, em benefício próprio, para sobreviver a situações impostas pelos seus senhores –fato presente tanto nos engenhos (como se pôde ver no processo de Joana Maria) quanto nas cidades.

Nas cidades, era comum ver negros e crioulos participando da missa. Eles mantinham, além de serviços domésticos, ofícios diferenciados, como: sapateiro, carpinteiro, cozinheiro, ourives, negro de ganho ou negro de aluguel. Em todo caso, o escravo era homem da rua, dos mercados, das feiras, dos recados.³⁰⁴ Na cidade de Belém, os moradores se dividiam em três classes: a dos nobres ou cidadãos; a dos mercadores, mecânicos, operários e trabalhadores de qualquer espécie; e a dos

³⁰⁴ SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**. p. 114.

infames (pela raça, pelos crimes ou cristãos novos e degredados).³⁰⁵ Nem todas as famílias brancas possuíam escravos, geralmente só as famílias bem sucedidas, o que significava capital.

Para as famílias que possuíam escravos, era recorrente que os batizassem logo que chegasse à propriedade. Mas o batismo nem sempre era acompanhado de ensinamentos religiosos, colaborando para que a absorção da doutrina cristã se tornasse muitas vezes artificial. Para a igreja, a associação dos negros, pretos, forros, libertos, pardos a Nossa Senhora do Rosário constituía uma forma bastante efetiva de incentivar a conversão do africano que chegava à América.

Dentro de uma sociedade escravista fortemente hierarquizada e repressiva e na qual se encontrava grandes dificuldades para suas expressões culturais públicas, estes espaços constituíam um lugar privilegiado para o exercício das sociabilidades e manifestações que, muitas vezes, remetiam a suas origens em África.³⁰⁶

Membros de etnias diferentes (nagôs, Costa da Mina, iorubás, jeje, Angolas, Moçambicanos, etc.) compuseram grupos menores ou grupos maiores. Esses indivíduos, através das irmandades, construíram sua alteridade no seio da população negra e crioula do Brasil colonial, passando pela interpretação das identidades étnicas.³⁰⁷

Essas identidades étnicas africanas muitas vezes sofreram mais do que os crioulos no Brasil colônia. Em meados do século XVIII, com a chegada de negros africanos não só no sudeste, como também no norte da colônia, a introspecção e a apropriação da cultura colonial constituíram, para os recém-cativos, motivos para que algumas práticas mágicas se tornassem uma forma de sobrevivência perante a nova realidade.

No Brasil colônia, a prática mágica de curar (da qual africanos, índios e mestiços foram grandes conhecedores) se fez muito presente. “Curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que a tinham perdido

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ SIMÃO, Maristela dos Santos. **As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os Africanos no Brasil do Século XVIII**. Dissertação de Mestrado em História da África, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2010, p.91.

³⁰⁷ Idem, p. 92.

como desencadear malefícios.”³⁰⁸ Analisaremos um caso de superstição de mais um processo no Grão-Pará.

No dia 14 de fevereiro de 1764 –no colégio Santo Alexandre (Grão-Pará), lugar onde estava situada a Mesa–o inquisidor Giraldo José de Abranches recebeu de uma pessoa, que disse chamar-se Manoel Francisco da Cunha, a denuncia contra José³⁰⁹ [Alandinga?], escravo de Manoel de Souza.

O denunciante conta que testemunhou o dito preto ser solicitado para visitar e curar uma mulher preta que se encontrava gravemente enferma. Maria era seu nome e estava lançando vários bichos pela boca. Sem encontrar soluções com a medicina e tendo notícia de que o preto José, de nação mandinga, sabia curar, o denunciante pediu autorização a Manoel de Souza (senhor de José) para que deixasse o escravo ir curar a enferma.

Quando José chegou à residência de Manoel Cunha, afirmou que Maria ainda tinha muitos bichos dentro de si e foi pronunciando palavras que nem ela, nem ele, denunciante, nem sua mulher conseguiram entender. O significado de muitos ritos não se deixam captar se não se perceber a força atribuída à palavra, tanto dita como escrita. “Para curar, ‘inclinat vontades’ ou fazer malefícios, algumas vezes apenas se pronunciavam certas palavras.”³¹⁰ Após o pronunciamento feito, o dito preto foi para cozinha, onde, com umas ervas que levava escondido e água que tirou do pote, fez valer o início de seu ritual.³¹¹

Então, afirmou o denunciante que seguiu o preto até o quintal para vigiá-lo, ao passo que José o fez voltar, não permitindo que ninguém visse como realizava sua prática. Mesmo assim, Manoel o espiou por detrás da porta e viu que José fez uma cova, enterrou uma espiga de milho e, pronunciando algumas palavras como se estivesse rezando, cobriu a cova com terra e espinhos que ali se achavam cortados:

Saindo pa / ra dentro disse que logo a dita preta havia / de lançar os mais bixos que tinha dentro de si / e com efeito o sim succedeo por que / pela das poucas horas ella a lançou humas / como bolça ou saquinho por forma / de pelle de uma bixiga na qual depois / de sarta [sic] seviraõ vivos três bixos hum / de feitio a ram pequenas outra de / feitio de um jacarezinho e outra de / feitio de um pequeno lagarto com cabelos e cada um dos ditos três bixos eraõ de diversa cor.³¹²

³⁰⁸ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 225.

³⁰⁹ ANTT. Processo 212. José preto, ofício de curandeiro, escravo de Manoel de Souza, natural da Costa da Mina, acusado de superstição.

³¹⁰ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Superstição**. p. 135.

³¹¹ ANTT. Processo 212, folio 19, fl.06.

³¹² ANTT. Processo 212, fólío 19.

Estando José dentro da casa do denunciante, pediu dinheiro e Manoel imediatamente lhe deu um tostão; o preto logo passou a mão sobre o dinheiro e o colocou dentro do próprio chapéu. Em seguida, pediu para que Maria saísse para o quintal e ficasse frente a frente com ele – novamente usou palavras que ninguém entendia, porém, acrescentou alguns artifícios com ervas, mastigando-as, triturando-as e misturando tudo na boca com a saliva.

Os atributos de José não pararam por aí. Em seu processo também consta que curou as dores de cabeça de um procurador de causas chamado Antônio Rodrigues. Segundo André Fernandes, num dia em que passava por uma fazenda, viu um preto (cujo nome não sabia; somente tinha o conhecimento de que era escravo de Manoel de Souza) que havia lhe dito que poderia curar enfermidades. Ao pegar na mão do enfermo, “deu-lhe uma chupada grande e veemente”, acabando com as dores. No mesmo testemunho, lembra André Fernandes que havia algum tempo que a escrava de sua madrastra, a preta Maria, tinha um inchaço nas costas e que o mesmo José mandinga usou de ervas e sangue para curá-la.

José também costumava fazer defumadores e soprava a fumaça para a cabeça do enfermo. Levava sempre consigo, na algibeira do seu calção, umas ervas. Certa vez, para curar a enfermidade de um soldado da companhia do sargento-mor João Batista de Oliveira, utilizou ervas que lançou dentro de uma cuia; misturando-as com os dedos na água, cuspiu no recipiente e disse palavras que ninguém sabia traduzir. Minutos depois, José pediu ao soldado que tirasse as chinelas que tinha nos pés, e, com os dedos mergulhados na água da cuia, molhou a planta dos pés do enfermo. Após ter sucedido o primeiro fato, o preto José logo deu ao confiteante água quente e uma bebida de leite que continha manteiga do reino e sal.³¹³

O azeite, o sal, a água e o enxofre, segundo Pedro Paiva, eram substâncias com valor simbólico mais evidente e, por isso, eram aplicados com profusão. O azeite era o símbolo da pureza, da prosperidade; o sal, “em virtude de resultar da evaporação da água do mar, era símbolo da transmutação física e espiritual, pois seu uso representa a alteração de uma passagem do corpo, de doente para sadio”.

³¹³ Idem, fólho 36.

A água, fonte de vida e purificação; e o enxofre, de intenso odor, recebia importante significado pelo fato de estar associado ao fogo e, por consequência, ao inferno.³¹⁴

3.2 A morfologia e a tipologia nos processos.

Analisar essas culturas que, por alguns momentos, estabeleceram elos através das práticas mágicas, permitiu-nos uma reflexão dinâmica sobre os escravos negros, crioulos e mulatos, identificando as formas de readaptação do modo religioso em favor da resistência e sobrevivência:

Aprendendo a serem cristãos, os indígenas, negros, mulatos e coloniais mantiveram suas diferenças. Repetiam e recriavam gestos, crenças e formas de viver que subvertiam as rígidas regras de comportamento que lhes eram impostas. O mundo colonial, por sua composição plural, composta por múltiplas etnias e culturas, permitia certos comportamentos menos ortodoxos do ponto de vista religioso, seja por parte de índios, negros ou brancos. Neste universo de práticas culturais tão distintas, trocas simbólicas se faziam presentes. Tentativas de convívio também. Uma certa abertura ao desconhecido temperado por uma permissividade quanto ao comportamento moral se fazia sentir por parte dos brancos portugueses.³¹⁵

Esse universo de trocas simbólicas, sobre o qual Almir Diniz argumenta em sua tese, proporciona uma análise detalhada da morfologia e da tipologia nos processos inquisitoriais. Através do exame, pelos ombros do inquisidor, pudemos filtrar as vozes das relações existentes no universo simbólico, mágico e religioso dos denunciados. Mas antes de falarmos sobre essas vozes, explicaremos o que é o exame, a morfologia e a tipologia nos processos inquisitoriais.

O exame era o segundo interrogatório feito pelo inquisidor e no qual se levava em consideração o primeiro interrogatório. Dessa maneira, nessa segunda oportunidade, o interrogador criava as perguntas de maneira menos informal, guiado pelas respostas dadas pelo réu na primeira audiência, apontando as contradições e inverdades. O réu, por sua vez, quando interrogado, confessava quais eram as testemunhas envolvidas em cada situação; se havia entre essas pessoas algum grau de parentesco; quais profissões exerciam; se praticavam alguma religião; etc.

³¹⁴ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Supertição**. p. 134.

³¹⁵ CARVALHO, Amir Diniz de. **Índios Cristãos**. p. 298.

A morfologia ajuda-nos a apontar quais foram as formas pelas quais essas práticas foram realizadas e que tipo de ritos, símbolos e crenças foram significados e resignificados.

A tipologia, através das confissões da ré ou do réu, tenta dar conta das formas por que o feitiço era exercido, ou seja, se o feitiço tinha pacto com o demônio ou se o réu costumava fazer os feitiços utilizando-se de orações, raízes, ervas, cruzes, bolsas de mandinga, balaios—demonstrando uma mestiçagem cultural. É através de processos inquisitoriais de negros e mulatos que desdobraremos as possibilidades de resignificação de práticas mágicas, e se essas práticas eram comuns no dia-a-dia desses escravos, que viam esse exercício como um resgate cultural de descendentes africanos.

Certas práticas africanas conservaram-se inalteradas por todo o período colonial.³¹⁶ No entanto, africanos, índios e mestiços foram os grandes feiticeiros e curadores do Brasil na época colonial – como foi o caso de Joana Maria, que utilizava ervas (Tajal e sipopuçã) e orações escondidas em um pedacinho de pano, enrolado na sua cintura para fazer feitiços com o intuito de se beneficiar. Joana costumava fazer orações e, em seus pedidos, dizia: "senhor paytinga, assim como meu senhor tem raiva de mim assim te lhe abrande o coração".³¹⁷

A mesma escrava usava raízes e as esfregava três vezes na testa e nos pulsos, no sentido de cruz. A cruz era utilizada pelas feiticeiras para descrever o sino-saimão (para garantir a proteção no rito que envolve grandes riscos). O número três, segundo Bethencourt, simbolizava a superação da rivalidade latente contida no número dois, exprimindo a síntese e a ordem espiritual no Deus trinitário cristão, que surge simbolicamente como perfeição da unidade divina.³¹⁸

Joana Maria, esporadicamente durante o dia e quando lhe era conveniente, também costumava caminhar até a beira do rio para banhar-se e para esfregar em suas partes ocultas um punhado de ervas para pedir que seu marido não a tratasse mal, nem a castigasse. A água, pela sua limpidez e transparência (tudo se permite ver), era considerada fonte de vida e purificação. A ponte sobre o rio tinha a seguinte interpretação: o que a água do rio leva não regressa nunca ao mesmo lugar. Pontes,

³¹⁶ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 221.

³¹⁷ Processo 2691, F.36.

³¹⁸ BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**. p. 136.

portas e janelas eram consideradas lugares de passagem que podiam ser usados com dois significados: o doente e o são, ou para marcar uma lúcida separação entre forças distintas.³¹⁹

Para quem não entendia os significados, os locais e os dias em que eram realizados os atos mágicos poderiam parecer lugares sinistros, mas para quem os praticava, eram lugares que obedeciam a critérios inteligíveis, não escolhidos inocentemente. As encruzilhadas de caminhos eram uma zona de predileção. “A crença na errância das almas e a ideia de que, de noite, na confluência de caminhos, elas apareciam, justifica a escolha pela encruzilhada”.³²⁰ A sexta-feira era usada para fazer feitiços amorosos, o que se podia ligar ao fato de Vênus, deusa do amor, ter esse dia consagrado no calendário romano. Na colônia, na segunda metade do século XVIII, para feitiços amorosos era comum utilizar orações de São Cipriano e, no Grão Pará, foi constatado que as orações a São Marcos eram as mais usadas.³²¹

Era extremamente necessário que o feiticeiro, o curandeiro, o adivinhador, o supersticioso tomasse pra si suas crenças para que seus pedidos criassem forma positiva nos rituais. Segundo Paiva, o valor simbólico e o significado das práticas poderiam deixar a impressão de que os mágicos e suas respectivas clientelas tinham quadros de compreensão do universo arbitrário, irracional e ilógico. “A incapacidade de entender a diferença do ‘outro’ e as dificuldades inerentes a todo processo de ‘tradução’, que é imprescindível quando se analisa o universo cultural alheio” é que criam inverdades sobre culturas distintas.³²² Porém, quando a tradução começa a fazer efeito e sentido a seus gestos, percebe-se a heterogeneidade, como de antemão se parecia, mas pressupõe também um conjunto de regras e de significados simbólicos que os tornam coerentes.³²³

Quando começamos a analisar os processos percebemos os significados que cada ingrediente, objeto ou símbolo representavam para o mundo mágico colonial. Todos os gestos mágicos eram extremamente formais, raramente compostos por gestos simples e, por isso, acreditava-se na sua eficácia. Essa formalidade “obrigava” a que neles se respeitasse completamente o tempo, o local, o dia da

³¹⁹ PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Supertição**. p. 133.

³²⁰ PAIVA, **Bruxaria e Supertição**. p. 133.

³²¹ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p, 308.

³²² PAIVA, Pedro. *Op. Cit.*131.

³²³ *Ibidem*, p. 131.

semana, a hora, os objetos usados ou matéria prima, as palavras proferidas, o número de vezes repetidas, etc.³²⁴

Das ervas eram retiradas as suas virtudes, tanto para curar (lavando os enfermos), quanto para serem postas como emplasto nos ferimentos doloridos; poderiam ser recolhidas em determinada época do ano, na manhã de São João ou no mês de junho, altura em que o sol, fonte de vida, atinge seu esplendor.

Assim foi o caso de José (preto escravo de seu Manuel de Souza), que curou as enfermidades do procurador de causas, José Januário da Silva, com defumadores e ervas. Além das ervas, José encaminhou a fumaça do defumador em direção à cabeça do enfermo, dizendo palavras estranhas, chupando-lhe ao mesmo tempo o pescoço e lançando pela boca secreção branca, meio sólida, semelhante ao catarro. José também fez cessar a enfermidade de André Fernandes, fazendeiro: pegou-lhe uma das mãos e, com a própria boca, deu-lhe uma chupada com pressão, fazendo com que o enfermo sentisse rapidamente a melhora, sarando logo em seguida.

Sopro e sucção podiam eliminar os feitiços existentes no corpo dos enfeitizados, que poderiam expelir por via oral ou retal, havendo ainda, para as mulheres, a possibilidade de expelir os malefícios pela vagina.³²⁵ Segundo Souza, os atos de chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar eram, portanto procedimentos norteados por um princípio comum: fazer expelir, neutralizar uma série de situações negativas, destruidora, responsável por doenças e desgraças.³²⁶

As curas mágicas tinham uma grande eficácia nas culturas primitivas. Sopro e sucção eram formas utilizadas na cultura indígena para curar. “Tratar doenças adequadamente, ter êxito nas curas eram provas do talento dos feiticeiros tupinambás.”³²⁷ Segundo Almir Diniz, o contato que se dava entre o pajé e os espíritos é que possibilitava, nesse caso, o poder de curar as pessoas enfermas:

Diversas outras sociedades amazônicas também utilizam os mesmos artificios. Ainda entre os tupis históricos, um dos recursos mais utilizados pelo pajé era o de soprar, de forma enérgica, no paciente. O sopro impregnava o doente de força mágica que poderia lhe propiciar não somente saúde, como também crescimento, vigor e coragem. A fumaça do tabaco era também utilizada para reforçar o poder mágico do hálito do pajé.

³²⁴ Ibidem, p. 132.

³²⁵ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 227.

³²⁶ Idem, p. 228.

³²⁷ Idem, p. 223.

A utilização da sucção como método de cura também era comum. O objetivo era sugar do corpo do doente o objeto ou força maligna que lhe causara o mal.³²⁸

Muitos cronistas atribuíam aos indígenas a prática de curar com ervas, sopro e sucção, mas como se pôde notar, o escravo José, natural da Costa da Mina, curou com ervas as dores de cabeça do procurador de causas José Januário da Silva e desenfeitiçou o fazendeiro André Fernandes, chupando suas mãos. Isso demonstra que os negros também dominavam esses artifícios. Curandeiros negros utilizavam elementos do culto cristão, como: água-benta, pedra de ara, hóstias, terços, orações e cruzes.³²⁹

Alguns exemplos relativos ao Brasil do século dezoito são narrados por Laura de Melo e Souza, tais como: o uso de frangos, galinhas, bem como o sangue desses animais foi bastante utilizado pelos negros para variados objetivos, uma vez que era costume tradicionalmente estabelecido em toda África negra.³³⁰ Instrumento vital, o sangue era uma matéria prima para toda a sorte de feitiços, procedimentos terapêuticos e contratuais; fundamental também para selar o pacto demoníaco na percepção dos demonólogos.³³¹

O sangue, assim como outras secreções do corpo (o suor, a saliva, a urina, o sêmen), tinha uma simbologia própria. O fato de serem produzidas pelo corpo tornava-as representantes desse mesmo corpo, podendo curar e corromper.³³² Por isso, em alguns feitiços amorosos, usava-se a urina ou o sangue menstrual para deixar inclinados aqueles que se pretendiam afetar. O aproveitamento sobre os dejetos do corpo não param por aqui: cabelos e unhas eram considerados elementos eficazes de energia vital, pois continuavam a crescer depois da morte.³³³

Já o frango, principalmente o branco, era muito utilizado nos rituais dos povos africanos, pois simboliza *lusemu*, que, na linguagem do povo *ndembo*, é a capacidade de procriar.³³⁴ Victor Turner, em seu estudo *Processo Ritual* (1974), ao tentar interpretar a vida e a cultura do povo *ndembo* das tribos da África Central e

³²⁸ CARVALHO, Amir Diniz de. **Índios Cristãos**. p. 354.

³²⁹ CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas**. p. 77.

³³⁰ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 169.

³³¹ CALAINHO, Daniela. Op. cit. p. 83.

³³² PAIVA, Pedro. **Bruxaria e Superstição**. p.134. Sobre as secreções do corpo e sua eficácia em feitiços ver também: BETHENCOURT, Francisco. **Imaginário da Magia**. p. 110-1.

³³³ BETHENCOURT, Francisco. **Imaginário da Magia**. p.111.

³³⁴ TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 48-9.

Ocidental (mais especificamente do noroeste de Zâmbia), percebeu que era preciso ir muito além de observar, anotar e assistir aos ritos de puberdade das moças, e afirma que: “uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática ritual, e outra é tentar alcançar e compreender o que os movimentos e palavras significam para elas”.³³⁵

Para obter conhecimento, adquiriu a Agenda Distrital (documento que aponta os costumes da colônia, feito pelos administradores). Lá recolheu relatos sobre a crença dos *ndembo* em um deus supremo e em espíritos ancestrais e sobre diferentes espécies de ritos. Muitos relatos referiam-se a cerimônias, outros se referiam a informações de mensageiros e funcionários locais de origem nativa. Não satisfeito, seu próximo passo foi entrevistar um chefe da tribo chamado *Ikelenge*, de quem recebeu uma série de inventários e informações, documentos importantes sobre as principais características de rituais *ndembo*.

No entanto, Turner foi percebendo e entendendo que somente as informações, a coleta e as suas teorias acadêmicas não seriam o bastante para um estudo que ele próprio havia proposto. Finalmente, reconheceu que, se de fato pretendia conhecer o que significava um mero segmento da cultura *ndembo*, teria que despir-se de seus preconceitos contra o ritual e começar a investigá-lo. Um dos objetivos do autor era explorar a semântica dos símbolos rituais do *Isoma* (ou *Tubwiza*), um ritual dos *ndembo*, e construir, a partir de dados exegéticos, um modelo da estrutura semântica desse simbolismo.

O *Isoma*³³⁶ pertence a uma classe de rituais conhecida pelos nativos e identificada como “rituais das mulheres” ou “rituais de procriação”, sendo uma subclasse dos “rituais dos espíritos dos ancestrais ou sombras” dos *ndembos*.³³⁷ Compreendeu que esse ritual estava relacionado à ideia de que o indivíduo deveria obrigatoriamente venerar as sombras dos ancestrais, pois foram eles que concederam a vida, e se isso não acontecesse, o indivíduo poderia ser apanhado por uma sombra ou atormentado por uma desgraça.

³³⁵ Idem, p. 20.

³³⁶ Essa palavra tem também um valor simbólico para os *ndembo*. Derivam-no de *Ku-somoka*, “escorrer do lugar ou fixar”. Esta designação tem múltipla referência, cabendo a condição específica que os ritos têm por finalidade dissipar. Uma mulher que foi “apanhada pelo *Isoma*” é, muito frequentemente uma mulher que teve abortos ou pode também essa palavra ser significada como “abandonar o grupo a que o indivíduo pertence”.

³³⁷ TURNER, op. cit. p. 25.

Essa veneração tinha que ser obedecida pelas mulheres; caso não venerassem seus ancestrais, haveria incapacidade de reprodução. “Em caráter ideal, uma mulher que vive em paz com seus companheiros e que se lembra dos parentes mortos deverá casar-se e ser mãe de crianças espertas e encantadoras.” Se essa mulher não se lembrasse de seus mortos (mãe morta, avó morta, etc.), corria o perigo de ter seu poder procriativo “amarrado” pela sombra ofendida.³³⁸

No caso dos ritos *ndembo*, dependendo do modelo de procedimentos em cada caso específico, era o adivinho quem dava o resultado da moléstia da vítima, declarando se a mulher perdera uma série de filhos por aborto ou por morte na infância (infortúnios). Era o adivinho quem decretava onde, como e quando seriam feitos os ritos, que deviam começar num buraco ou toca de um rato grande ou de um tamanduá. Tamanduá? Rato grande? Um tanto quanto estranho para nós. Mas o que para nós é estranho, para os nativos é explicável.

Segundo os *ndembos*, ambos os animais tapam suas tocas depois de escavá-las; cada um é símbolo para a manifestação do *isoma*, que escondeu a fertilidade da mulher. Os peritos médicos deviam abrir a entrada bloqueada da toca e devolver simbolicamente a fertilidade da mulher, entregando a capacidade de criar bem seus filhos.³³⁹

Diante disso, os “rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo forma de expressão convencional e obrigatória, os valores dos grupos é que são revelados.”³⁴⁰

3.3 - As penitências aplicadas (1763-1769/72)

O Tribunal do Santo Ofício, durante quase quatro séculos, manteve seu poder, rigor e vigor. Na Idade Moderna, adquiriu grande força, permanecendo como uma máquina institucional de poder que impulsionava e gerava medo. Porém, uma de suas justificativas para controlar as pessoas era que as tradicionais doutrinas da igreja universal (católica) deveriam permanecer inalteradas, cabendo a todos os

³³⁸ TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**. p. 26.

³³⁹ Idem, p. 36.

³⁴⁰ Idem, p. 19.

indivíduos somente adorar, venerar e praticar somente uma religião, com um único Deus.

Para aqueles que não seguiam essa postura, foram criadas formas pelas quais seus desejos e vontades teriam que ser punidos, e, através de instruções e regimentos, o Santo Ofício criou, elegeu e selecionou leis, documentos, artigo e funções que garantiam o controle religioso da sociedade, não só a europeia, como também a oriental e a colonial ocidental.

As colônias ocidentais foram vigiadas, primeiro pelos missionários e depois pelos funcionários inquisitoriais. Através das Visitas, os inquisidores tiveram noção da real situação religiosa e conduta moral da sociedade colonial. Foram variados os tipos de comportamentos identificados pelos visitantes em cada cantinho da colônia. Os moradores recorriam a todo tipo de serviço com as práticas mágicas, pois essas os ajudavam a solucionar os problemas diários (fosse para a saúde, para o amor, para o trabalho, para malefício, para arrumar amantes, para formicação, para benefícios, entre outros), fazendo com que os inquisidores, junto com os clérigos, aplicassem rígidas sanções aos moradores, como: procissões, missas variadas ao longo do dia, devoção aos dias Santos, entre outros.

No norte da colônia não foi diferente. Apesar de tardia (instalada no Estado do Maranhão somente no final do século XVIII) e com menos rigor, a Mesa da Visita não aliviou com quem tentou driblar ou desafiar suas ordens. Sob as instruções do Regimento de 1640, o então inquisidor pregou na porta da igreja, para quem quisesse ou soubesse ler, um pronunciamento escrito que mostrava que ali se encontravam os representantes da maior instituição religiosa. Mesmo antes de os agentes inquisitoriais se fixarem no Grão-Pará, os moradores daquela cidade já tinham ouvido falar sobre a máquina de poder que vigiava, punia e prendia.

Branco, negro, índio e mestiço, ninguém que foi denunciado por alguma suspeita de atitude herética foi poupado pelos inquisidores. Foram chamados de um por um. Com a denúncia, o inquisidor tinha a obrigação de mandar comparecer perante a Mesa o denunciado, as testemunhas e o denunciante. Mas cabia ao representante do Santo Ofício demonstrar que a Santa Mãe igreja era misericordiosa e que, caso o denunciado confessasse suas culpas, seu pacto com o diabo e reconhecesse que somente existe um Deus e que este Deus é cristão, o

mesmo seria penitenciado, sem precisar chegar ao veredito final: *o teatro dos horrores*, ou seja, a morte na fogueira.

Os processos elencados nessa pesquisa foram de negros e crioulos residentes ou natural do Grão-Pará, cujas práticas mágicas foram julgadas, processadas e penitenciadas. Roger Bastide mostrou como que, na sociedade escravocrata, a cultura africana deixou de ser uma “cultura comunitária de uma sociedade global” e complexa, se “tornando a cultura exclusiva de uma classe social de um grupo da sociedade brasileira, explorada economicamente, subordinada socialmente”. Nesse contexto, a feitiçaria tornou-se uma arma necessária na forma social escravista, pois: "Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda, muitas vezes, a única possível contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo."³⁴¹

Certamente, os pedidos em benefício ou malefício sobre as situações do dia-a-dia não eram atendidas pelo Deus dos cristãos, fazendo com que suas crenças e costumes permanecessem através de suas práticas religiosas. Naturalmente, Francisco Xavier enveredou como forma de resistência ao sistema escravista, primeiro na Bahia e depois no Grão-Pará; suas formas de não aceitar um Deus que permite o sofrimento de um povo deixa bem explícita sua negação perante a fé católica.

Com isso, Francisco Xavier recebeu suas penitências, mas foi absolvido da fogueira a tempo, uma vez que pediu perdão e reconheceu haver somente um Deus. Francisco teve que arcar com os custos de sua transferência para Lisboa: teve que pagar as penitências espirituais, como rezar infindáveis vezes; foi degredado para as Galés, um dos piores lugares para pagamentos de dívidas, na opinião dos inquisidores, pois a morte era considerada lenta, sombria e sofrida. E uma outra terrível penitência: auto de fé .

Segundo Bethencourt, existia todo um ritual e cenário para essa penitência. O infiel usava uma longa túnica em tecido cru, largo e fechado que o identificava perante a população. Era publicado, com antecedência de uma semana ou um mês, nas principais ruas e praças de cidades ou então na rede das igrejas.³⁴²

Pelo hábito usado e pela posição dos sentenciados no cortejo, o povo reunido pelas ruas podia reconhecer o tipo de pena infligido. Francisco foi açoitado em ruas

³⁴¹ SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. p. 271-272.

³⁴² BETHENCOURT, Francisco. **Imaginário da Magia**. p. 235.

públicas; o sangue espirrava para todos os lados e a população ora gritava pelo açoite, ora clamava pela misericórdia. Devido ao número de presos, o auto de fé muitas vezes poderia demorar de dois a três dias, e geralmente era feito no verão, em datas próximas às festas sagradas, porém o dia não coincidia com o festejo. Após todos os dias de sofrimento e vergonha, chegava o momento de abjuração de veemência. No caso de Francisco, não teve o processo de execução.

O que aconteceu com Joana Maria e José preto? A ré foi penitenciada com instrução da fé católica; abjuração de leve, ou seja, o reconhecimento e arrependimento diante da fé católica; penitências espirituais; pagamentos de custos e auto de fé privado. Não foi levada às ruas. José foi severamente repreendido pelo o inquisidor do Tribunal de Lisboa:

Que lhe seja suprehendido as / peramente, por termo, que assignará, admoestado / para não fazer curas, que pareçaõ superticiozas se / paráveis ao povo, sob pena de ser castigado com to / do rigor, de que hora o aliviaõ, atendendo a sua justicidade, e falta de instrução. Mandaõ que as / sim se cumpra, Lisboa 11 de outubro de 1768.³⁴³

Haja vista o processo de José conter muitos fólhos manchados e em branco, não podemos ter por exato os motivos que o levaram a enveredar com seu ofício de curandeiro, nem identificarmos, ao certo, as severas penitências que o inquisidor de Lisboa cita no fólho 43. Porém, podemos interpretar, através das denúncias, do ofício e da acusação de superstições, que José recebeu suas penitências conforme previam os artigos do Regimento.

³⁴³ ANTT, Processo 212, fólho 43.

Considerações finais

Podemos considerar que o culto aos ancestrais ou adoração aos deuses na cultura africana se fazia muito presente. Recorriam aos deuses para as situações diárias da tribo ou do clã, independentemente de ser um problema social, econômico ou religioso. Esses africanos levaram suas crenças, devoções, costumes e valores de seus ancestrais para os lugares por onde passavam. Essas práticas não permaneceram invioláveis, à medida que crioulos e pretos se apropriaram e resignificaram seus costumes diante das necessidades que a realidade colonial os impunha.

Entender o porquê da continuidade das práticas mágicas, mesmo depois de batizados e considerados como novos cristãos, não nos pareceu difícil, visto que a introspecção dessa nova doutrina se dava de forma superficial, sem ensinamentos da religião. Compreender o que as ervas, as orações, os símbolos, as formas, a matéria prima e as palavras significavam para esses indivíduos foi o que nos pareceu complexo. Porém, após entendermos o processo de mestiçagem cultural, e suas apropriações ou não, ficou claro compreender as práticas mágicas: algo que parecia macabro tornou-se algo inteligível.

Não foi por acaso que escolhi o recorte de 1755 a 1772. Propus entender, a partir da análise do processo de cada negro ou crioulo, o que significava a feitiçaria para o homem branco, para os negros, para os crioulos e de que forma esses escravos representavam seus gestos, considerados pagãos ou heréticos pela cultura do homem letrado cristão.

Foi diante de um contexto econômico que significativa quantidade de africanos chegaram ao Grão-Pará através da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Propus entender como os crioulos nascidos nos cativeiros coloniais comportavam-se e como resignificavam suas práticas mágicas. Ficou explícito que, quando se tratava de uma prática de crioulos, seus objetivos eram, em grande parte, fazer da feitiçaria uma forma de resistência, tentando se livrar das mazelas da vida, no dia-a-dia. Quando se trata de um negro, as vozes soam como forma de sobrevivência frente a uma nova dinâmica social, econômica e religiosa, não negando os pedidos a seus ancestrais (chamados de demônios pelos cristãos).

O conceito criado pelo homem cristão do século XVIII, sobre os negros no Brasil, cultivou, reforçou e reproduziu discursos negativos a respeito da religiosidade

negra. A negritude vem trazendo nos ombros, há algum tempo, o peso que esse discurso tem causado. Desmistificar essas inverdades é um processo de médio e longo prazo que cabe a nós quando problematizamos e questionamos as fontes.

Quando me propus a fazer essa pesquisa, não sabia ao certo onde iriam dar algumas inquietações. Por que tudo o que é ruim, escuro, preto, mal, indesejável e vergonhoso é associado aos negros? Ora, o discurso que foi produzido e alimentado sobre a cultura negra reforçava que os demônios eram pretos e que os escravos não tinham condições de ser considerados pessoas.

As práticas mágicas (como feitiçaria, superstições, curandeirismo, sortilégios, entre outros) esclarecem que, para aqueles negros e crioulos continuarem a vivenciar antigas tradições religiosas, mesmo sendo um novo cristão, era necessário se impor diante do regime escravocrata, negociando e resistindo. Os africanos entendiam que, no imaginário do homem do século XVIII, temiam-se as histórias de feitiçaria e bruxaria, o que fazia com que muitos recorressem aos seus ofícios.

Não podemos esquecer que os demônios ou pactos com o diabo apareceram devido ao significado que o cristão deu ou projetou aos cultos africanos. Os demônios são criação da cultura cristã, do homem branco e não dos negros e crioulos, no entanto podemos entender o porquê desse confronto de conceitos e de significados. Biblicamente falando, os mortos na cultura cristã não retornam, não falam e não podem atender aos pedidos dos vivos; somente os demônios podem fingir aparecer, persuadir e enganar os vivos.

Deixarei algumas inquietações que me foram surgindo ao longo da pesquisa, como: por que os escravos não faziam feitiços para conseguirem a liberdade? Será que os escravos crioulos fizeram da feitiçaria um instrumento para adquirirem suas alforrias? Não foi objetivo dessa pesquisa alcançar essas perguntas, mas, nos processos que pude ler e transcrever, a falta de liberdade não se apresenta como mazela do dia-a-dia ao ponto de ser fazer magia, já que faziam feitiços para todo tipo de problema. Será que os escravos compreendiam a dinâmica em que se inseria o sistema escravocrata? Compreendiam que a escravidão era um problema não só econômico, mas também social? E as alforrias? Nos processos inquisitoriais do Grão-Pará que pude pesquisar não transparecem esses motivos para se justificarem os feitiços.

Silvia Lara, em *Fragmentos Setecentistas*, demonstra que no Rio de Janeiro do século XVIII existia um grande número de pretos e forros, fator que incomodava seriamente a sociedade carioca. Minha pesquisa não se deteve ao Rio de Janeiro e, pelo que pude perceber, os documentos que foram pesquisados pela autora não trazem informações sobre práticas mágicas versus alforria. Mas ficam aqui essas pequenas observações para os demais pesquisadores.

Fontes Manuscritas

Arquivo Nacional da torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa.

Processos

PT/TT/TSO/IL/O28/ 212

PT/TT/TSO/IL/O28/ 719

PT/TT/TSO/IL/O28/ 2691

PT/TT/TSO/IL/O28/ 14.105

Biblioteca Nacional da Torre do Tombo

Regimento Oficial do Santo Ofício Português de 1640.

Arquivo Público do Estado do Pará

Códices: 8,16,19,22, 29,31,35, 64, 93,103,121, 145, 150, 153,176, 185.

Microfilmes: rolo 25, livros: 13, 14, 15.

Projeto Resgate / APEP

Fontes Impressas.

Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Textos e Fontes do Arquivo Público do Pará (v.1)/ Agenor Sarraf Pacheco, Jerônimo da Silva e Silva (orgs.). Belém: Imprensa Oficial do Estado; Secretaria Estadual de Cultura/ Arquivo Público do Pará/ associação dos amigos do Arquivo Público do Pará, 2013.

Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro.

NORONHA, Pe. José Monteiro de. Roteiro da Viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas noticias, que podem interessar a curiosidade dos navegantes, e dar mais claro conhecimento das suas capitánias do Pará, e de S. José do Rio Negro, Lisboa: Academia Real de Ciências, tomo VI, 1856.

Oficina dos Arquivos 2008. **Leitura Paleográfica de Documentos, novembro/2008.**

Organização: Núcleo de Ação Educativa - Coordenador: Carlos de Almeida Prado

Barcellar. Promoção: Arquivo Público do Estado de São Paulo. Ministrante do curso:
Aparecido Oliveira da Silva.

Museu Amazônico. Lisboa, na tipografia da mesma Academia, 1856. Roteiro de
viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em Rio
Amazonas e Negro. Not, VLTR. Tom. VIN.I.

Fonte digital:

WWW.olipiadadehistoriaunicamp.com.br/5-olimpiada/inicio/index

Bibliografia.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. "Quilombos: sematologia face novas identidades". In: Frechal: *Terra de Preto. Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís: SMDDH-PVN, novembro de 1996. p.1-19.

_____. "Quilombos: tema e problema" In: **Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros**. São Luís: SMDDH-PVN.

ASSIS, Ângelo Adriano F. de. **Feiticeiras da colônia: Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do Santo Ofício**. Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. Mneme – Revista de Humanidades. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008.

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras: civilizações africanas no novo mundo**. São Paulo: Difel, 1974.

_____. **As Religiões africanas no Brasil**. São Paulo, Editora Pioneira, 1989.

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

_____. **História da Inquisição: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BICALHO, M. F. & SOUZA, Laura de Mello e. **O Império deste Mundo: 1680-1720**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOMMELHI, José Carlos Sebe. **A Ética Colonial e a Questão Jesuítica: dos cativeiros índios e negros**. Afro- Ásia, 21-22. Salvador, 1998, p. 9-44.

BONVINI, Emílio. **Línguas africanas e português falado no Brasil**. 2008. (no prelo).

BOSCHI, Caio. **As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia**. Revista Brasileira de História. São Paulo, Marco zero, v. 14, 1987.

_____. **Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e políticos colonizadores em Minas Gerais**. São Paulo, Ed. Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOXER, Charles. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Tradução de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1978.

BUONO, Daniela Calainho. **Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal**. Afro Ásia, Salvador, v. 25-26, p. 141-176, 2001.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

_____. **O que é História Cultural**. Tradução de Sergio Goês de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008, 2ª edição.

_____. **Hibridismo Cultural**. Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos-USINOS, 2003.

- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. **Nossa Senhora do Desterro**: Notícia, Florianópolis, Lunardelli, 1979.
- CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade**: Belém do Pará, 1763-1769, Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 1995.
- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. *História e análise de textos*. In: CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. Domínios da História. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**: Familiares da Inquisição portuguesa no Brasil. Bauru, SÃO Paulo: Edusc, 2006.
- CARVALHO, Almir Diniz Júnior de. **Índios Cristãos**: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769), 2005.
- CARVALHO, Meynardo Rocha de. **Simbolismos e imagens colonizatórias**: denúncias e circularidades religiosas na América portuguesa. I Colóquio de História da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje.
- CARNEIRO, Edson. **Ladino e Crioulo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1954.
- CARVALHO, Marisa. **Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão**. Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 45-9.
- CARREIRA, Antonio. **Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo- fetichismo na Guiné Portuguesa**. Boletim cultural da Guiné Portuguesa. Vol. XVII, 1961, nº 63.
- _____. **As companhias Pombalinas de Grão-Pará e Maranhão, Pernambuco e Paraíba**. Porto Alegre: Editorial Presença, 1983.
- CERTEAU, Michel d'. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1998.
- COUTO, Jorge. **O Brasil Pombalino, Camões**: Revista de Letras e Culturas Lusófonas, nº 15-16, Lisboa, 2003.
- CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Parcionik. São Paulo: EDUSP, 2006.
- CHARTIER, Roger, textos, impressão, leituras: in: Hunt, Lynn, **“A nova história cultural”**. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1992.
- _____. **A beira da Falésia**: a história entre as incertezas e inquietude. Tradução, Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, 2002.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- COSTA, Emília Vioti. **Da Senzala á Colônia**. 4ª Ed.- São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- CUNHA, Ana Paula Macedo. **Engenho e Engenhocas**. Atividade açucareira no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1706-1750). (Dissertação apresentada para FAHIS/ UFPA, 2009).

CYMBALISTA, Renato. **Sangue, Ossos e Terra**: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI-XVII. São Paulo, 2006. (Tese apresentada ao Departamento de Estruturas Ambientais Urbanas de FAU-USP).

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

DOSSE, François. **O Império do Sentido**. Editora da Universidade do Sagrado Coração- Edusc, 1ª edição, 2003.

EVANS PRINTCHARD, E. **Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Editor, 2005.

FAHIN, Phablo Roberto Marchis. **Estudos Paleográficos e Edição Semidiplomática de Manuscritos do Conselho Ultramarino (1705-1719)**. Dissertação apresentada ao Programa de Filosofia e Língua Portuguesa do Departamento de Letras Clássico e Vernáculo da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2006.

FALCON, Francisco J. Calazans. **A época pombalina: política econômica e a monarquia ilustrada**. São Paulo: Ática, 1982.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **“A cidade dos encantados”**: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia- Belém. Ed.UFPA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado: Rio de Janeiro. Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Vozes, 1997.

FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FLORENTINO, Manolo & FRAGOSO, João. **O Arcaísmo como projeto**: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia: Rio de Janeiro, c. 1790 c. 1840/ Manolo Florentino e João Fragoso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FUNES, Eurípedes. “Nasci Nas Matas, Nunca Tive Senhor”: história e memória dos mocambos do Baixo-Amazonas. In: REIS, João José, GOMES, Flávio dos. **Liberdade Por um Fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 467-497.

FREYRE, Gilberto. Características gerais da colonização portuguesa do Brasil. IN: **Casa-Grande e Senzala**: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2004.

FRY, Peter. VOET, Carlos. **Cafundó a África no Brasil**: linguagem e sociedade. São Paulo. Cia. Das Letras, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ltc, 1989.

GINZBURG, Carlo. **“O Inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”**. In: O fio e os rastros: o verdadeiro, o falso e o fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O Queijo e os Vermes:** o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Os Andarilhos do Bem:** feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **O fio e os rastros.** Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GOMES, Flavio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos:** mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX). São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Nas Fronteiras da Liberdade: Mocambos, Fugitivos e Protesto Escravo na Amazônia Colonial. In: **Anais do Arquivo Público do Pará.** Belém, vol. 2, (1): 125-151, 1996.

_____. Em outras margens: escravidão africana, fronteira e etnicidade na Amazônia. In: PRIORE, Mary Del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Os senhores dos rios.** RJ: Elsevier, 2003.

GORESTEN, Lina. **A Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil** (século XVII), IN: A Inquisição em Xequê, organizador Ronaldo Vainfas, 2006.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial.** 4ª Ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

GRUZINSKY, Serge. **O Pensamento Mestiço/** Serge Grukinsky; tradução de Rosa Freire d' Aguiar- São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRUZINSKY, Serge. **Os Mundos Misturados da Monarquia Católica e outros Connected Histories.** TOPOI. Rio de Janeiro, março, nº 2, PP. 175-95, 2001.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais.** Belo Horizonte: Humanitas (editora da UFMG); Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Visão do Paraíso:** Os motivos edênicos no descobrimento e colonização no Brasil. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LARON, Didier. **Negros Hereges, agentes do diabo:** religiosidade negra e Inquisição em Portugal- séculos XVI-XVIII. In: FLORENTINO, M. & MACHADO, C. Ensaio sobre escravidão (I). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **Inquisição, pacto com demônio e “ magia” africana em Lisboa no século XVIII.** TOPOI. Rio de Janeiro: Programa de Pós- Graduação em História Social de UFRJ/ 7 letras, 2004, vol. 5, n.8.

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

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. **Memória do Jongo:** as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. CECULT. Organizadores: Silva Hunold Lara e Gustavo Pacheco.

_____. **Fragments Setecentistas:** escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MAINKA, Peter. **Algumas considerações sobre pesquisas acerca da bruxaria**. In: Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos. Maringá: Eduem, 2003.
- _____. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- MAINKA, Peter. **Algumas considerações sobre pesquisas acerca da bruxaria**. In: Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos. Maringá: Eduem, 2003.
- _____. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- MATTOS, Yllan. **A última Inquisição**: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino 1763- 1769. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. Niterói, abril de 2009.
- MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria da magia**. Lisboa: Edições de 70.
- MINTZ, Sidney & PRINCE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro- Americana**: uma perspectiva antropológica. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**: Estudos de História indígena e do indigenismo. 2001. Tese (concurso de Livre Docência)- Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- _____. **Negros da Terra**: Índios e bandeirantes na origem de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MORTARI, Claudia. **Os Homens Pretos do Rosário**: um estudo sobre a Irmandade do Rosário. (Dissertação de mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUC/RS, Porto Alegre, 2000).
- MOTT, Luiz. **A Contudá**: raízes setecentistas do sincretismo religioso Afro-brasileiro. São Paulo, Revista do Museu Paulista, n. 31, pp.124-147, 1986.
- _____. Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Melo. (org.) **História da Vida no Brasil**: cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
- _____. **Rosa Egípcia**. Uma Santa africana no Brasil Colonial. Ano 3- n. 38, 2005- 1679- 0316. (caderno IHU IDEIAS).
- MULLER, Liane. **As Contas do meu Rosário são balas de artilharia**: Irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920. (Dissertação de mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul- PUC/ RS, Porto Alegre, 1990).
- Museu Amazônico. Lisboa, na tipografia da mesma Academia, 1856. **Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em Rio Amazonas e Negro**. Not, VLTR. Tom. VIN.I.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

- NOVINSKY, Anita. **Cristãos ovos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo, Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.
- NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província**. Manaus, edições do governo do Estado do Amazonas/ secretaria do Estado e cultura, 2003/ Museu Amazônico. Coleções: documentos da Amazônia, n. 102.
- NUNES, Manuel dias. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 1755-1778**. Belém: UFPA, 1970.
- _____. A Introdução do negro na Amazônia. **Boletim Geográfico- IBGE-V.7, n. 77**, p.510, 1949.
- OLIVEIRA, Maria Olindina de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)**. Manaus: UFAM, dissertação de mestrado, 2010.
- PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e Universo Cultural na Colônia Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____. **De Corpo Fechado: gênero masculino, milícias e trânsitos de culturas entre África dos mandingas e as Minas Gerais da América, no início do século XVIII**. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnior Ferreira (orgs.) **Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.
- PAIVA, José Pedro. **Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)**. Coimbra: Minerva, 1992.
- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e Supertição Num País sem Caça às Bruxas (1600-1774)**. Ed. Notícias, Ed. 2ª, 1997.
- PANTOJA, Selma. **Inquisição, Degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII**- Lisboa, Revista Lusófona de Ciências das Religiões, ano III, n. 5/6, pp. 117-36, 2004.
- PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Visões da Cabanagem: Uma revolta popular e suas representações na historiografia**. –Manaus: Ed. Valer, 2001.
- POMPA, Cristina. **As Muitas Línguas da Conversão: missionários, Tupi e “Tapuias” no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro, **Tempos**, n. 11, p. 27-44, 2001.
- _____. **Religião como Tradução: missionários, tupi e “tapuias” no Brasil Colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. **As religiões Negras na Sociedade Branca**. Revista de História da USP, São Paulo (28): 64-83, dezembro/fevereiro 95/96.
- _____. **Sincretismo Afro-Brasileiro, Politeísmo e Questões Afins**. Artigo publicado em: Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, nº19, p.2-28, Jan./Jun. 2011. P. 21. Para saber mais sobre sincretismo e outras interpretações e aspectos do sincretismo católico nas religiões afro-brasileiras, ver Valente, 1977; S. Ferretti, 1995; Sanchis, 1995.
- PROENÇA, Wander de Lara. **Escravidão no Brasil: debates historiográficos contemporâneos**, p. 1-10. Artigo sobre escravidão e historiografia.

RAYMUNDO, Nina Rodrigues. **"Africanos no Brasil 1862-1906"**. São Paulo, Ed. Madras, 2008.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

REGINALDO, Luciene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiência escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Campinas, 2005. (Tese apresentada ao Departamento de História do IFCH- UNICAMP).

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Ano 1, n. 1-4, 157 (392): 497-57.

RODRIGUES, Jaime: **"O infame comercio"**, Proposta e experiências no final do tráfico de escravos para o Brasil (1800-1850), Ed. Unicamp, 2000.

REIS, João José. & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade Por um Fio: história dos quilombos no Brasil (orgs.)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 2ª reimpressão.

RAYMUNDO, Nina Rodrigues. **"Africanos no Brasil 1862-1906"**. São Paulo, Ed. Madras, 2008.

Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (R.IHGB), Rio de Janeiro, 157, nº392, p.495-1020, jul/set.1996.

RODRIGUES, Jaime: **"O infame comercio"**, Proposta e experiências no final do tráfico de escravos para o Brasil (1800-1850), Ed. Unicamp, 2000.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. **A cor do feitiço: práticas e praticantes de magia e feitiçaria no Mato Grosso setecentista**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

SAMPAIO, Patrícia. **A administração colonial e legislação indigenista na Amazônia portuguesa**. In: PRIORE, M. & GOMES, F. (org.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2003.

_____. **O Fim do Silêncio**. Presença Negra na Amazônia. Belém: Editora ACAÍ/CNPQ, 2011. Patrícia Melo Sampaio (organizadora).

_____. **Escravidão e Liberdade na Amazônia: notas de pesquisa sobre o mundo do trabalho indígena e africana**, 2007.

SALLES, Vicente: **"O negro no Pará"**: Sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro, Ed. GB-Brasil, 1971.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As Bolsas de Mandinga no Atlântico, século XVIII**. (Tese apresentada em História Social na USP/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008).

SILVA, Alberto da Costa e. **A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **Francisco Felix de Souza**: um mercador de escravos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

_____. **Um Rio Chamado Atlântico**: a África e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Marley Antônia Silva da. **A Extinção da Companhia do Comércio e o Tráfico de africanos para o Estado do Pará e Rio Negro (1777-1815)**. Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Pará-Belém, 2012.

SILVA, César Mucio. **Processos- Crime**: Escravidão e violência em Botucatu. São Paulo: Alameda, 2004.

SIQUEIRA, Sônia. **O Poder da Inquisição e a Inquisição como Poder**. Revista Brasileira da História das Religiões- ano1, n.1. Dossiê Identidades Religiosas e História.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As Irmandades de Nossa Senhora dos Rosários e os africanos no Brasil do século XVIII**. 2010. (Dissertação).

SLENES, Robert. **“Malungu Ngoma Vem”!** África coberta e descoberta no Brasil. São Paulo, Revista USP, n.28, 1991- 2.

SOUZA, Mariana de Mello e. **África e o Brasil africano**. São Paulo, Ática, 2006.

_____. **Reis Negros no Brasil Escravocrata**: História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

Documentário Salve Maria! Memória da religiosidade Afro-brasileira em Belo Horizonte: Reinados negros e Irmandades do Rosário. Belo Horizonte, CRAV, 2006.

Livro Tombo da Irmandade Beneficente Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Florianópolis, 2006.

THOMPSON, E. P. **A Formação da Classe Operária Inglesa: A árvore da liberdade. (volume I)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. **Costumes em Comum**: estudos sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos XVI – 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, 1986.

THOMAS, Keith. **Religião e o Declínio da Magia**: Crenças populares na Inglaterra, século XVI-XVIII, 1933.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VERGOLINO, Anaiza. ET-II, **“A presença africana na Amazônia colonial”**. Belém, Arquivo público do Pará, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. **Traição**: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Trópicos do Pecado**; moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Inquisição em Xequê**: temas, controvérsias, estudo de caso/ Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage da Gama Lima, (orgs.). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006.

ZERNER, Monique. **Inventar a Heresia?** : discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição/ organização: Monique Zerner; tradução: Néri de Barros Almeida ET AL. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2009.

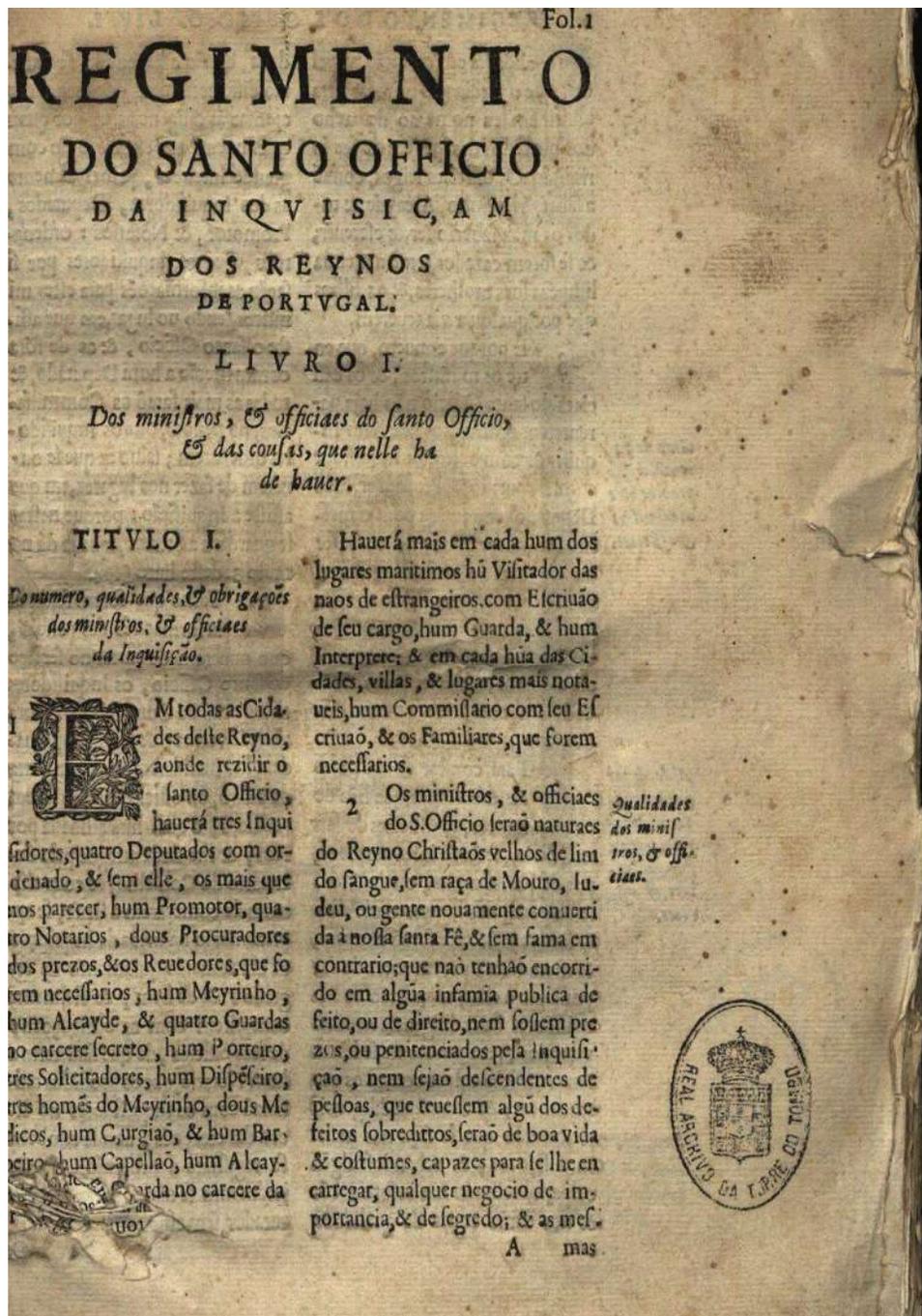
Apêndice: Quadros e imagens.

Relação de pessoas que aparecem nos processos como denunciantes ou testemunhas no Grão-Pará 1763-1772.

Nome	Estado civil e ofício	Religião	Denunciante ou testemunha	Idade	Categoria cor	Processo
Andre Fernandes	Casado, Fazendeiro	Não declarou	Testemunha	64 anos	Não declarou	212
Jose Januário da Silva	Casado, Procurador de causas Lisboa.	Cristão Velho	Testemunha	44 anos	Não declarou	212
Manuel Francisco da Cunha	Casado, carpinteiro	Cristão Velho	Denunciante	23 anos	Não declarou	212
Manoel Chaves	Não declarou Familiar do Santo Ofício	Cristão Velho	Denunciante	Não declarou	Não declarou	719
Gonsalves	Não declarou, Taberneiro	—	Testemunha	—	—	719
Antonio Rabelo	Casado, escravo da sacristia das Mercês.	Novo cristão	Testemunha	—	Preto	719
Francisco Monteiro	Casado, soldado	—	Testemunha	21 anos	—	719
Jose Antonio e Silva	Casado, Capitão de auxiliares.	—	Testemunha	53 anos	—	719
Pedro Jose da C.	Casado, advogado	—	Testemunha	53 anos	—	719
Miguel Gomes de Andrade	Casado, Escravo e sapateiro.	Novo Cristão	Testemunha	—	—	719
Antonio	—	Novo	Testemunha	—	Índio	719

Jose da Costa		cristão				
Domingos de nação [caiero]?	Solteiro, escravo	—	Testemunha	Mais ou menos 25 anos	—	719
Francisco da Silva	Escravo de nação Mina	Novo cristão	Testemunha	—	Preto	719
Francisco Manoel Ignácio Maya	Sacristão da Igreja das Mercês	Cristão Velho	Denuncia e testemunha	—	—	719
Francisco Manoel Nicolas Roiz	Padre sacristão e administrador	Cristão Velho	Denuncia e testemunha	—	—	719
Francisco Jose Diogo de Santo Antonio	Padre pregador	Cristão Velho	Denuncia e testemunho	—	—	719
Bernardo Pinto	— Escravo	Novo Cristão	Testemunha	—	Preto crioulo	719
Francisco da Costa	Solteiro	Cristão velho	Testemunha	54 anos	—	2691
Gonzalo José da Costa	Casado, D. de engenho	Cristão velho	Denunciante	44 anos	—	2691
Phillipa	Casada	Novo cristão	Testemunha	—	Índia	2691
Renonato	Casado	Novo cristão	Testemunha	—	Índio	2691
Francisco Vaz de Barros	Casado, Ourives e escravo	Novo cristão	Testemunha	—	Preto	2691
Maria Rosa	Casada	Cristão Velho	Testemunha	—	—	2691

Imagem 1- Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, Biblioteca Nacional de Lisboa.



Fonte: 1640 PT-TT-TSO-IL-018-0986-M0001. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Documento Oficial: Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal. Livro I, dos Ministros e Officiais do Santo Officio. Titulo I, fol.01. MAIA, Glauciene.

Imagem 3: Igreja Nossa Senhora das Mercês Belém-Pará.



Fonte: MAIA, Glauciene/ Julho de 2013.

Imagem 4: Museu da Arte Sacra, Belém/ Pará.



Fonte: Colégio Santo Alexandre no século XVIII. Hoje conhecido como Museu da Arte Sacra. MAIA, Glauciene.

Anexos: Figuras e listas.

Figura 1: Marabu, o chefe religioso.



Marabu, o chefe religioso, usando amuletos e um cachimbo com cano longo, acompanhado por outros que rezam ao fundo. Gravura de René Claude Geoffrey de Villeneuve, que esteve na região da Guiné na segunda metade do século XVIII. (Copy in Special Collections Department, University of Virginia Library.³⁴⁴)

³⁴⁴ As figuras 1,2 e 3 foram tiradas de. SILVA, Santos Vanicléia. **As Bolsas de Mandinga no Espaço Atlântico século XVIII**. São Paulo, 2008, p. 28. (Tese apresentada ao programa de pós- graduação em História Social da FFLCH-USP).

Figura 2: Guerreiros mandingas



Guerreiros mandingas vestindo roupas de algodão, portando vários amuletos de proteção, facas e pequenas espadas. Gravura realizada no século XIX. Hermann Wagner. *Schilderung der Reisen. Eduard in Central- Afrika* (Leipzig, 1860), p. 303. (*Copy in Special Collections Department, University of Virginia Library*).³⁴⁵

³⁴⁵ SILVA, Santos Vanicléia. Op. cit., p. 44.

Figura 3: Negro mandinga



Negro mandinga, mostrado com panos de algodão muiots amuletos pendurados no pescoço e ao longo do peito com calçascoberta. Gravura de René Claude Geoffroy de Villeneuve *L' Afrique, au histoire, mæus, usages et coutumes de africains: Le Sénégal* Collection Department, University of Virginia Library).³⁴⁶

³⁴⁶ SILVA, Santos Vanicléia. Op.cit., p. 49.

Lista de pessoas julgadas pela inquisição naturais ou residentes no Grão-Pará no Brasil do século XVIII

Credencio Escobar	Mameluco ferreiro	1763	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e nas penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2696
Manoel Pacheco Madureira	-	1765	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e nas penitencias espirituais, fez abjuração de veemente	2697
Manoel de Oliveira Pantoja	-	1763	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e nas penitencias espirituais, foi asperamente repreendido	2698
Maria Thereza	Mameluca	1763	Falecida na cadeia publica de Belém do Para em 13 de junho de 1767	2699
Bernardo Pereira	Índio	1768	Falecido no aljube eclesiástico a 25 de setembro de 1768	2700
Marçal Agostinho	Índio capitão de povoação	1765	Falecido na [ilegível] da Páscoa do ano de 1766	2701
Manoel Nunes da Silva	-	1766	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e tenha penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2702
Ignácio Joaquim	Índio	1771	Condenado a ser asperamente repreendido na mesa do Santo Oficio e não tomar a recorrer nas mesmas penas, sob o castigo de todo o rigor e nas mais penitencias espirituais	2703 (?)
Escolástica Benta	Índia	1771	Faleceu no aljube a 13 de dezembro de 1772	2703 (?)
Maria Joana	Solteira	1766	Por um certificado do escrivão do processo de 8 de janeiro de 1773 se mostra que em virtude da Ré nunca mais ter aparecido não pode seguir este processo	2704
Domingas Gomes da Ressurreição	mameluca	1763	Condenado a ouvir a sentença na mesa do Santo Oficio e nas mais penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2705
Jose Januario da Silva	procurador de causas dos auditórios	1763	Condenado a ouvir a sentença na mesa e nas mais penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2706
Feliciana de Lira Barros	-	1763	Condenada a ser admoestada na mesa e que nunca mais cometa o pecado de sodomia, sob pena etc.	2707
Diogo Gonçalves	Trabalhador	1782	Condenado a ir ao auto publico de fé na forma costumada em dia festivo e nas penitencias espirituais	2777
Marçal Monteiro		1785	-	2814
Felícia	Escrava	1758	Condenado a ouvir a sentença do crime de Bigamia na mesa do Santo Oficio e nas mais penitencias espirituais. Pague as custas	2911
Manoel Nunes da Silva	-	1766	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e tenha penitencias espirituais, fez abjuração de leve	2702
Antonio Dias Mendes	Homem do mar	1761	Condenado a ir ao auto publico de fé na forma costumada, fez abjuração de leve, acoitado pelas ruas publicas e degredado por 5 anos para as Gales	3444
Francisco Portilho de Mello	-	1757	Preso em 1 de fevereiro de 1757, falecido no cárcere do Santo Oficio em 8 de fevereiro de 1757	3776
Jacinto dos Santos	Sapateiro soldado	1760	-	4334
Manoel Duro da Rocha	-	1776	-	4401
Pedro de Braga	Descimento do gentio do mato	1757	Condenado a ir ao auto de fé na forma costumada, fez abjuração de leve, acoitado pelas ruas publicas e degredado por três anos para as Galés	5169
Izabel Maria de Oliveira	-	1757	Condenada a ir ao auto da fé na forma costumada, fez abjuração de leve, degredada por três anos para Leiria	5180
Miguel	Índio	1766	Em 24 de Janeiro de 1769, foram mandadas passar ordens para ser repreendido asperamente pelo seu pároco pelo crime de bigamia	5184

<i>Nome</i>	<i>Ocupação</i>	<i>Ano</i>	<i>Sentença</i>	<i>Proc.</i>
Maria Francisca Preta	Escrava	1768	Repreendida asperamente, sob pena de ser castigada com todo o rigor do Santo Ofício, concorrendo na mesma culpa	210
José Preto	Escravo	1768	Repreendido asperamente, sob pena de ser castigado se cometer de novo culpa idêntica	212
Anselmo da Costa	Índio carpinteiro	1768	Repreendido asperamente pela mesa e solto da punição	213
Joaquim Pedro	Índio sacristão	1768	Solto da prisão e admoestado para que não torne a cometer semelhante culpa	218
Jose Francisco	Soldado Alfaiate	1766	Preso em janeiro de 1766, chega em novembro (1768) aos Cárceres do Santo Ofício e daí é conduzido ao hospital de todos os Santos, vindo a falecer dia 19 de fevereiro de 1770.	219
Rozaura	Índia	1768	Repreendida asperamente na mesa para fazer vida com seu legítimo e primeiro marido e declarando [ilegível] os dois que contraiu	222
Florência Martins Perpétua	Índia	1768	Solta da prisão em 11 de outubro de 1768 e asperamente repreendida na mesa para fazer vida com seu primeiro marido	225
Francisco Xavier da Costa	Crioulo escravo		Condenado a ir ao auto público de fé, acoitado pelas ruas e degredado por 10 anos para as Gales	719
Adrião Pereira de Passos	Sargento dos auxiliares	1757	Condenado a ir ao auto de fé, na forma costumada (com carocha e ululo de feiticeiro), abjure seus erros heréticos. Cárcere e habito penitencial perpétuo, acoitado pelas ruas publicas e degredado por cinco anos para as Gales	1894
Joana Maria	Preta crioula	1764	Condenada a ouvir a sentença na mesa da visita, fez abjuração de leve. Atendendo ao tempo que tem no aljube e relevada da maior pena, ficou condenada a penitências espirituais	2691
Ignácio Pires Pereira	-	1765	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e nas mais penitencias espirituais, abjurou seus erros heréticos	2692
Alberto Monteiro	índio	1766	Condenado a ouvir a sentença na mesa da visita e nas mais penitencias espirituais, fez abjuração de veemente	2693
Filipe Iacob Batalha	-	1763	Condenado a ser admoestado na mesa e que não volte a cometer o pecado de sodomia	2694
Frei Manoel do Rosário	Carmelita leigo	1763	Condenado a ir a mesa ser admoestado que nunca mais cometa o mesmo pecado	2695

José e João Roiz da Silva	soldado do regimento	1781	-	5638
Julio Cesar Perogali	-	1774	Condenado a ir ao auto público da fé, fez abjuração veemente, açoitado pelas ruas e degredado por toda a vida para as Galés	5671
Jose Polla	Soldado	1771	Condenado a ir ao auto publico da fé, fez abjuração de veemente e foi açoitado pelas ruas públicas e degredado por toda a vida para as Galés	5672

Fonte: IHGB. Lista de pessoas julgadas pela inquisição naturais ou residentes no Grão-Pará no Brasil do século XVIII. Apud, Mattos, Yllan, p.145.³⁴⁷

³⁴⁷ MATTOS, Yllan. **A última Inquisição**: Os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino 1763- 1769. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense. Niterói, abril de 2009.