

**Fundação Oswaldo Cruz
Casa de Oswaldo Cruz
Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da
Saúde**

RODRIGO ROCHA DA CUNHA

**ENTRE MOLÉSTIAS E FEITIÇOS: O COTIDIANO E A
REPRESSÃO RELIGIOSA CONTRA OS CURANDEIROS NA
CAPITANIA DO GRÃO PARÁ (1750 – 1800).**

RIO DE JANEIRO

2013

RODRIGO ROCHA DA CUNHA

**ENTRE MOLÉSTIAS E FEITIÇOS: O COTIDIANO E A
REPRESSÃO RELIGIOSA CONTRA OS CURANDEIROS NA
CAPITANIA DO GRÃO PARÁ (1750 – 1800).**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História das Ciências e da
Saúde da Casa de Oswaldo Cruz –Fiocruz, como
requisito parcial para obtenção do Grau de
Mestre. Área de Concentração: História das
Ciências e da Saúde.

Orientadora: Profa. Doutora Dilene Raimundo do Nascimento

Rio de Janeiro

2013

Ficha Catalográfica:

C972 Cunha, Rodrigo Rocha da
Entre moléstias e feitiços: o cotidiano e a repressão religiosa
contra os curandeiros nas Capitania do Grão-Pará (1750-1800) /
Rodrigo Rocha da Cunha – Rio de Janeiro: [s.n.], 2013.
108 f .

Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) -
Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2013.
Bibliografia: 99-108 f.

1. Medicina tradicional. 2. História da medicina. 3. Saúde pública.
4. Prática médica. 5. Curandeiros. 6. Cura pela fé. 7. Religião. 8.
História. 9. Brasil.

CDD 615.882

RORIGO ROCHA DA CUNHA

**ENTRE MILÉSTIAS E FEITIÇOS: O COTIDIANO E A
REPRESSÃO RELIGIOSA CONTRA OS CURANDEIROS NA
CAPITANIA DO GRÃO PARÁ (1750 – 1800).**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História das
Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz
–Fiocruz, como requisito parcial para obtenção
do Grau de Mestre. Área de Concentração:
História das Ciências e da Saúde.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Dilene Raimundo do Nascimento–Orientadora
(Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde/
Casa de Oswaldo Cruz)

Profa. Dra. Tânia Salgado Pimenta
(Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde/
Casa de Oswaldo Cruz)

Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda
(Universidade Federal de Pernambuco)

Suplentes:

Profa. Dra. Kaori Kodama
(Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde/
Casa de Oswaldo Cruz)

Prof. Dr. Alex Varela
(Museu de Astronomia)

Rio de Janeiro
2013

À Suci, meu porto seguro, à minha mãe,
meu esteio, aos meus filhos que estão a
cada hora do dia, participando dos meus
sonhos intensamente e a Deus, meu início,
meu meio e meu fim.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas se fizeram presente nessa minha caminhada acadêmica. Desde a família até os mais simples funcionários de instituições públicas, que me ajudaram a pesquisar fontes úteis para o desenvolvimento desse trabalho. Sem contar dos contatos profissionais com os professores da Fiocruz e de outras instituições que se propuseram a participar dessa caminhada.

Nessa etapa final de trabalho fica um pequeno receio de esquecer alguém que foi fundamental nessa trajetória.

Quero fazer, inicialmente, menções aos meus professores das disciplinas oferecidas pelo Programa de Pós-Graduação. Gilberto Hochman, Lorelai Kuri, Tânia Pimenta, Kaori Kodama e Édler desenvolveram os temas de aula de uma forma tão peculiar e sedutora, que motivaram os seus alunos a se interessarem ainda mais pelos assuntos relacionados à ciência e a saúde.

Devo também agradecer ao professor Doutor Fernando Sérgio dos Santos Dumas. Sem ele as ideias iniciais desse trabalho não chegariam a uma dissertação de mestrado. Seu esforço e sua disponibilidade para o desenvolvimento deste trabalho foi fundamental para que eu cumprisse algumas etapas da elaboração da dissertação. Contudo, não houve a possibilidade de sua continuidade na orientação, o que levou a professora Dilene Raimundo do Nascimento assumir a orientação da minha pesquisa. Diante de tantas dificuldades ela sempre esteve otimista e aberta a ajudar nos momentos de dificuldade. Foi uma pessoa de fundamental importância para a realização desse sonho.

Paralelamente aos auxílios da professora Dilene, obtive a ajuda da professora Tânia Salgado Pimenta. Devido a sua experiência na temática de práticas de cura consegui explorar o universo das fontes atento aos questionamentos elencados por ela.

O seu suporte teórico foi fundamental para compreensão das relações existentes entre curandeiros (práticas) e enfermo.

Não devo esquecer também do suporte familiar. Nos momentos de preocupação ela esteve presente e com eles consegui superar as minhas dificuldades e os obstáculos que o meu trabalho proporcionava.

Dedico esse trabalho a todos aos meus familiares que me apoiaram nessa caminhada. Esse estudo deve-se a eles que se afastaram fisicamente, mesmo sabendo que estavam em pensamento.

Amo muito minha mãe e a minha esposa e a elas eu agradeço a compreensão nos momentos de afastamento, por conta do desenvolvimento desta pesquisa. A solidão dos arquivos, das bibliotecas e das leituras é uma das fases mais difíceis da pesquisa, não havendo compreensão de todos eu não desenvolveria este trabalho com êxito. Então, por isso agradeço a compreensão delas e dedico esse trabalho a elas duas. As mulheres mais importantes da minha vida.

Não poderia deixar de citar nessas linhas o agradecimento a uma pessoa que não se encontra mais na presença de todos os meus familiares. Sem ele, eu não chegaria onde estou agora e talvez nem tivesse terminado o meu Ensino Médio. O meu avô Abílio foi o grande motivador da minha vida profissional e a ele sempre vou agradecer os momentos de orientação, educação e carinho, principalmente naqueles momentos de pai e avô, que ele assumiu por muito tempo na minha vida. Obrigado avô pelo legado que o senhor deixou nas nossas vidas e pelo empenho em me formar como cidadão e homem.

SUMÁRIO

	PÁGINAS
Introdução	15
Capítulo 1 - O UNIVERSO DO TRIBUNAL: OS FUNCIONÁRIOS, A VISITA E OS CURANDEIROS/FEITICEIROS	20
1.1 Leituras sobre a inquisição	21
1.2 A instalação do Tribunal	24
1.3 O Tribunal do Santo Ofício: o caso português	30
1.4 A visita em Belém do Pará	32
1.5 Os funcionários e familiares	35
1.6 Os confitentes	37
1.7 Entendendo um processo inquisitorial	42
Capítulo 2 - ESPAÇOS DE BELÉM DO PARÁ SETECENTISTA: OS CURANDEIROS, A ELITE E AS PRÁTICAS DE CURA E DE FEITIÇARIAS	50
2.1 Visões sobre Belém setecentista	51
2.2 Em busca de riquezas: o espaço da elite	56
2.3 O curandeiro e o feiticeiro	64
2.4 O espaço do curandeiro	69
Capítulo 3 - AS PRÁTICAS DE CURAR, NO BELÉM DO PARÁ SETECENTISTA	77
3.1 O desenvolvimento das práticas de cura	78
3.2 Ofícios de curar: exemplos do Pará	83
3.3 Um exemplo de prática de cura	85
3.4 O espaço das práticas mágicas e das feitiçarias	88

3.5 A Capitania do Grão Pará, no século XVIII	92
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
5. FONTES E BIBLIOGRAFIA	99

Lista de Ilustrações

	Página
Figura 1 – Dom João II	25
Figura 2 – Dom Manuel 15º. Rei de Portugal	26
Figura 3 – Dom João III	28
Figura 4 - "Die Inquisition in Portugall" por Jean David Zunner	35
Figura 5 – Sumário do processo do preto Jozé	41
Figura 6 – 1ª. Folha do processo de Jozé	42
Figura 7 – Folha de rosto do processo de Domingos De Souza	47
Figura 8 - Denúnciação de José Manoel contra Domingos de Souza	48
Figura 9 - Planta Geral da Cidade de Belém do Pará, 1640	52
Figura 10 – Planta Geral da Cidade do Pará, 1791	53
Figura 11- A rota da viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira	54
Figura 12– Os rios que banham Belém	57
Figura 13 – As residências da elite	63

Figura 14 – As localidades de Belém	71
Figura 15 - Julgamento de Froilán Díaz, confessor de Carlos II	72
Figura 16: Cena de uma mesa inquisitorial, julgando um herético	73
Figura 17 – Ruas da cidade do Pará	74
Figura 18 – Folha de rosto da obra Erário Mineral, de Luis Gomes Ferreira	79
Figura 19- Cirurgião-mor do Reino e Estados e Domínios Ultramarinos, em 1808. Exemplo de prática de cura, por ventosas – sucção de sangue, no Brasil colonial	89
Figura 20- Relação da viagem filosófica de Charles-Marie de La Condomine.	94
Figura 21- Retrato de Charles-Marie de La Condamine	95

LISTA DE QUADROS E GRÁFICOS

	PÁGINA
QUADRO I – NÚMERO OFICIAIS DO SANTO OFÍCIO QUE RECEBERAM A PATENTE NO PARÁ E MARANHÃO	39
QUADRO II – NÚMERO DE FAMILIATURAS EXPEDIDAS NO SÉCULO XVIII	40
QUADRO III- CONFITENTES	45
QUADRO IV- PENAS E SENTENÇAS	67
QUADRO V - RESIDÊNCIAS DOS CURANDEIROS	73
QUADRO VI – COMPOSIÇÃO DAS PRÁTICAS DE CURA ...	91
GRÁFICO I – DAS CONFISSÕES E DENÚNCIAS (1757-1766)	44
GRÁFICO II – POPULAÇÃO DE BELÉM DO PARÁ	59

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo demonstrar como os curandeiros de etnia negra, branca e indígena foram inseridos na ordem colonial que se instalou na Capitania do Grão -Pará setecentista e foram se incorporando à América portuguesa, entre meados século XVIII até o início do século XIX, através de suas práticas curativas. Busca também demonstrar como esses personagens reinventaram e rearticularam os padrões religiosos europeus, africanos e indígenas de práticas de cura, na tentativa de imprimir sentido ao seu processo de inserção.

ABSTRACT

The objective of this work is to demonstrate how African, Indian and white healers were inserted in the colonial order in 17th century in captaincy of Grão -Pará, and were incorporated in the new Christian world, between 18th century and early 19th century, by their healing practices. It also seeks to demonstrate how these characters reinvented and rearticulated the european, african and indian religious pattern of healing practices, in the intent of imprint their sense to their insertion process.

INTRODUÇÃO

Durante a segunda metade do século XVIII, embora fosse uma localidade distante dos principais centros políticos e econômicos do Império Português no Brasil, na Capitania do Grão -Pará, (recorte espacial utilizado nesta dissertação) era visto como uma região estrategicamente importante para os interesses econômicos dos portugueses. Os Tratados de Utrecht (1713) e Madri (1750) foram exemplos claros desse interesse, devido às questões de fronteira com outras nações europeias, que se estabeleciam na região norte do Brasil. Tais tratados foram desenvolvidos com os objetivos de conter as fugas recorrentes de escravos e obter controle de algumas rotas comerciais, de grande poder econômico, utilizando o Rio Amazonas¹. Formava-se assim a composição territorial do Brasil e conseqüentemente a região do Grão-Pará, a partir de 1750, que é a união de quatro capitanias: Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí.

Esta região, assim como o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, entre os anos de 1750 a 1770, foi reflexo das políticas absolutistas das autoridades reais de Portugal. A chegada da Visitação da Inquisição a Capitania do Grão -Pará (1763 – 1769) e a política pombalina, desenvolvida a partir de 1750 foi objeto desse interesse absolutista de controle social, para fazer valer os interesses d' El Rei na região. É dentro desse recorte temporal que desenvolverei o meu estudo. É sabido, ainda, que antes desse período, a preocupação por uma sociedade voltada para a fé cristã era um dos principais interesses dessas autoridades. Para confirmar tal afirmação, cito aqui os Cadernos do Promotor, uma espécie de relatório, no qual eram identificados os casos do dia, na visão do responsável por receber as denúncias e os processos. Esses cadernos possuem um período histórico de 1700 a 1802, reforçando a ideia de que antes da visitação, já havia alguma forma de controle social religioso, nesta sociedade.

As estratégias de controle social da coroa portuguesa, na Capitania do Grão -Pará, foram pautadas por duas frentes, que se imbricavam: a religiosa e a política. Essas duas vertentes de poder desenvolveram normas e leis. Se porventura tais normas não fossem cumpridas por algum súdito, o mesmo poderia pagar com a sua própria vida.

¹ Jonas Marçal de QUEIROZ & Flávio GOMES, *Amazônia, fronteiras e identidades: Reconfigurações coloniais e pós-coloniais*(Guianas- séculos XVIII-XIX), in: *Lusotopie 2002/1* : 29.

Assim, para conter os casos de subversão, foram criadas leis que tentavam manter a “ordem”.

Um exemplo que podemos citar dessas leis que eram descumpridas, estão descritos nos documentos inquisitoriais, hoje digitalizados pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo e disponibilizados no seu site. Tais documentos abordam aspectos voltados para a fé do réu, como por exemplo, as práticas de cura, que serão privilegiadas neste estudo, dentre outras várias como a sodomia, a bigamia etc. São os chamados “processos inquisitoriais”, desenvolvidos pelas autoridades do Tribunal de Lisboa, durante o período de visita dessa instituição. Esses processos serão o foco documental da minha pesquisa, pois lá podemos identificar dados referentes às relações sociais do curandeiro, os métodos de cura, profissão, raça, os motivos de seu julgamento, que reforçava a insubmissão às normas católicas etc.

Outra fonte importante são as denúncias feitas contra alguns casos considerados subversivos aos costumes católicos, na Capitania do Grão -Pará. Essas denúncias são fontes impressas, incluídas num trabalho realizado por Amaral Lapa, intitulado **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição, ao Estado do Grão Pará (1763-1769)**. Neste estudo podemos encontrar, além de uma descrição detalhada das funções de cada funcionário dessa visitação, as denúncias feitas por pessoas comuns à mesa da inquisição. Esses documentos são relatos valiosos, que apresentam ricas informações sobre as práticas de cura realizadas pelos curandeiros.

Este trabalho tem como objetivo mostrar o curandeiro como um sujeito histórico, que mantinha relações sociais com as principais classes sociais do Grão -Pará setecentista. A partir de alguns estudos e das fontes disponíveis para serem pesquisadas, pretendo mostrar as peculiaridades desse agente social e identificar o seu papel social naquele dado momento.

Foi através dos processos inquisitoriais que encontramos algumas características dos curandeiros como: profissão, sexo, raça, se ele era casado e a sua localidade. Esse último aspecto facilitou para que identificássemos as residências desse grupo social. Como resultado dessas informações foi desenvolvido um mapa constando a localidade

desse grupo e também dos denunciantes, que em sua grande maioria era da elite do Pará.

A partir da documentação existente pude identificar um total de 31(trinta e um) indivíduos, que realizavam o seu exercício de curar, no Pará setecentista. Contudo, dessas 31(trinta e uma) pessoas, estudei apenas 5 (cinco). A explicação para limitar o meu estudo nesse grupo deve-se à organização espacial em que se encontravam. A Capitania do Grão-Pará atendia a uma área muito grande que chegava até Tocantins. No intuito de estudar os curandeiros que se localizavam nessas regiões, distantes do centro urbano de Belém, a pesquisa ampliaria o seu campo de estudo, desfocando do Pará. Além disso, o tempo de pesquisa seria maior, pois analisar os outros treze processos demandaria mais tempo. Esse esforço pode ser pensado para o Doutorado, período que atende a tal necessidade. Fazendo uma interpretação dessas documentações, tentarei chegar a algumas características comuns a todas elas, para compor as habilidades de um curandeiro, sua importância para a sociedade estudada, a sua aceitação e como se caracterizava ser um curandeiro, nessa época.

Após essas incursões introdutórias algumas hipóteses foram levantadas e testadas durante a escrita desse trabalho, assim como questionamentos formulados ao longo do curso, nas apresentações em congressos e nos encontros de orientação. Dentre os questionamentos que surgiram durante a pesquisa o que mais chamou a atenção foi como que as pessoas, em épocas passadas buscavam se curar de moléstias?

Algumas medidas foram tomadas pelos grupos sociais da Capitania do Grão Pará setecentista. Uma delas foi a busca pelos curandeiros. Contudo, mudanças importantes perpassaram desde a natureza da prática destes agentes até a sua aplicabilidade nessas pessoas. Desenvolvendo tal hipótese, a análise da elite local foi também essencial para constatarmos de que forma os curandeiros desenvolviam as suas atividades de cura para os diversos grupos sociais da sociedade paraense.

Dividimos a dissertação em três capítulos, nos quais cercamos a figura do curandeiro, no espaço religioso, no espaço social e no campo das práticas de cura e a sua utilidade para a sociedade paraense, na segunda metade do século XVIII.

O primeiro capítulo tem como objetivo mostrar o desenvolvimento do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição desde a sua criação até a sua implementação na Capitania do Grão -Pará, entre os anos de 1750 a 1800. Será analisado o caso português de inquisição e os funcionários que participaram desses ofícios de controlar as atitudes consideradas ilegais pelos religiosos. Analisamos, assim, as principais medidas de controle contra as pessoas que praticavam atitudes heréticas. A necessidade de estudar a inquisição surgiu quando identificamos que as práticas de cura e as confissões dos curandeiros eram relatadas em processos inquisitoriais e que toda a prática adotada era descrita no processo.

O segundo capítulo pretende mostrar o enquadramento social dos curandeiros na sociedade amazonense e para isso achamos conveniente dissertar sobre o surgimento da Capitania do Grão - Pará, a sua composição social, recursos econômicos mais importantes e a distribuição populacional na cidade. Ao fazer uma análise da cidade, localizamos os curandeiros nessa sociedade e nos espaços urbanos dessa cidade. Além disso, buscamos também entender o personagem curandeiro, analisando o seu cotidiano, as suas práticas e suas peculiaridades.

O terceiro capítulo tem como objetivo analisar as práticas de cura, na região amazônica, na segunda metade do século XVIII. A partir dos processos inquisitoriais e das denúncias podemos entender melhor a composição das práticas de cura, assim como a importância dos curandeiros para essa região.

Esta pesquisa teve como fontes principais os processos inquisitoriais produzidos pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, na segunda metade do século XVIII. A partir das localidades relatadas nos processos inquisitoriais, pudemos, especificamente no segundo capítulo, elaborar mapas que continham a localização de cada curandeiro e membros da elite, da Capitania do Grão - Pará. Com esses dados fizemos um estudo comparativo espacial desses sujeitos e suas relações. Já mais especificamente, no terceiro capítulo, verificando as práticas de cura foi possível traçar algumas trajetórias. Cruzando esses dados chegamos mais próximo do cotidiano destes agentes de cura: seu ofício, condição social, nacionalidade e relações estabelecidas entre membros da sociedade com o curandeiro.

Com este estudo, espera-se construir um perfil mais detalhado possível do ofício de curar ligado aos curandeiros na Capitania do Grão- Pará do século XVIII, suas modificações, continuidades e disputas, sempre tendo em mente a relação da cura popular com a repressão eclesiástica.

CAPÍTULO 1: O UNIVERSO DO TRIBUNAL: OS FUNCIONÁRIOS, A VISITA E OS CURANDEIROS.

*E assim vieram os governadores, preocupados
com a ordem, os padres preocupados com as almas,
e os inquisidores, preocupados em conciliar
as almas com a ordem*(ARAÚJO, apud. MATTOS: 2009, p.112).

I- LEITURAS SOBRE A INQUISIÇÃO

Antes de explorarmos as estruturas do Tribunal do Santo Ofício, mostrando desde a sua origem, até a sua implantação na Capitania do Grão- Pará setecentista, faz-se necessário apresentar uma breve discussão historiográfica sobre o tema.

Tudo começou lá pelos idos dos anos de 1960, quando o historiador José Roberto do Amaral Lapa encontrou “pastas brancas do Arquivo Histórico Ultramarino e códices do Arquivo Nacional da Torre do Tombo” sobre a visitação inquisitorial no Grão-Pará, da Biblioteca Nacional de Portugal. Esses documentos nunca tinham sido analisados e eram mais de 40.000 processos dos Tribunais de Évora, Coimbra e Lisboa. Este trabalho privilegiará o de Lisboa.

Esta pesquisa deu origem a um livro chamado *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Nesse Livro, Amaral Lapa busca apresentar as estratégias inquisitoriais de controle na região e cita também diversos documentos de denúncias feitas às pessoas suspeitas de atos heréticos. Sua posição sobre o papel da inquisição na Capitania do Grão- Pará é a do que se postula no meio acadêmico hoje. Sua visão sobre essa visitação se distingue das demais pelo fato de observar influências materiais e espirituais. Como ele mesmo explica:

Quanto à inquisição, perdera muito de sua grande força político-religiosa. Era agora uma sombra do que tinha sido no passado, embora na verdade essa sombra ainda incutisse temor e a sua ação numa colônia, onde as dimensões das ameaças e castigos assumiam outras proporções, não podia ser desprezado, inclusive como eficiente instrumento do Estado e da Igreja em busca de disciplina e submissão, impondo-se pelo terror (LAPA: 1978, p.28-29).

Além desse aspecto, Lapa segue a hipótese de que a Visitação se pauta na Carta Régia de 1759 que expulsava os inicianos, “um dos maiores inimigos da prosperidade do Estado português” (MATTOS: 2002, p.121). Yllan de Mattos (MATTOS: 2002, p.123) faz menção a uma das hipóteses que Lapa aventa sobre esse assunto dizendo que

“Pombal havia expulsado os jesuítas de todo o império em 1759 e que quatro anos depois, em 1763, chega a Visitação, pronta para liquidar os resquícios de sua sobrevivência material, espiritual e política”.

Vainfas, ao comentar sobre a Visitação no Pará, dizia que a mesma “se aproxima das primeiras incursões inquisitoriais na América portuguesa” (VAINFAS: 2000, p. 97). As outras incursões feitas à Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1591-1595), Bahia (1618 – 1620) e Rio Grande do Sul (1627-1628) tinham um caráter de combater cristãos novos, porém casos de bigamia, sodomia e fornicação podem ser identificados em ambos os casos de visitação. Contudo, não é o que aponta Anita Novinsky. Essa historiadora nos mostra que a origem dessas visitas se deve, principalmente, aos senhores de engenho, que praticavam o judaísmo, na Bahia (NOVINSKY: 1991, p. 109-111). Já para Sônia Siqueira, mesmo fazendo uma análise que mostra a inquisição através de um olhar institucional, esta teria como objetivo integrar o universo cristão ocidental ao Novo Mundo, investigando a fé dos colonos (SIQUEIRA: 1978, p. 184). Observando ainda tal assunto, de acordo com a visão do historiador português Francisco Bethencourt (BETHENCOURT: 2000, p.264), as Visitações pouco fizeram pelo ultramar, não demonstrando ainda nenhum interesse pessoal, além da integração entre as principais colônias à inquisição.

“A sua excepcionalidade, confirma-se o que, até então, foi dito pela historiografia acerca da especificidade das denúncias relativas à região, que fogem do padrão estabelecido no restante do país, que se caracterizou pelo predomínio das acusações voltadas para os cristãos-novos e as práticas judaizantes. Além disso, confirma-se também o predomínio das acusações voltadas para as práticas mágicas e de feitiçaria, vistos aqui numa abrangência muito maior do que até então é conhecido (OLIVEIRA: 2002, p.118).”

Contudo, o que podemos observar nesse grupo de leituras é que no caso paraense o foco foi o modelo pombalino de administração. A religião entrou como um dos mecanismos de controle, para se efetivar modelos de organização que afastasse infiéis e mantivessem o respeito ao controle da metrópole. Esse aspecto destoa dos

casos de Pernambuco e Bahia, cujo foco era apenas religioso, de impedir o crescimento dos ideais judaicos. O reflexo disso foi à expulsão dos jesuítas do Brasil, nessa época.

No final do século XX, é observado na Universidade Federal do Pará, um crescimento nos estudos voltados para a inquisição e administração colonial, no Grão-Pará. Desse interesse, verificamos alguns estudos que podem ser importantes para compor esse quadro historiográfico, aqui proposto.

Alguns desses estudos buscam explicar a relação da inquisição com o projeto civilizador pombalino. Um exemplo desse tipo de pesquisa é do historiador Arison Marques. Esse estudioso analisa a presença inquisitorial como um reflexo dos interesses portugueses de controlar os transgressores e junto com isso desenvolver os modelos coloniais de administração pombalina (MARQUES: 2002). Ezilene Silva busca mostrar a importância do Diretório dos índios, nesse processo de civilidade (SILVA: 2001). Além desses dois estudos temos também os de Juan Jambert Dias (DIAS: 1997) e de Juliana da Mata Cunha (CUNHA: 2001) que seguem o mesmo caminho historiográfico. O primeiro busca no imaginário do medo, uma explicação para as Visitações, já que o medo do sobrenatural garantiria o domínio sobre as pessoas. Já o segundo conclui que a visitação não teve apenas um caráter de reformar as condutas e a alma das pessoas, mas sim promover novos padrões no que se refere à administração colonial na região.

Yllan de Matos confirma a posição historiográfica assumida pelos estudos amazônicos. A sua interpretação converge com a posição de Ronaldo Vainfas que declara: “...que Giraldo José de Abranches, então visitador inquisitorial da Capitania do Grão-Pará, foi pouco rigoroso comparado aos outros inquisidores da Bahia e de Pernambuco” e que por isso o objetivo dessa visitação seria voltada mais para ordenação administrativa colonial ou o chamado projeto civilizador pombalino (MATTOS: 2002, p.119).

Caio Boschi faz uma reflexão que nos ajuda a pensar acerca desse viés:

“... a inquisição, enquanto empresa eclesiástico-religiosa, funcionava em estreita ligação com o poder régio, integrando o aparelho do Estado com o propósito de, através da submissão das

populações a uma única crença e à mais pura ortodoxia da fé católica, obter uma nação espiritual e ideologicamente homogênea, a serviço dos interesses públicos e da centralização do poder inerente às monarquias absolutas” (BOSCHI: p. 151, 1987)

Contudo, é bem aceita a tese de que havia um controle para o revigoramento da fé e de sondagens de subconsciente da sociedade colonial. Como veremos, durante os séculos XVII e XVIII, procedeu-se à formação de uma volumosa rede de comissários e familiares do Santo Ofício com o objetivo de que a instituição se desenvolvesse no mundo colonial.

II- A INSTALAÇÃO DO TRIBUNAL

Antes de buscarmos analisar o Tribunal do Santo Ofício, vale ressaltar que os documentos produzidos por este órgão serão muito utilizados para entender os casos em que os curandeiros e os feiticeiros foram inquiridos pela visitação no Belém do Pará. Será utilizada a documenta o produzida pelo Tribunal de Lisboa, hoje localizada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

É importante ressaltar que o Santo Ofício português também tinha outro órgão inquisitorial, o de Coimbra, que era responsável por outras áreas dos domínios portugueses, mas o que vamos priorizar nesse estudo será o de Lisboa.

Compreender os mecanismos de controle dessa institui o e entender em que momento histórico eles foram produzidos são um dos objetivos deste capítulo. Assim evitamos anacronismos e olhamos para o Tribunal, com os olhares da época, para entender assim o seu compromisso com o rei e com as autoridades eclesiásticas.

Conhecer os funcionários que julgavam e outros que estavam introjetados nas rela es sociais e que fizeram valer as regras de suas autoridades, vigiando e denunciando as pessoas que adotavam posturas consideradas heréticas, é um importante passo para compreender a dinâmica do tribunal em solo colonial. Entender, também, o seu interesse de se fazer presente num território tão distante, como a Amazônia setecentista são outros objetivos desse estudo.

A gênese deste Tribunal teve marcas importantes na Espanha, em 1492, quando os judeus foram reprimidos e expulsos de Castela. Após a saída deste território, foram recebidos pelo rei de Portugal D. João II. A lógica em receber esse grupo estava basicamente pautada no interesse comercial e econômico. Os judeus além de ajudarem em financiamentos e empréstimos, como por exemplo, auxílio financeiro nas campanhas da expansão marítima, era um grupo com certo grau de instrução (profissões diversas – armeiros, médicos, artesãos, enfermeiros, astrólogos etc.) representando um aumento significativo na mão de obra qualificada (HERCULANO: s.d, p.60-70).



Figura 1: D. João 2º [Visual gráfico / Michellis lith.. - [Lisboa : s.n., [1846] - Da obra de Denis, Ferdinand - Portugal pittoresco..., 1º v., 1846, p. 225 – Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional de Portugal

Podemos dizer que essa medida teve uma importante repercussão interna e externa. Aos olhos da coroa castelhana, essa não foi uma medida bem recebida pelo rei

Felipe, que a partir desse momento pressionou D. João II a expulsar os judeus. Internamente a decisão do rei não foi do agrado da população lusitana.

Essa pressão antijudaica liderada pela coroa castelhana aumentou após a morte de D. João II. O seu sucessor D. Manuel relutou até o momento em que viu incluída em seu contrato de casamento com D. Isabel, a cláusula de que ele deveria se comprometer a expulsar toda a cultura hebraica de Portugal. Contudo, D. Manuel ainda se mantinha resistente à ideia de expulsá-los. A saída encontrada pelo rei português foi segurar os judeus no seu território o máximo possível, limitando os portos de embarques, sequestrando bens e realizando conversões forçadas. Em 1497, ele adotou outra postura, a de batizar crianças judias de até 14 anos, que eram retiradas de suas famílias e enviadas a famílias cristãs (SARAIVA: 1985, p. 32-34).



Figura 2: D. Manuel I Rei de Portugal [Visual gráfico. - [S.l. : s.n., ca 1830?]. Biblioteca digital da Biblioteca Nacional de Portugal.

Em 21 de Abril de 1499, Dom Manuel criou uma lei que proibia a emigração de cristãos novos, caso contrário teriam os seus bens confiscados. Se viajassem por motivos de negócio, os filhos e as suas mulheres ficariam em território português. Essa

medida discriminatória era reflexo da posição política do Rei da Espanha que obrigava o rei de Portugal a devolver os cristãos novos fugidos de seus territórios (Tavares, *apud*. Hamerska: 2006, pag. 10).

Para piorar a situação dos cristãos novos, em 1506, houve um massacre denominado de Matança de Páscoa. Esse evento foi provocado por fanáticos religiosos (frades dominicanos, sem o consentimento do rei) e teve um total de aproximadamente quatro mil mortos. O ambiente não era nada favorável à cultura judaica. Além de leis discriminatórias, uma parcela da sociedade portuguesa defendia a sua expulsão e os perseguiram, causando violência e morte.

Assim assinala Santos sobre o Massacre:

“Sucedeu-se, em 1506, aquele que é, provavelmente, o mais sangrento episódio das querelas entre cristãos e judeus no reino de Portugal. Trata-se do Massacre de Lisboa, evento que se estendeu por quatro dias, e ao longo do qual turbas de cristãos, revoltados com um comentário de um cristão novo acerca de um suposto milagre... saíram pelas ruas da cidade, pilhando torturando, mutilando e queimando judeus e cristão novo, desde crianças a idosos...” (SANTOS: 2010, p. 250)

No governo seguinte de D. Manuel, a preocupação por assegurar o território português dos costumes judaicos e dos cristãos novos, durante o governo de D. João III (1521 – 1557) foi herdado. Tanto que uma das medidas deste governante foi instruir um Tribunal do Santo Ofício, mesmo tendo a intenção de integrar os cristão novos ao território português. Em seguida solicitou ajuda do embaixador em Roma, para que fosse instruída uma bula que autorizasse a fundação do Tribunal, em território português. O rei queria uma inquisição régia, aos moldes da castelhana, onde o mesmo indicava o Inquisidor Geral. Este representante religioso tinha amplos poderes frente às autoridades diocesanas e eram responsáveis por processar e condenar eclesiástico (CAMPOS: 1995, p.17).



Figura 3:15.º Rei de Portugal [Visual gráfico] : D. João 3.º / Michellis lith.. - [S.l. : s.n., 1846] - Biblioteca digital da Biblioteca Nacional de Portugal.

Após o seu funcionamento, o Santo Ofício foi responsável por vigiar o território português, atingindo tanto lugares importantes, quanto periferias, controlando assim o interior do país. Durante o ano de 1590, o objetivo da ação inquisitorial foi de mostrar-se presente nas ilhas e colônias de ultramar (BETHENCOURT: 2000, p. 3ss.). Através da ampliação de funcionários, os moldes inquisitoriais se espalharam por todo o império português, inclusive o Brasil.

O funcionamento do Tribunal se baseava nas tarefas de três tipos de funcionários, os visitadores, cujo papel era central para o funcionamento do mesmo em territórios distantes, pois ele recebia as denúncias e confissões da sociedade local; os comissários e familiares, “entranhados no seio das comunidades, vigiavam e denunciavam, para o visitador, pessoas que cometiam delitos contra a fé católica. Isto

fazia com que o longo braço da inquisição chegasse em todos os lugares sob domínio português” (SIQUEIRA: 1978, p.53-57).

Pedro Pasche de Campos conclui que o papel do Santo Ofício português pode ser perfeitamente aplicado às suas colônias e o que observamos é o cumprimento dessas normas inquisitoriais nesses locais, devendo também ser utilizado no caso de Belém do Pará:

Uma vez consolidado em termos funcionais, o organismo inquisitorial estava, efetivamente, disseminado pelo corpo social, constituindo assim eficaz instrumento de vigilância e controle. Ao incentivar a delação através da garantia de anonimato para os denunciadores, o Santo Ofício acionava um mecanismo de autopolicamento do próprio corpo social, gerando um clima de insegurança e desconfiança generalizadas. A rigor, todos estavam passíveis de denúncias - e processos, bem como todos os indivíduos constituíam-se em potenciais denunciadores. O temor causado pela onipresença do aparelho inquisitorial era garantia de sujeição - complementado por outros elementos da práxis inquisitorial, tais como o sigilo processual, os sermões e os autos da fé.

(CAMPOS: 1995, p. 18-19).

O Santo Ofício, também chamado de Tribunal da Inquisição, tinha como objetivo julgar atitudes heterodoxas dos cidadãos que as cometessem. As decisões desse tribunal se confundiam como um órgão judicial, controlando assim o comportamento dos seus súditos:

Para o tribunal havia dois tipos de atitudes heterodoxas. Eram as heresias e as apostasias. As heresias eram todas as doutrinas diretamente opostas às verdades reveladas por Deus e contrárias à Igreja. As apostasias eram a negação total da fé. Ambas eram consideradas delitos, portanto pertenciam ao campo penal canônico. Esses delitos, para o tribunal da Inquisição, ameaçavam o bem comum já que punham em risco a integridade religiosa da comunidade. Portanto, a Inquisição era considerada um tribunal

público que zelava pelo bem estar coletivo, sendo seus juízes delegados do Sumo Pontífice. O aspecto normativo do Santo Tribunal é evidente. Ao zelar pela ortodoxia estipulada pelo Concílio de Trento, preservava também o domínio sobre suas ovelhas e, em consequência, a própria estrutura do império português. (SIQUEIRA: 1978, p. 204).

No que se refere ao controle social e à vigilância, os projetos estavam sempre muito imbricados. Era interesse de o rei manter o controle social pela utilização da força e ao mesmo tempo buscar na religião outra via para o seu domínio. Eles agiam quando os objetivos de ambos eram semelhantes, tais como a implantação do modelo tridentino de pensamento e comportamento. Podemos enquadrar o Estado confessional no que Francisco José Silva Gomes denomina de *modalidade constantiniana de cristandade*, por remeterem ao modelo constantiniano de imbricação entre Igreja e Estado. Neste sistema, os dois elementos estavam em regime de união: o Estado assegurava à Igreja presença privilegiada na sociedade (...) constituindo-a (...) em aparelho de hegemonia do sistema, enquanto a Igreja assegurava ao Estado e aos grupos/ classes dominantes a legitimação da sua hegemonia e dominação. (GOMES: 1993, p. 2)

O tribunal do Santo Ofício se apoiava em três modelos de controle contra os heréticos, eram eles: acusação, que necessitava de prova, denúncia ou inquisição. Na denúncia, o delator não precisava de provas. A denúncia era feita de forma secreta à Mesa do Santo Ofício, em geral contra os que possuíam a cultura hebraica, para esses casos não era necessário a utilização de testemunhos. Na inquisição, o tribunal se utilizava dos rumores públicos sobre a existência de hereges ou práticas contrárias à fé católica. A visitação da Capitania do Grão- Pará (1763-1769), que será estudada neste trabalho foi um exemplo deste modelo, podendo ser observado na fonte impressa de autoria do José Roberto do Amaral Lapa, intitulado Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição a Capitania do Grão- Pará (1763-1769).

Os “erros de doutrina” despertavam a atenção do Tribunal, captados não apenas em afirmações ou ideias controversas à verdade oficial e divina, mas em atitudes e em comportamentos, que implicavam em suspeita de presunção, heresia, de que o indivíduo pecava e insistia em fazê-lo (VAINFAS: 1989, p.193).

III – O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO: O CASO PORTUGUÊS

Como já foi observada, anteriormente, a Inquisição portuguesa teve importante influência da Inquisição espanhola. Contudo, mostra-se bastante peculiar no que se refere à sua “cultura de organização” (BETHENCOURT: 2000, p. 40). Muito explorada pelo historiador português Francisco Bethencourt, esse tema é importante para identificarmos quais instrumentos o inquisidor geral se apropriava para julgar e condenar as pessoas denunciadas. Que regras, regimentos e instruções seguiam?

Uma dessas instruções foram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

“promulgadas em 1707. Tratava-se de um conjunto de normas elaboradas sob os auspícios do quinto Arcebispado da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide. Tinham como fundamentos as tradições bíblicas, as Constituições Portuguesas e as diretrizes do Concílio Tridentino. Seu fim era regular a vida dos súditos na colônia, zelando pela retidão moral e pela observância à ortodoxia católica.” (SANTOS: 2010, p. 259)

As Constituições são compostas por cinco livros, dos quais versam sobre questões dogmáticas (da fé), com as atitudes frente às coisas sagradas, com o comportamento dos fiéis no cotidiano e por último institui as sanções determinadas pelo descumprimento das orientações dadas.

O Livro I aborda aspectos da fé católica que o cristão deve seguir. O Livro II é dedicado aos clérigos e seculares, que se faziam presentes junto à população local. O Livro III retoma a postura e ações dos clérigos. O Livro IV aborda a imunidade e a liberdade eclesiástica, segundo o qual eram isentos da jurisdição secular e por fim o Livro V que trata basicamente dos crimes considerados pela igreja católica e das

penalidades a que estavam sujeitos os seus praticantes, uma delas, envio do degredo pelas galés.

É exatamente esse Livro V que se relaciona com as questões da repressão religiosa, na Capitania do Grão Pará, privilegiados nesse estudo. O grau de preocupação com a conduta da fé católica era tão grande, que as Constituições se relacionam muito com o Código Filipino, hierarquizando as penalidades de acordo com a condição social dos réus e com as próprias decisões do Santo Ofício, na Capitania do Grão Pará, uma forma homogênea de controle.

“Da mesma maneira, a doutrina determina a necessidade de apurar e punir os pecados de feitiçaria, pacto com o demônio e adivinhação. Pecavam também as pessoas que procuravam por estes ‘serviços’.” (LOTT: 2005, p. 17).

No Título III, do Livro V dizia: “*Das feitiçarias, superstições, sortes e arguros: Como serão castigados os que usarem da Arte Mágica*” (CONSTITUIÇÕES: 1765, p. 313). Continuando nesse título o texto prossegue:

“... ordenamos e mandamos que toda pessoa que fizer alguma coisa parecida com a Arte Mágica, como é formar apparencias fantásticas, transmutações de corpos, e vozes, que se oução, sem se ver quem fala, e outras cousas que se fogem das causas naturaes, incorrerá em pena de excomunhão...” (CONSTITUIÇÕES: 1765, p. 314)

Essa mesma punição era para as pessoas que:

“faziam pacto com o Demônio, ou invocavam qualquer efeito que seja, ou usar de feitiçaria para o mal, ou para o bem, principalmente se o fizer com pedras de Aras, Corporaes, e cousas sagradas, ou bentas, ou para qualquer outros effeitos bons ou mãos... Assim como os que usarem desses meios...” (CONSTITUIÇÕES: 1765, p. 317)

Seguindo os padrões do Código Filipino, no que se refere ao status social do culpado, dizia também que se a pessoa fosse um plebeu, teria pena vil: “*Será posto à*

porta da Sé em penitência pública". Caso fosse um nobre "*pagaria 50 cruzados*" (CONSTITUIÇÕES: 1765, p. 314)

Assim, o controle sobre o social vinha já sendo colocado em prática na Bahia, anos antes da chegada da Inquisição à Capitania do Grão Pará e por isso, a repressão adotada nessa região, deve-se também às influências das Constituições do Arcebispado da Bahia. Muitas das punições utilizadas na Inquisição contra os citados curandeiros e feiticeiros, foram apropriadas dessas ordens das Constituições.

Um outro ponto a ser analisado é o que Bethencourt chama de "comunicação", ou seja, uma preocupação das autoridades religiosas em se organizarem para manter uma forma específica de controle social. Na época medieval essa comunicação se desenvolveu de forma "horizontal", como por exemplo: "uma troca de cartas frequentes entre inquisidores de uma mesma província", ou então, "a doação de privilégios feitos por delegações de caráter arbitrário, aos membros das ordens mendicantes, uma espécie de organização local para o seu desenvolvimento" (BETHENCOURT: 2000, 35-36). Já no período aqui proposto a ser analisado, o Antigo Regime, esse modelo foi alterado para o "vertical". Um organismo central passou a se preocupar em homogeneizar as tarefas diárias dos inquisidores locais e assim, esses passaram a ter comunicação regular com este setor da administração eclesiástica. Os regimentos (complementando esse painel legislativo) foram uma importante ferramenta de controle nesse processo de transformação de comunicação e devemos citar os quatro principais: o Regimento de 1552, o de 1613, o de 1640 e o de 1774. Dona Maria I chegou a esboçar o projeto de um quinto regimento, porém não foi efetivado. Esses regimentos foram encomendados pelo Inquisidor-Geral a juristas portugueses.

De todos os regimentos, o de 1640 foi o mais completo, demonstrando o enrijecimento da estrutura inquisitorial, período em que essa instituição demonstrou ser um órgão de controle social e político, não só na Europa, território que estava sendo perdido para as ideais protestantes, mas também nas possessões ultramarinas, devido a interesses estratégicos - comerciais.

Em 1552, a Igreja Católica elaborou o seu primeiro Regimento. Esse documento dava plenos poderes ao Inquisidor Geral. Esse funcionário era o responsável por ouvir

os denunciados e denunciantes e esteve a cargo dele punir essas pessoas. Todos os atos eram devidamente consultados nas leis inquisitoriais e enviados, para o parecer da Sé, o resultado final do julgamento.

Já o Regimento de 1613 determinava que os principais lugares de cada distrito, sobretudo os portos marítimos, deviam ter um comissário inquisitorial e um escrivão para assisti-lo, incluindo a ilha da Madeira, Cabo Verde, São Tomé e “nas capitânicas do Brasil” (tít. I, § II). Uma espécie de “braço” de controle da Inquisição em regiões mais distantes. Já sobre o mesmo assunto, o Regimento de 1640, discorre mais amplamente sobre os comissários, suas qualidades e obrigações. Ele também aborda alterações na burocracia institucional, principalmente na dependência do inquisidor com as normas e leis do Santo Ofício.

Esse Regimento “foi organizado em livros e títulos. O livro I é dedicado justamente aos ministros e oficiais do Santo Ofício e às “coisas que nele há de haver”. O perfil das autoridades inquisitoriais é delineado de forma muito mais minuciosa do que no regimento de 1552. Além das genéricas condições morais exigidas anteriormente, enumeram-se outras, que refletem a experiência da ação inquisitorial na sociedade portuguesa durante praticamente um século: “serão naturais do Reino, cristãos velhos de limpo sangue, sem raça de mouro, judeu, ou gente novamente convertida a nossa Santa Fé, e sem fama em contrário; que não tenham incorrido em alguma infâmia pública de feito, ou de direito, nem fossem presos, ou penitenciados pela Inquisição, nem sejam descendentes de pessoas que tivessem algum dos defeitos sobreditos: serão de boa vida e costumes, capazes para se lhes encarregar qualquer negócio de importância e de segredo [...]” (LIMA: 1999, p.54).

Já o Regimento de 1774 foi fruto da política pombalina, de incluir em sua política mudanças radicais, descaracterizando a Inquisição e transformando-a num tribunal régio, totalmente submetido aos interesses da coroa como , por exemplo, a criação do Conselho Geral da Inquisição, organismo da Inquisição que será explicado a seguir.



Figura 4: Gravura a cobre intitulada "Die Inquisition in Portugall" por Jean David Zunner retirada da obra "Description de L'Univers, Contenant les Differents Systemes de Monde, Les Cartes Generales & Particulieres de la Geographie Ancienne & Moderne." por Alain Manesson Mallet, Frankfurt, 1685, da coleção privada do Dr. Nuno Carvalho de Sousa.

“A inquisição instaurada na península ibérica foi hierarquizada e autônoma” com um conselho central controlando as tomadas de decisões, denominado de Conselho Geral da Inquisição. (BETHENCOURT: 2000, p. 38). O objetivo do Conselho Geral da Inquisição, reflexo das medidas jurídicas implementadas pelo Regimento de 1774, era controlar a produção das sentenças, ou seja, exatamente o final do processo julgado. Outra medida imediata foi controlar os tribunais de distritos e os de regiões periféricas, como os da Ásia e da América, oferecendo auxílio não apenas para questões

processuais, mas também, para assuntos relativos à preparação de autos de fé, resolução de conflitos entre autoridades civis e eclesiásticas, problemas de etiqueta de inquisidores nas cerimônias locais, visitas de distritos e a situação financeira dos tribunais, fato esse muito presente nas correspondências feitas por Giraldo José de Abranches, o visitador e inquisidor geral do Grão-Pará, ao Conselho Geral da Inquisição.

IV – A VISITA EM BELÉM DO PARÁ

Em setembro de 1763, chegava à Capitania do Grão – Pará o visitador do Santo Ofício Dom Giraldo José de Abranches. Essa chegada foi marcada por toda uma formalidade que esse momento exigia, uma espécie de um cerimonial. Havia a presença das autoridades locais, entre eles os bispos, julgadores e oficiais das câmaras (REGIMENTO: 1640, Livro I, Título IV, p. 717). Além disso, autoridades políticas, judiciárias, eclesiásticas e policiais deveriam prestar pronta e irrestrita cooperação para a perfeita execução das atribuições do Visitador.

Era o início de uma nova rotina para a população amazonense, pois aumentava a vigia sobre a população, não apenas por parte das autoridades religiosas, mas também dos comuns, que através das denúncias (prática que não tinha a necessidade de indicar provas) eram importantes ferramentas para delatar aquele que insistia em praticar atos subversivos à igreja. Após um intervalo de 143 anos, o Brasil recebia um alto emissário inquisitorial, tendo em vista que a última visita foi em 1618 a 1620, na Bahia. É importante ressaltar que ainda tivemos outras duas visitas: Pernambuco e nas capitanias do Sul.

Giraldo José de Abranches ficaria responsável pelas áreas dos “Estados do Pará, Maranhão, Rio Negro e regiões adjacentes” (LAPA: 1978, p. 39-47). Este eclesiástico manteve-se visitador apenas em Belém, que tinha aproximadamente 10 mil habitantes (DIAS: s.d, p.299). A população era composta por índios, brancos, negros e mestiços, havendo uma carência de mulheres e uma abundância de militares.

No que se refere ao controle social, desenvolvido pela Igreja, segundo o conjunto de bibliografias estudadas sobre o tema, foi comum na América portuguesa o uso de uma prática muito adotada na Europa, onde a vigilância era constante antes

mesmo da chegada do Tribunal. Para o Santo Ofício exercer o seu controle no imenso Império Ultramarino, a instituição utilizava-se de dois mecanismos: as visitas (inquisitoriais/episcopais) e o estabelecimento de uma rede de oficiais e auxiliares civis (comissários e familiares), que serão analisadas adiante. Por outro lado, a Inquisição Portuguesa, desde a sua origem, caracterizou-se por um processo precoce de sedentarização, resultando em pouca necessidade de apoio das visitas e da rede de familiares, devido à sua particularidade altamente centralizadora e dotada de forte caráter hierárquico (BETHENCOURT, 2000: 54-63).

Outro ponto importante a ser ressaltado é com relação aos interesses em uma região tão distante. O historiador Pedro Pasche de Faria Campos levanta alguns questionamentos importantes, no que se refere ao assunto. *“Por que a inquisição teria enviado um visitador ao Pará depois de mais de um século que ela abandonara tal expediente?”* *“E mais, por que justamente naquela região?”* (CAMPOS: 1995, p.91).

Bethencourt analisou essa visitação a partir de um dado importante, o comportamento da sociedade amazonense. Segundo ele, a visitação tinha a intenção de vigiar a continuidade da cultura dos cristãos-novos na região e conter o poderio econômico dos mesmos no Norte (BETHENCOURT: 2000, p.7).

Mas, imaginar essa visitação apenas aos olhares de se criar barreiras à cultura dos cristãos novos, seria simplista demais. O que fica claro é que a visitação, sob meu ponto de vista, tenta substituir um modelo religioso, presente no âmago daquela sociedade. Uma substituição que atendia aos interesses de um posicionamento regalista do clero e de um projeto pombalino, que visava a manter a ordem política e estabelecer o controle, às ordens do rei de Portugal.

Outro ponto que fica claro é com relação ao desregramento moral dos fiéis, na Amazônia pombalina. Todo esse argumento é ratificado quando observamos as

correspondências de Francisco Xavier de Mendonça Furtado “toda essa gente é ignorante em último grau”².

Tais situações de ignorância e relaxamento, contudo, não são privilégios paraenses. No que tange a este aspecto, as queixas sempre foram generalizadas na colônia, e hoje possuímos uma vasta gama de estudos históricos a este respeito.

A visitação, por sua vez, foi aqui utilizada claramente como um instrumento político de vigilância e controle - uma vez que tal expediente já havia sido abandonado pelo Santo Ofício há muito tempo. Pombal, senhor todo-poderoso também da Inquisição, foi buscar esta prática, devido ao grande peso simbólico e opressor que uma visitação inquisitorial ainda possuía sobre o povo.

V – OS FUNCIONÁRIOS E FAMILIARES

Nos lugares mais distantes, como em Belém do Pará, esse controle era mais difícil. Por isso, o Santo Ofício se utilizou dos visitantes para suprir essa deficiência. Além dos oficiais e auxiliares civis não remunerados, o Tribunal contava com os comissários e os familiares.

Os comissários deveriam ter uma série de qualidades assim como precisariam preencher vários requisitos para serem aceitos. Eram os funcionários eclesiásticos mais graduados, que se encontravam na América portuguesa. Era necessário que fossem cristãos-velhos, terem sangue limpo, não haverem sido presos e nem penitenciados, assim como qualquer membro de sua família. Sua principal tarefa era ouvir as testemunhas, realizar diligências e coletar depoimentos para habilitarem outros agentes a fazerem as prisões. Também deveriam guardar segredo sobre todos os assuntos do Santo Ofício. Esses requisitos estão anunciados nos regimentos inquisitoriais. Este funcionário tinha também que manter o contato constantemente com os inquisidores, avisando-os dos acontecimentos ocorridos nas suas terras (SIQUEIRA: 1978, p.161-162). A responsabilidade de registrar essas denúncias era de um escrivão, também tendo que ser um eclesiástico. Sob suas ordens, além deste escrivão, estavam os familiares, membros da sociedade civil que apoiavam as ações do Tribunal, na região.

² Correspondências dos governadores do Pará com a Metrópole: primeira série 1752 – 1757 In: Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará. Tomo 5, Belém, 1906.

O familiar era peça fundamental para os interesses do tribunal, nas regiões em que ocorria a visita inquisitorial. Eram pessoas laicas, que sem abandonar suas ocupações, auxiliavam o Tribunal efetuando prisões, participando de inquéritos, policiando as consciências. Em outras palavras: asseguravam a coparticipação do laicato, na disciplina da vida religiosa. Essas pessoas tinham que preencher alguns requisitos, que diziam respeito ao caráter, cultura, genealogia e posses. Além disso, tinham que saber ler e escrever e não teriam que carregar nenhuma mancha de ascendentes judeus ou mouros, assim como de mulatos, a partir do século XVII. (SIQUEIRA: 1978, p. 174). O indicado para ser o familiar em Belém, do Pará, foi Sebastião Vieira dos Santos, também residente do Pará e português (LAPA: 1978, p. 176).

Em dados reproduzidos pela pesquisadora Daniela Buono Calainho (CALAINHO: 2006, p.177), sobre os familiares e funcionários do Santo Ofício, no estado do Grão-Pará e Maranhão, encontramos referências à presença destes grupos, no Pará. Embora fosse uma presença pequena, sua influência para controlar as heresias na região era importante. Seguindo os dados da pesquisadora, no Quadro II, adaptado por mim, o período de 1741 e 1781, apresenta uma crescente presença desses funcionários, o que nos leva a entender que a região estudada passa a ser considerada importante para os interesses do rei e da Igreja, no Brasil colonial. Já o Quadro I foi retirado do estudo da professora Calainho.

QUADRO I

NÚMERO DE OFICIAIS DO SANTO OFÍCIO QUE RECEBERAM A PATENTE NO PARÁ E MARANHÃO.

1704-1713	1
1714-1721	1
1747-1753	3
1755-1763	6
1766-1776	4
1776-1780	1

Fonte: CALAINHO: Op. cit. p.177

QUADRO II
NÚMERO DE FAMILIATURAS EXPEDIDAS NO SÉCULO XVIII

	PARÁ
1701-1720	1
1721-1740	10
1741-1760	9
1761-1781	9
1781-1800	6
TOTAL	35

Fonte: CALAINHO: Op. cit. p.177

Os notários também eram outro importante cargo do Santo Ofício, nas colônias. Podiam ser tratados como tabeliães ou escrivães. Esse funcionário tinha que ser clérigo, de boa consciência e costume. Normalmente era ligado à família real. Correspondem os notários do Santo Ofício ao que as Ordenações chamavam tabeliães do judicial (Ordenações Filipinas. Livro I, tit. 89) para escrever todos os autos que passassem perante os juízes, ou seja, visitador. A pessoa nomeada para ser notário, na região do Belém do Pará, foi Padre Inácio José Pastana, presbítero secular, paraense de nascimento e que na ocasião da visita residia em Belém (LAPA: 1978, p. 50-51).

VI - OS CONFITENTES

A partir das informações obtidas através da relação dos processos inquisitoriais, presentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e catalogadas e identificadas pelo Centro de Memória da Universidade Federal do Pará, foi possível fazer um levantamento do número de vezes que um curandeiro esteve na sala do visitador Giraldo José de Abranches. Entre 1646-1761, temos ao todo 88 denúncias, sendo que 32 referem-se à acusação de bigamia e 29 são voltados para feitiçaria e práticas mágicas em geral. Já no período da visitação (1763-1769), os dados são os seguintes, no total: 40 (31 feitiçaria/práticas mágicas; 09 bigamia); e, por último, temos 17 denúncias entre 1771- 1805, das quais 10 são de bigamia e 02 para feitiçaria

Os confitentes e os denunciantes diziam que “após jurar e dizer a verdade e ter segredo sobre o que transcorreria dentro da sala, com as mãos sobre os Santos Evangelhos” (LAPA: 1978, p. 78), declaravam seu nome completo, cor, estado civil, filiação, naturalidade, endereço, profissão, idade e se era cristão-velho. Isso tudo é registrado pelo escrivão, no Sumário da Denúncia, como podemos mostrar num processo identificado abaixo:

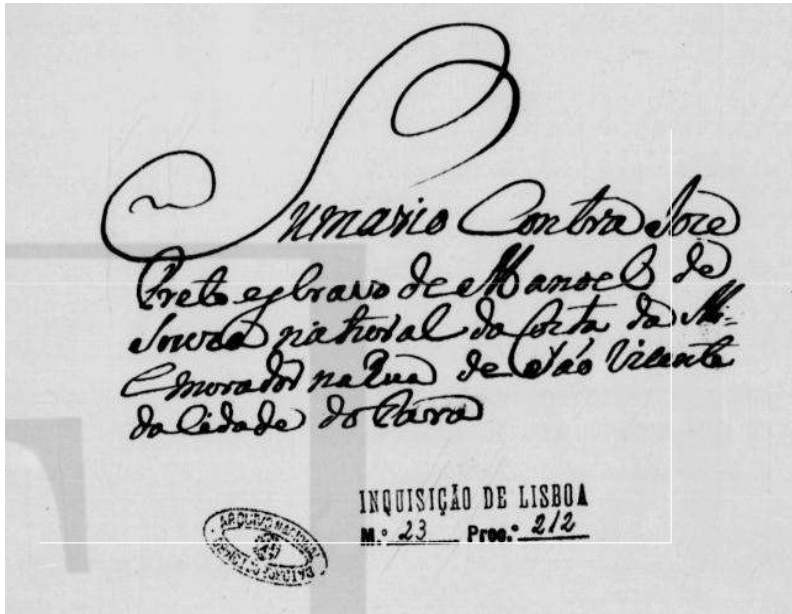


Figura 5: Sumário do processo do preto Jozé Fonte: <http://digitarq.dgarq.gov.pt> – Processo no. 212 – do escravo Jozé. (Transcrição - Sumário contra Jozé preto e escravo de Manoel de Souza natural da Costa da Mina e morador na Rua de São Vicente da cidade do Pará.)

Com base nos dados, presumimos que o grupo das pessoas de cor – fossem indígenas, mamelucos, pretos africanos/crioulos, mulatos, cafuzos – expressa o conjunto dos menos privilegiados nas hierarquias sociais da Capitania do Grão - Pará. Essa inferência pode ser comprovada tanto por serem eles os maiores alvos de denúncias, quanto pela análise das suas qualificações: as pessoas de cor são a maioria entre os analfabetos; compõem o número total entre os (ex) escravos e não figuram entre os proprietários de terra ou entre as ocupações/ofícios mais elevados.

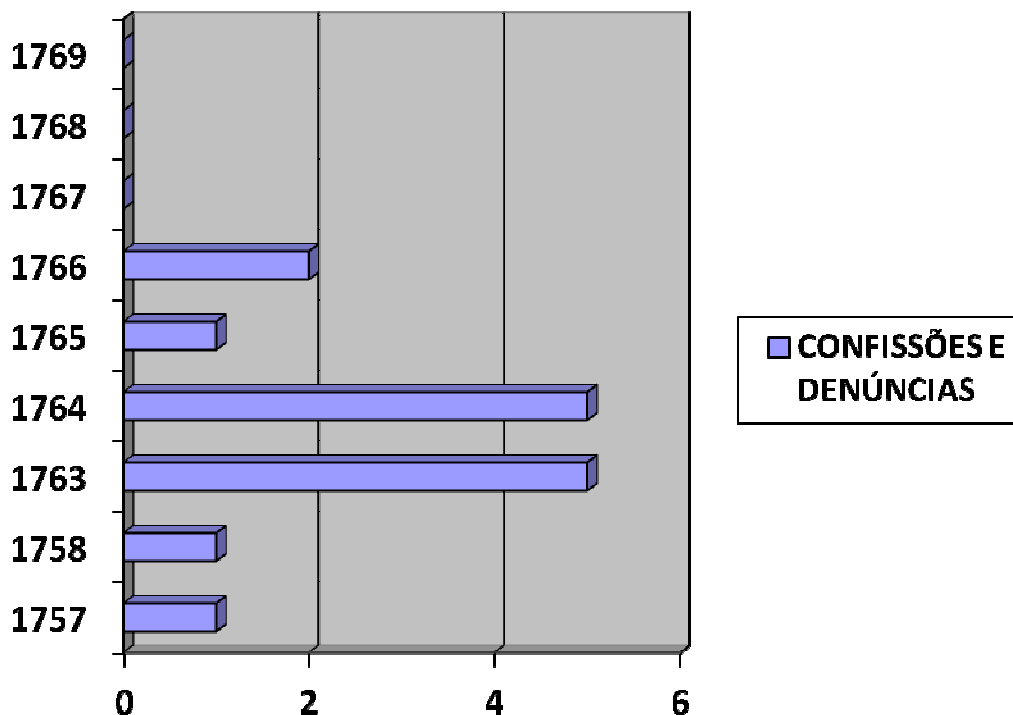
Os indígenas e africanos incorporados à cristandade precisavam ser inseridos no organismo político. A assimilação da cultura europeia e a ortodoxia religiosa foram os parâmetros dessa incorporação, de modo que as distinções criadas evidenciavam quem estava “dentro e fora, ou quase fora da sociedade” (SCHWARTZ: 1988, p.210) Inicialmente, indígenas e africanos foram situados na hierarquia existente, em novas posições determinadas pela cor.

Do ponto de vista da Igreja essa visitação inquisitorial mostrou-se fiel às normas do Santo Tribunal. Embora, nenhum curandeiro ou feiticeiro tivesse tido uma pena aos moldes do que era praticado em Portugal, com fogueira e enforcamento em praça pública, mas teve como pena a confinção na prisão da cidade de Belém.

Outra característica importante sobre essa visita, segundo o que nos apresenta o Gráfico 1, o número de denúncias de práticas mágicas, caiu de forma tão rápida que nos anos de 1768 e 1769, anos finais da visitação, não foi encontrado nenhum relato de acusação, denúncia ou confissão contra um curandeiro. Nos dois primeiros anos do início dessas atividades, mostra-nos um total de 10 confissões e denúncias. Assim, houve um resultado expressivo de tentativa de controle.

Esses dados do gráfico estão codificados para a região da Amazônia. Separando os nossos personagens, encontramos nesses dois anos iniciais, de 1763 e 1764 os cinco curandeiros, nos relatos de denúncias e confissões.

GRÁFICO I
DAS CONFISSÕES E DENÚNCIAS: 1757 - 1766



Fonte: <http://digitarq.dgarq.gov.pt> – Processos

Alguns dados identificados dos processos inquisitoriais do Tribunal de Lisboa mostram-nos a efetiva presença dos feiticeiros e curandeiros na região da Capitania do Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII.

De um total de 47 casos, a Mesa de Visitação recebeu: 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 5 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bígamos e 2 hereges. Esta dissertação apenas trabalhará com os 5 curandeiros/feiticeiros, exatamente os que moravam na cidade de Belém, do Pará – capital da Capitania do Grão-Pará (região que abrangia Pará, Rio Negro e Maranhão). Como se pode verificar no Quadro 1, abaixo, essas 5 pessoas foram processadas pela visita, com delitos de feitiçaria e cura, de um total de 31 casos, que entre os dias 25 de setembro de 1763 a 6 de outubro de

1769, se apresentaram junto do inquisidor para confessar os seus pecados e usufruir do perdão. Segue no quadro abaixo os cinco curandeiros e os seus respectivos delitos.

QUADRO 3 – CONFITENTES

Nome	Processo	Idade	Delito/Pecado
José	212	-	Curandeirismo
Domingas Gomes	2705	50	Feitiçaria/Curandeirismo/Superstição
José Januário	2706	40	Bruxaria/Feitiçaria/Curandeirismo
Domingos de Souza	12893	-	Feitiçaria/Curandeirismo
Ludovina Ferreira	13325	60	Feitiçaria/Curandeirismo

Fonte: <http://digitalq.dgarq.gov.pt> – Processo

Como aspecto dos 5 confitentes, 3 são homens e 2 são mulheres. Desse total 2 são casados (1 mulher e 1 homem). Os cinco são moradores do Pará e apenas um é estrangeiro, provenientes de Lisboa, mas realizava as suas tarefas de cura no Pará setecentista. Esses serão os utilizados no capítulo 2 e servirão de análise para compor a minha argumentação teórica.

No que se refere à distribuição socioetnica temos 2 brancos, 2 índios e 1 negro. No total de todos os curandeiros/feiticeiros, obtivemos a mesma conclusão, mostrando que existiam mais brancos e índios curandeiros/feiticeiros, do que negro feiticeiro/curandeiro. Embora durante os anos de criação da Companhia de Comércio do Maranhão, em 1755, tivesse favorecido a entrada de negros na região do Grão-Pará, cujo quadro social demonstrava haver mais negros do que índios.

VII- ENTENDENDO UM PROCESSO INQUISITORIAL

Nesta parte do trabalho considero importante fazer uma análise sucinta de como se compunha um processo inquisitorial. Compreender as etapas de construção de uma denúncia é importante para observarmos alterações de julgamento de um curandeiro para outro, que por exemplo, teve a sua pena reduzida.

Outro aspecto importante para ser ressaltado é com relação aos processos inquisitoriais. Todos eles são provenientes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e sua possibilidade de pesquisa pode ser atribuída aos processos digitalizados e disponibilizados no seu site.

Pretende-se apresentar um modelo de como esses documentos foram produzidos e organizados. Alguns deles possuem a sua morfologia de produção diferente. Nesses casos tentarei identificar tais alterações. Contudo alguns pontos como o sumário, a descrição do delito cometido contra a fé católica e as perguntas do visitador ao denunciado, eram parecidas e a sua morfologia se mantinha, em todos os processos.

Seguindo como exemplo o processo de número 12.893 do índio curandeiro/feiticeiro Domingos de Souza, a primeira página apresenta uma capa em que consta o nome do processado e o número do processo, como podemos observar, na figura abaixo. Acima do nome “O Índio Domingos de Souza” encontramos a palavra

Denúncia. Todas as denúncias eram feitas por pessoas ligadas à igreja, como por exemplo os familiares, representantes do Tribunal ou por pessoas que não possuíam nenhum vínculo com esse órgão eclesiástico. A pessoa chegava até a mesa da visitação e declarava as suas denúncias ao visitador, que no caso do Pará, tratava-se de Giraldo José de Abranches. Nesse momento, como será verificado mais à frente, o denunciante promete cumprir todas as regras impostas pela mesa, inclusive “guardando segredo de tudo que será dito naquele local”.

Num momento seguinte o denunciante declarou as suas condições socioeconômicas, informando sua profissão, seu estado civil, se possui bens etc. Contudo, antes dessa parte identifica-se uma folha de apresentação que mostra se é uma denúncia ou uma confissão. Em seguida, é indicado o nome e o número do processo, no Tribunal da Inquirição de Lisboa, como será indicado a seguir:

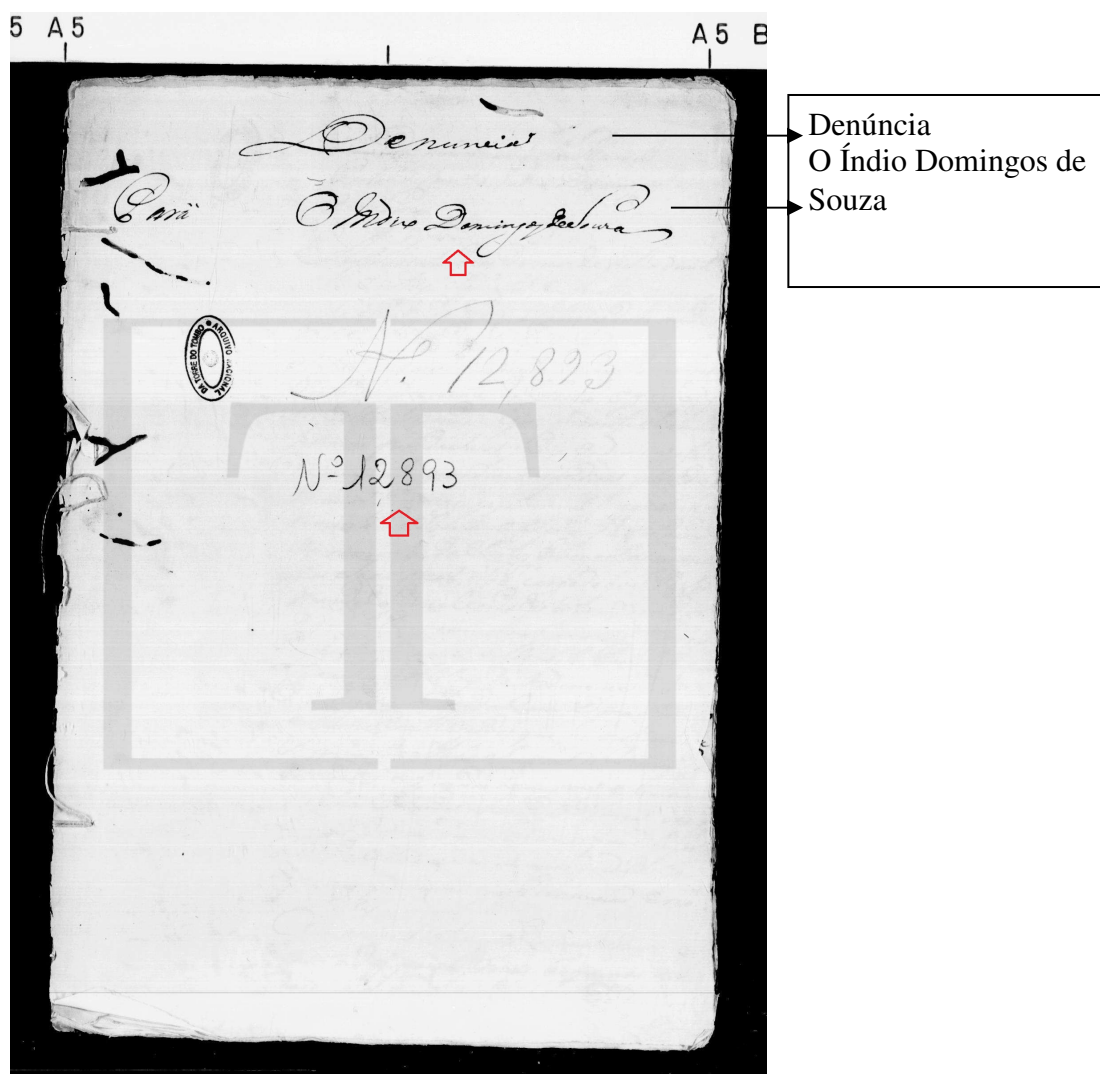


Figura 7 – Folha de rosto do processo de Domingos de Souza- <http://digitarq.dgarq.gov.pt>

Na segunda folha apresentava-se a denúncia feita contra o réu (para esse caso específico é identificado o nome de Jozé Manoel, o denunciante) relatando a cor do denunciante, profissão, local de moradia e emprego, cujo exemplo pode ser identificado, a seguir. Além disso verifica-se a data em que foi imposta a denúncia e o local de

realização do evento (cidade e o local do acontecimento). Como podemos observar na imagem:

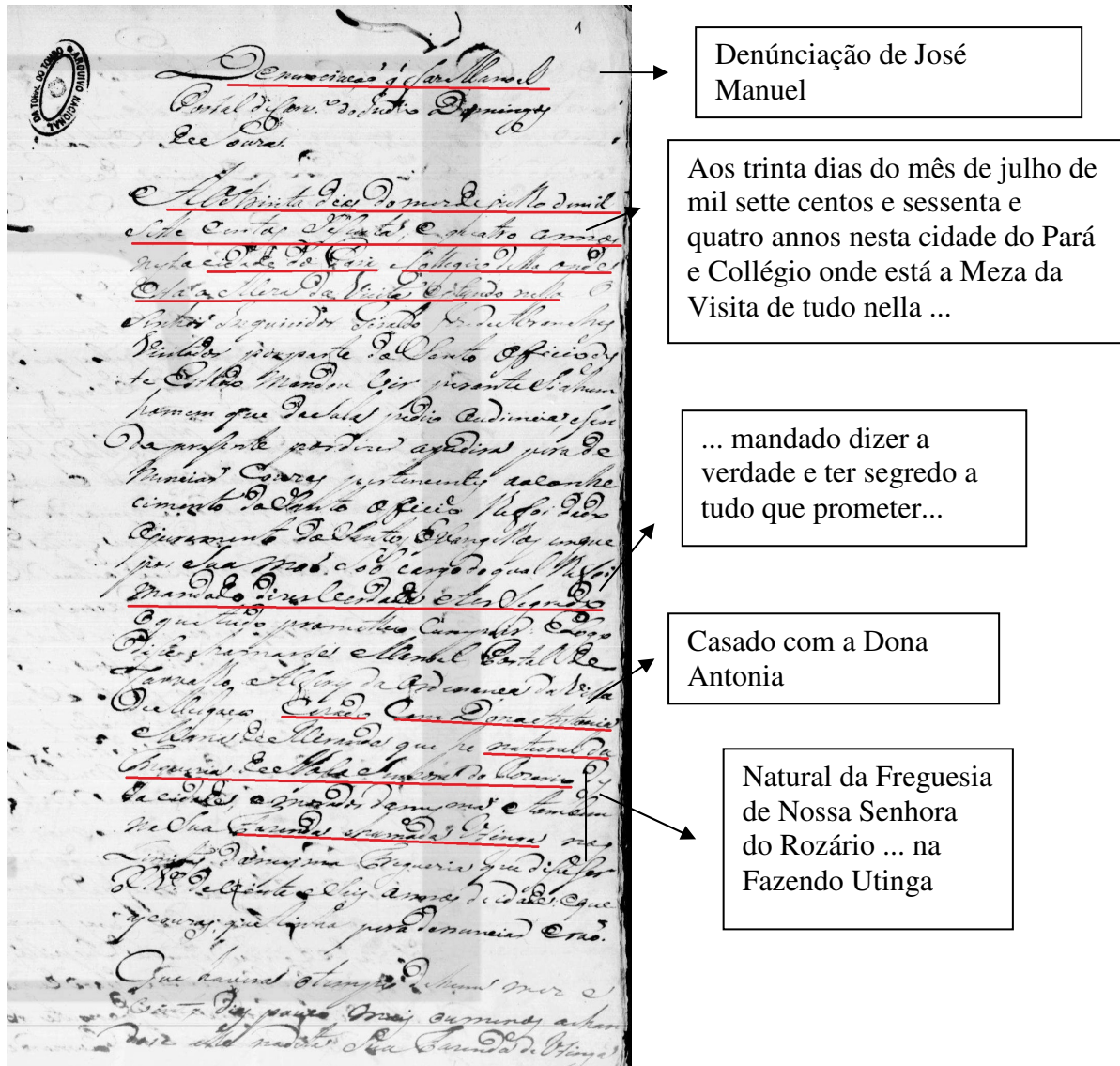


Figura 8: Denúnciação de José Manoel, contra Domingos de Souza. <http://digitarq.dgarq.gov.p>

Assim, podemos verificar como que os critérios da igreja não foram tão repressores, como em outros momentos na Europa. Aqui, os interesses da igreja se confundiam com os ideais políticos e administrativos de Pombal. Ao mesmo tempo que tentavam impor normas de condutas católicas, o projeto pombalino de civilidade e organização políticos era colocado em prática. Um exemplo importante desse projeto foi o Diretório dos Índios. Esse importante documento teve como objetivo incluir os índios

na sociedade amazonense, ou seja, índias podiam se casar com os reinóis, vilas com nomes indígenas eram renomeados com nomes santos e índios podiam ter os seus nomes modificados. Assim, os interesses religiosos e políticos são imbricados no caso paraense.

É visto nos documentos inquisitoriais que as penas e as sentenças não foram incisivas com enforcamentos, fogueiras etc, mas sim um período de meses reclusos na cadeia da cidade. No caso de Belém do Pará, notamos também que o Tribunal da Inquisição, como em outros casos coloniais do Brasil, antes da chegada da Visitação de Giraldo José de Abranches, já havia a existência de funcionários e familiares, da inquisição, além de regulares visitas episcopais para vigiar os súditos do rei que eram responsáveis por enviar denúncias ao Tribunal de Lisboa.

Assim, na visão dos portugueses a ordem seria preservada e a estratégica região comercial, no norte do Brasil, estaria constantemente vigiada pelas autoridades reinóis e religiosas, evitando assim motins, presença de nações inimigas no negócios da metrópole portuguesa e preservando as relações econômicas e comerciais.

**CAPÍTULO 2: ESPAÇOS DE BELÉM DO PARÁ SETECENTISTA: OS
CURANDEIROS, A ELITE E AS PRÁTICAS DE CURA E DE FEITIÇARIAS**

I - Visões sobre Belém setecentista

Belém. Segunda metade do século XVIII. Um viajante que passasse por essas paragens, diria que este local era uma imponente cidade, daquelas parecidas com as europeias. Seu fundador Francisco Caldeira de Castelo Branco, no início do século XVII, “deu início a um núcleo de povoação que passou a se chamar Freguesia da Sé” ponto próximo do mar, onde edificou um forte de madeira. (VELOSO:1991, p.381) Distribuiu lotes para aos soldados dessa campanha, que expulsaram os franceses da região. Assim, os primeiros colonos foram pessoas ligadas ao exército. Essa localidade passou a ser um ponto de intercessão comercial, com trocas de produtos como as drogas do sertão, arroz e mandioca - produtos muito produzidos na região naquela época (VELOSO:1991, p. 386). O porto ficou muito movimentado e assumiu um papel importante, na estratégia econômica e comercial do Império Português.

Outro ponto importante deste local foi a Freguesia de Santana de Campina, criada em 1727, centro econômico e comercial da cidade. Localizava - se próximo dos principais rios da região, onde erigiam importantes engenhos e fazendas de gado. Tal localidade situava-se na parte de fora da cidade e encontrava-se separada da outra freguesia pelo Rio Piri (ver planta abaixo). A Freguesia de Santana de Campina se localizava à direita, já a Freguesia da Sé (outra importante área da cidade, que citaremos abaixo), na esquerda da imagem. Essas duas freguesias representam o lugar colonial, de onde os poderosos controlavam o interior, com a finalidade de exportar gêneros extrativistas, às custas de trabalho indígena (VELOSO:1991, p.381).

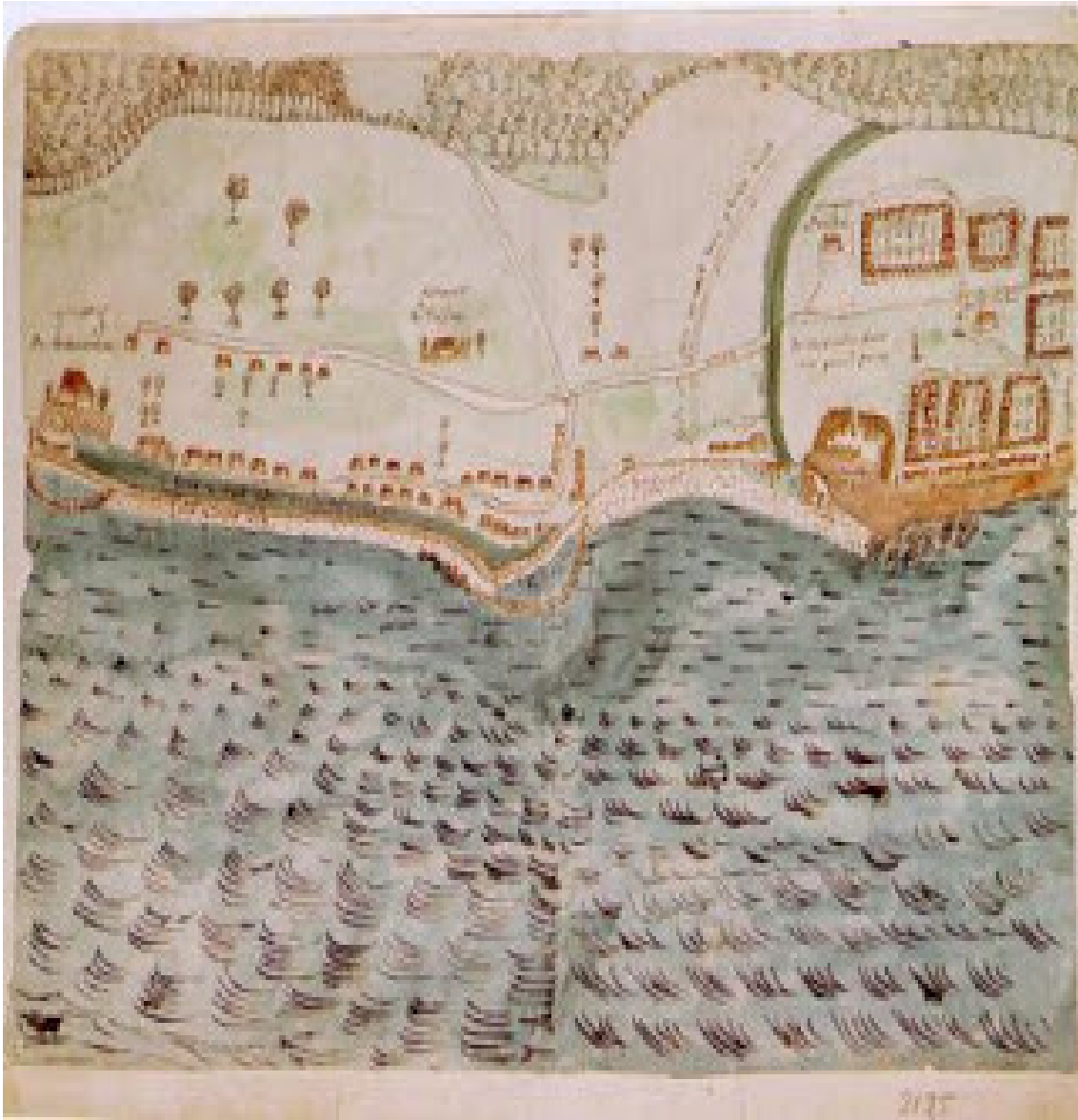


Figura 9: “PLANTA GERAL DA CIDADE DE BELÉM DO PARÁ”. É um original manuscrito de meados do Século XVII (presumivelmente, por volta de 1640), que se encontra no Arquivo Real de Haia.



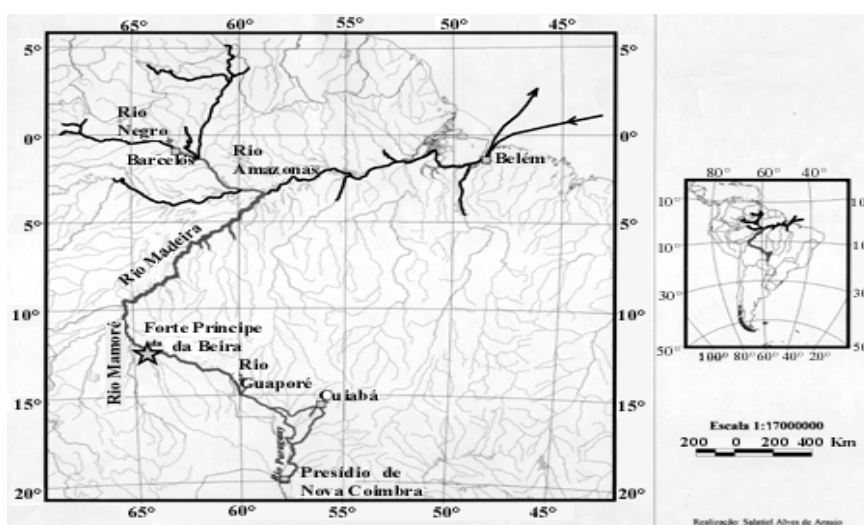
Figura 10 - AHEx - Planta Geral da Cidade do Pará, 1791.

Na Freguesia da Sé residiam as autoridades, com cargos importantes e que dominavam as atividades econômicas, possuindo meios necessários para o controle de

produção (VELOSO: 1991, p.387). Detinham também o controle de lugares que estavam ligados administrativamente a essa cidade.

Alguns dados importantes foram encontrados, no já citado **Livro da Visitação**. Neste estudo, Amaral Lapa relata que em 1616, Campina tinha 699 domicílios e a Sé tinha, em 1727, 1.236 casas. Nessas freguesias havia 35 ruas, 31 travessas e 12 praças. Já havia edifícios de 2 (dois) pavimentos (LAPA: 1978, p.38). Segundo as minhas pesquisas, o número de ruas é bem menor, contendo um total de 11 ruas e 11 de travessas. Não há fontes e/ou bibliografias que contemplem um estudo aprofundado do perímetro urbano de Belém, inclusive mapas e plantas em que constem os nomes das ruas. Encontramos o estudo de Barata (1914), que utiliza algumas informações do viajante Alexandre Rodrigues Ferreira, para nomear algumas ruas e a própria memória do fundador da cidade Francisco Caldeira Castelo Branco.

Alexandre Rodrigues Ferreira foi um viajante português que mostrou-se interessado pelas belezas da Amazônia. Fez a sua incursão pelas ruas de Belém, demonstrou interesse pelas atividades de cura, pelos curandeiros, pela fauna, flora, agricultura assim como pelos hábitos e costumes dos habitantes locais, durante os anos de 1783-1792. Em uma dessas passagens, ao descrever Belém, o viajante faz o seguinte relato: “ruas estreitas, irregulares e todas por calçar, pois sendo de tijuco, nas épocas de inverno, transformava-se num verdadeiro pantanal” (FERREIRA: 1888, p. 1-234).



Roteiro da Viagem Filosófica (1783-92).

Figura 11: A rota da viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, no Amazonas. COSTA, M. de F.: 'Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso:

O nosso viajante também faz uma menção às casas e moradias, mostrando-nos exatamente a diferença de nível econômico, assim ele descreve, nos dois bairros:

“porque suposto se levantam algum pouco de nível de terra, pouco são assoalhadas, e muito poucas se guarnecem de paredes de pedra e cal. A maior parte das paredes, he de frontal, e o methodo de as levantar consistem em levantar esteyos, que de ordinário são de acapu, ou de sucupira, cujas as extremidades fincam no chão com a cautela de somente não aguçarem em vez de pregar os caibros que atravessam para fazerem o engradamento, atão-nos com timbó-titica e sem adubarem o tijuco e nem fazer uso de colher...Para reguardarem das chuvas o lugar immediato aos alicerces, que não tem, guarnecem-nos de uma sapata de pedra e cal, revestida de tijolo” (FERREIRA, apud MEIRA FILHO, 1976, p. 721).

Ainda sobre as moradias ele descreve que as gurupemas (peneiras de fibra vegetal) serviam como paredes, janelas, vedação de teto. As boas casas, reflexo de uma habitação de uma pessoa com certo poder aquisitivo eram “levantadas com ombreiras e mais ornatos, nas portas e janelas feitas de madeira pintada e outras de tijolo cobertas de areia” (FERREIRA, apud MEIRA FILHO, 1976, p. 722).

À medida que as duas freguesias iam se desenvolvendo, o aspecto citadino ia sendo construído. Aos poucos as casas mais simples iam se transformando em pequenos edifícios, onde funcionavam repartições públicas, órgãos governamentais e até a moradia da sociedade detentora de poder político e econômico.

Belém era uma cidade pobre, que apresentava o reflexo da diferença social existente entre os moradores. Além disso, era uma região propensa a alagamentos, devido ao fato de se localizar próxima a pântano e rios. Como consequência, em períodos de chuva, os reflexos dos alagamentos eram surtos de epidemias, que levavam parte da população a óbito. Como ressalta Ciro Flamarion Cardoso:

“as epidemias foram um fator de discriminação violenta em especial a população indígena. Elas se somam as perdas desse grupo em combate. Em 1649 e 1654, notou uma epidemia de bexigas. Sucederam-se as de 1730, 1740 e 1750. Entre os anos 1743 e 1749, nas cercanias de Belém, morreram 3.600 pessoas” (CARDOSO: 1984, pp.47).

Diante de uma realidade propensa a doenças, a figura do curandeiro e dos próprios profissionais da área médica ganhavam importância, assunto que será analisado mais à frente.

II – Em busca de riquezas: o espaço da elite

Segundo Veloso (1991), o primeiro século de colonização foi ruim para os indígenas. O genocídio foi o motivo principal. Os colonos ao ganharem as suas sesmarias, quase todas localizadas nas margens de rios, incorporavam novas terras e destruíam quem lhes criassem obstáculos.

Um padre jesuíta chamado de João Daniel relatou: “os quatro rios mais povoados do Estado eram os rios Moju, Acará, Guamá e Capim, porque se localizavam mais próximos da cidade” (DANIEL: 1976, p.280). O rio Mojú tinha vários engenhos e sítios, o rio Guamá possuía terras baixas, propícias para a lavoura de cana, o que permitiu o estabelecimento de dezenas de engenhos de açúcar e aguardente. O rio Capim favoreceu também engenhos e sítios e o Acará foi propício para a lavoura de cana, apresentando desse modo, às suas margens, as mesmas características. Estes rios, identificados na figura 3, tiveram uma importância crucial no desenvolvimento econômico e comercial de Belém. Os principais gêneros saíam dos mesmos e chegavam até a Sé para o comércio de exportação.

A maioria desses rios se localizava próximo à freguesia de Santana de Campina e foi a localidade onde se constituíram as primeiras famílias ricas da região, e desse modo junto delas, a construção de um controle político e econômico, assunto que será analisado abaixo.



Figura 12: Os rios que banham Belém. Fonte: IBGE, 2002.

Alguns colonizadores, influenciados pelos ideais absolutistas e mercantilistas de encontrar metais preciosos, fizeram campanhas para o interior do Amazonas em busca do ouro e da prata. Contudo, o que eles efetivamente encontraram foi terra boa para a agricultura e produtos (drogas do sertão) muito cobiçados na Europa. Assim analisou um historiador, especialista em assuntos amazonenses, Almir Carvalho:

Ao longo das margens dos rios existia uma série de raízes aromáticas e frutas bastante cobiçadas na Europa. Era o caso da canela, do cravo, da salsaparrilha, do cacau, do algodão e da cana de açúcar. A fertilidade das terras amazônicas ao longo das margens dos rios era vista com muito entusiasmo pelos colonizadores (CARVALHO JUNIOR: 2005, p. 78-79)

Outros produtos que serviram de suporte econômico para os colonizadores foram a cana de açúcar, que obteve a rivalidade holandesa, no rio Xingu, e ainda o tabaco, comercializado com franceses, holandeses e ingleses, pelos índios da região.

Belém passava a ser uma das cidades mais ricas e a mais populosa da América Portuguesa, tal fato devido ao reflexo de acudirem todas as riquezas dos citados rios e do rio Amazonas (DANIEL:1976, pp.284) além de possuir uma elite voltada para esse

tipo de produção. É essa elite que vamos estudar a seguir, retomando o recenseamento de 1778.

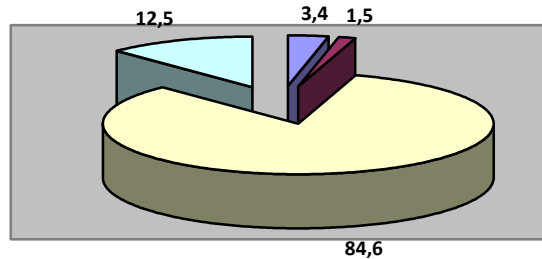
Abrindo um parêntese, já que vamos iniciar alguns dados demográficos, achamos conveniente citar a quantidade de habitantes nos anos a seguir. Segundo Lapa a população de Belém, em 1749 era de 6.574. Durante a visitação, a cidade deveria contar com cerca de 9.000 a 10.000 habitantes (1763 – 1769). No ano de 1778, aspecto que será analisado abaixo, foram 10.074 habitantes. Em 1788, 10.620 habitantes e finalmente 8.573, no ano de 1792. Esses dados mostram o quão populosa era a cidade de Belém, durante o período de 50 anos, que estamos estudando (1750 – 1800) (LAPA: 1978, p.38).

Na segunda metade do século XVIII, começaram as sistematizações das informações demográficas. Em 1750, por determinação da metrópole, passa a ser realizado, exclusivamente, o censo da população livre. A partir de 1770, torna-se a contagem corrente de todas as pessoas, inclusive de escravos africanos (AGELO-MENEZES: 2000, p.92). Podemos então ressaltar que os dados, para o período da visitação são imprecisos, pois é contada apenas a quantidade de população livre. Podemos encontrar esses dados nas caixas 31 e 40 e no código no. 954, do Arquivo Histórico Ultramarino, já catalogado e incluído na base do Projeto Resgate.

Como exemplo de divisão social, iremos observar os dados do censo de 1778, para criar algumas possibilidades, nos anos anteriores e posteriores a esse, já que é sabido que os recenseamentos seguiam os mesmos dados demográficos aplicados desde de 1770 que serão analisadas a seguir.

A população de Belém do Pará era de 10.074 habitantes. Desse total 84,6% eram classificados como pobres, em contraste com os 1,5% que eram constituídos de ricos. Temos ainda 3,4% de cabeças de família de “possibilidade inteira” e 12,5% de “possibilidade mediana”, como podemos observar gráfico abaixo.

Gráfico II: População de Belém do Pará (1778)



■ Possibilidade inteira ■ Ricos ■ Pobres ■ Possibilidade mediana

Fonte: Recenseamento de 1778.

Diante desses dados estatísticos, verifica-se que a sociedade paraense era fortemente estratificada, com estruturas de dominação social e étnica que corresponde ao modelo de apropriação de riqueza, resultando numa acentuada desigualdade social.

Inicialmente os pobres são identificados como mamelucos, mulatos, índios, cafusos e brancos. As outras camadas sociais foram caracterizadas pela presença de pessoas de “possibilidade inteira”, membros de “possibilidade mediana” e os ricos (VELOSO: 1991, p.404).

A distinção entre “cabeças de família de possibilidade inteira” para os ricos é exatamente a quantidade de escravos e o controle de um engenho e fazenda de gado. Outro ponto que constituía elemento de distinção social, segundo Veloso, é o fato de se ter emprego ou ofício. Além de o “cabeça de família” ter cor branca, apenas 5% deles tinha emprego. No período do recenseamento havia 60% de cabeças de família que não possuía emprego. (VELOSO: 1991, p. 393)

Os homens de “possibilidade inteira” usufruíam das mesmas vantagens que os ricos. Ficaram próximos na estrutura da política colonial gestadas pela economia, além de serem militares também, formavam a base social e política, de um grupo dominante

na Capitania do Grão Pará, junto com os ricos. Assim, forma-se a elite que buscamos nesta parte do capítulo.

Já os homens de possibilidade mediana possuíam poucos escravos, ou seja, um quantitativo menor de escravos do que tinham os de possibilidade inteira. Esses homens faziam parte da base social da sociedade amazonense. Esse grupo social era composto por negros, mamelucos, cafuzos e brancos pobres. Havia na Capitania do Grão-Pará, segundo o recenseamento de 1788, um total de 170 pessoas de possibilidade mediana. Desse total, 126 eram homens e 44 eram mulheres. Suas funções eram das mais diversas, entre elas destacam-se proprietários de engenho, lavradores de arroz, cacau, café e algodão, donos de fábrica de arroz e açúcar. (VELOSO: 1991, p.400)

A diferença básica existente entre os homens de possibilidade inteira, com os de possibilidade mediana, era a proporção dos seus negócios, aplicações, rendimentos e disponibilidade de força de trabalho. Era muito maior para o primeiro grupo, do que para o segundo. Os ofícios manuais e as funções subalternas eram atividades presentes nesse grupo social, mostrando que a sua posição social ficava abaixo dos de possibilidade inteira. (VELOSO: 1991, p.400)

A configuração da elite paraense passa a ter uma importância significativa para o meu estudo. Ao observar os inquéritos da Visita da Inquisição, identificamos um número considerável de pessoas da elite que buscavam as práticas de cura ou estavam envolvidas em denúncias, o que é subsídio importante para construirmos a imagem de um curandeiro. Sabendo da existência de uma elite urbana que recorria a essas atividades consideradas heréticas pela visitação, iremos percorrer os caminhos desse grupo social, mostrando as suas localidades, os seus ofícios que o elevavam ao status de rico, na região de Belém. Essa elite era composta por homens de “possibilidade inteira” e ricos. Atentar-me-ei a apenas descrever esses dois grupos.

Sabemos que o recenseamento de 1778 é apenas um dado de um ano, o que não é muito relevante, pois o meu recorte temporal é de 50 anos (1750 – 1800). Contudo, esse documento mostra-nos como um recenseador, geralmente um funcionário da

administração colonial portuguesa, diferenciava uma pessoa de “possibilidade inteira” de uma pessoa rica. E para isso essa fonte é importante a fim de pensarmos nessas fronteiras. É importante também ressaltar que a presença de alguns nomes ou famílias, identificados nesse documento, durou o período aqui proposto a ser estudado, de 1750 a 1800.

Um homem rico, para o recenseador, era aquele que possuía um Engenho, fazenda de gado e engenhocas. Nesse período, esse grupo perfazia um total de 21 pessoas, nove moravam na Freguesia Santana de Campina e os outros doze, na Freguesia da Sé. Nos outros casos, em que a pessoa não tinha engenho ou fazenda, o número de escravos era uma importante característica. E é nesse ínterim que surgem os mercadores, que segundo Veloso, perdurariam na sociedade, por mais de 50 anos (VELOSO: 1991, pp.392). Havia 33 mercadores, em 1778, 19 na freguesia da Sé e 14 na Campina. Os mercadores possuíam um total de 405 escravos. Smith explica que “o comércio aumenta a quantidade de trabalho, no caso das formações sociais escravistas, aumenta a quantidade de escravos e da quantidade de escravos vai depender o aumento do comércio do produto e dos escravos”. É pois, a renda do escravo o elo relevante de acumulação escravista mercantil (SMITH: 1990, pp.185), ou seja, quem possui escravos aumenta o seu status, na sociedade. Alguns desses homens foram citados pela historiadora Veloso: “João Henrique dono de 75 escravos, João Manuel Roiz que possuía 73 escravos, Pedro Antônio Tegua tinha 36 escravos, José Antônio de Miranda contava 32 escravos de seu patrimônio e Antonio Fernandes de Carvalho, 27”. Os três últimos eram de “possibilidade inteira” e não ricos, pois a riqueza estava ligada à função de importância na estrutura do poder colonial. (VELOSO: 1991, p. 393).

Os 46 cabeças de famílias, deste grupo social, eram proprietários de 995 escravos sobre os 3941 do total, o que faz 26% do total da força de trabalho existente no Grão Pará.

Essa elite teve, embora fosse detentora de poder na região do Pará, contato com os praticantes de atividades de cura. Como consta no Livro da Visitação ao Pará, alguns foram curados, outros denunciaram e alguns apoiavam essas atividades fornecendo um local para o curandeiro.

Alguns exemplos podem ser citados, como foi o caso do Ouvidor Geral, residente em Belém, Mello Albuquerque. Ele confessou à Mesa da Visitação, que teria sido curado pela índia Sabina. (LAPA:1978, p.269). Embora a curandeira não fosse moradora de Belém, verificamos relação social existente entre um representante da elite com uma pessoa, de origem indígena e pobre.

Outro exemplo importante foi o caso de José de Magalhães Lobo de Almeida, fazendeiro e sargento-mor, logo uma pessoa que faz parte da elite local, levou a sua esposa Antonia Jeronima da Silva, ao índio Antonio, a ser curada de dores de cabeça, febre e enjoos. (LAPA: 1978, p.211).

O mais significativo caso foi o do ex-governador João de Abreu Castelo Branco, denunciado por Domingos de Souza, que doente de cama chamou a índia Sabina para saber se tinham lançado algum feitiço contra ele. A índia então, “foi à parede feita de taipa e encontrou dentro dela um embrulho” (LAPA: 1978, p. 172). Contudo, ela explicou que aquele feitiço não foi feito para ele, mas sim para o governador anterior, “já falecido José de Serra. Para o governador, foi feito um fogareiro com brasas e um cachimbo de gesso, onde assoprou, saindo três bichos pequenos de sua perna”. (LAPA:1978, p.173).

Nessa mesma denúncia, Domingos Rodrigues dizia que em seu sítio, quase todos os escravos estavam doentes de bexiga e sua sogra e sua mulher chamaram uma escrava negra, com o nome de Maria. (LAPA:1978, pp. 173). Constata-se nos dados citados que Domingos Rodrigues, era um homem que fazia parte daquele grupo influente, por ter uma fazenda e nela conter vários escravos.

Com intuito de localizar o espaço da elite, aproveitei a planta da cidade do Pará para distribuir os indivíduos de possibilidade mediana e ricos, os dois principais grupos que representavam o controle político e social, da região.



Figura 13: AS RESIDÊNCIAS DA ELITE

Legenda das residências:

Rosa – Joaquim Rodrigues Leitão, Vermelho – José de Magalhães Lobo de Almeйда, Preto – Manoel dos Santos Mercadot, Verde – Ignácio Andrade, Azul – Elias Caetano, Cinza – Domingo Rodrigues Lima, Vinho – Antonio Infante, Branco – Mateus Alves Martins, Roxo – João Batista de Oliveira, Laranja – Manoel de Souza.

Confirmando a informação de Veloso, com relação à distribuição da elite na cidade do Pará, o bairro onde se apresentava a maior população dos representantes da

elite, foi a Freguesia de Santana de Campina. Na Freguesia da Sé contava apenas com 1 (um).

III- O Curandeiro e o feiticeiro

Africanos, índios e brancos foram os curandeiros e feiticeiros não só de Belém, do Pará, mas também do Brasil colonial. Diante da nossa realidade documental, que abrangia toda a região Amazônica, constatamos a presença de 31 (trinta e um) indivíduos que curavam, sobressaindo 21(vinte um um) homens e 10 (dez) mulheres, chegando à conclusão de que, nessas práticas de cura, predominava o sexo masculino. Contudo, quando focamos a nossa pesquisa na área estudada, verificamos um equilíbrio. De um total de cinco indivíduos, 3(três) foram homens e 2(duas) mulheres. Deste total, que será estudado neste trabalho, temos dois índios, dois brancos e um negro.

Esses curandeiros e feiticeiros analisados a partir dos processos inquisitoriais, do Tribunal de Lisboa, são: o escravo José, Domingas Gomes, José Januário, Domingos de Souza e Ludovina Ferreira. Esses curandeiros baseavam as suas curas em conhecimentos empíricos desenvolvidos pela experiência do dia a dia, no trato com as doenças e importantes ajudantes nos períodos de epidemia de bexiga.

O preto José, escravo de Manuel de Souza, morador na Rua de São Vicente, da cidade de Belém, *costumava aplicar remédios e fazer suas curas*. Em uma de suas tentativas tentou curar uma *escrava que expeliu de sua boca um bicho. Emitiu algumas palavras que nem o denunciante e nem a escrava entenderam. Foi para a cozinha fazer um líquido, de ervas que ele trazia escondido, para a dita escrava beber.*(LAPA:1978, p.137-138).

Nesta denúncia, apresentada na década de 60, do século XVIII, em uma das atividades do visitador da Inquisição, Giraldo José de Abranches, cujo processo 212, resguardado pelo então responsável órgão da inquisição no Pará, o Tribunal de Lisboa, foi declarado que à suposta escrava foi restituída a saúde por uma prática de cura, utilizando ervas e palavras, não identificadas pelo denunciante, mas consideradas orações.

Tal caso pode servir como ponto de partida para fazermos algumas reflexões sobre como eram concebidas, em Belém, no século XVIII, as noções de doenças e feitiços, aproveitando também para descrever uma parte dessas diversas práticas de cura, que para o caso de José, pode ser relacionado com os modelos aplicados na medicina oficial, quando utiliza medicamento, e dos feiticeiros africanos, e seus descendentes, quando cria a bebida com ervas (medicamento). Interessa-nos também discutir como que esses indivíduos se inseriam na sociedade belenense, tecendo uma complexa trama de relações.

A forma como essas denúncias são apresentadas ao visitador Giraldo José de Abranches, nosso principal foco documental, assim como os processos inquisitoriais, deixa um vazio para pensarmos na maneira ambígua de que forma esses negros e índios curandeiros eram vistos por seus denunciantes e pelos aparelhos da Igreja.

Nesta perspectiva, várias denúncias que envolviam práticas de cura encabeçadas por negros, por índios e por seus descendentes eram acompanhadas pela qualificação de feiticeiras e curandeiros. Domingas Gomes da Ressurreição, no ano de 1763, é identificada no seu processo 2705, como feiticeira. O mesmo acontece com Ludovina Ferreira (processo 13.325), *acusada de feitiçaria*.

Essa identificação dos negros e indígenas como possíveis manipuladores de doenças mediante a produção de feitiços, que já havia sido matéria de preocupações do jesuíta Antonil no início do século XVIII, se manteve viva, nos sertões do Amazonas.

Ludovina Ferreira, no ano de 1763, era denunciada por Constança Maciel à mesa, localizada no Hospício de São Boa Ventura. Sua denúncia era voltada para uma atividade, feita à sua amiga Sra. Mariana de Mesquita, por Ludovina. A *feiticeira* foi a sua casa, acompanhada de um índio e observou a enferma de cama. Após fazer uso de cachimbo e utilizar maritacas, disse que Da. Mariana tinha feitiço. Esta então se apropria de um contrafeitiço, ou seja, faz um feitiço para anular outro realizado (LAPA: 1978, p. 179 – 180).

Um sentimento de insegurança pode ter ocorrido nesse período. Um exemplo significativo foi o caso do governador João de Abreu Castelo Branco, ter consultado a índia Sabina, para perguntar se tinham feito algum feitiço contra ele. Ficou constatado, segundo a índia, que havia no local um embrulho, dentro de uma das paredes, feitiço feito ao seu antecessor (LAPA: 1978, p.172). Em outro caso, o denunciante Domingos Rodrigues, afirmou que no seu sítio, a maioria dos escravos estava com bexiga e por isso acreditava que pudesse ter sido uma encomenda de feitiço, contra ele e o seu negócio. A escrava Maria encontrou enterrado, no sítio, um embrulho, fato que comprovava o feitiço (LAPA: 1978, 173).

Outro ponto que nos dá pistas para pensarmos na forma como os paraenses setecentistas percebiam a interferência do sobrenatural, tanto para a aquisição da doença, quanto em suas possibilidades de cura, é a crença de que esses agentes poderiam manipular deliberadamente os dois estados ao sabor de seus interesses.

A índia Sabina, embora não faça parte do meu grupo de curandeiros/feiticeiros, lá pelos idos de 1767, era conhecida como hábil curandeira, possuindo uma clientela em nada desprezível, porém algumas pessoas que testemunharam contra ela, enfatizaram o fato de ter sido responsável por algumas mortes.(LAPA:1978, p.266).

Expressões como *morreu apressadamente; sem ferimento algum; quase de repente*, que são bastante recorrentes na documentação investigada, reforçam nitidamente a crença na possibilidade de produção de feitiços como meio de entender a existência de enfermidades. Lembremos que se tratava de um mundo que pouco conhecia determinadas doenças, a exemplo de problemas cardíacos, fomentando com isso explicações que usavam como lastro o sobrenatural. Esse tipo de postura naturalmente também iria embalar as práticas de cura, conforme nos ensina Márcia Ribeiro (1997).

No sentido da justiça eclesiástica do Tribunal da Visitação, desenvolvida contra os acusados, foram diversos e de períodos bem longos, para alguns casos, devido a isso, ressaltamos apenas os que nos interessa:

QUADRO IV: PENAS E SENTENÇAS

Nomes	Penas	Sentenças
José	4 anos	Foi asperamente repreendido
Domingas Gomes	3 meses	Abjuração de leve, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento de custas.
José Januário	3 meses	Abjuração de leve, instrução na fé católica, penitências espirituais, pagamento de custas.
Domingos de Souza	4 anos	Não contém sentença.
Ludovina Ferreira	1 ano e 6 meses	Não contém sentença.

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo – www.digitarq.dgarq.gov.pt

Como podemos observar na Tabela I, em todos os casos que são identificados como feiticeiro(a), dos cinco indivíduos, três têm penas bem longas, o que demonstra uma certa presença da justiça eclesiástica, por parte de Giraldo José de Abranches.

Nesse contexto, percebemos novamente a tendência geral, principalmente dos membros do clero, de conceber pelo viés da feitiçaria as supracitadas práticas de cura. Não obstante, a Igreja reconhecia que para algumas pessoas a providência divina tinha reservado *graça para curar*, tal qual os padres exorcistas e os médicos licenciados, reforçando o caráter divino e legítimo das ações desses indivíduos.

Seguir no viés de embate curandeirismo/feitiçaria versus medicina oficial seria um instigante caminho para ser percorrido, só que pela falta de fontes e de trabalhos sobre esse tema, fiquei apenas envolvido com o embate religioso, contra esses indivíduos. Fica um instigante tema para o doutorado.

Contudo, o que podemos ressaltar é uma citação de André Nogueira, referente a esse embate:

Como fica marcado no discurso do cirurgião Almeida, a supracitada associação entre doenças, feitiços e suas possibilidades de cura não era exclusividade dos “desclassificados” do Antigo Regime, os meios oficiais e mais diretamente vinculados ao mundo letrado também iriam se valer desse argumento para detectar enfermidades e buscar seus possíveis tratamentos. Esse tipo de valor pode ser igualmente encontrado nas páginas do **Erário Mineral**, obra publicada pela primeira vez em 1735 e que possuía significativo alcance, na qual seu autor, o cirurgião Luis Gomes Ferreira, também afirma e reconhece a relação entre determinadas moléstias e a existência de feitiços. Inclusive dissertando sobre os vários sintomas que sofriam as pessoas vítimas de malefícios, como inchaços, tonturas, impossibilidade da realização do ato sexual (estar “ligado” como era expresso pela documentação coeva), entre outros males sofridos em função de estarem *enfeitados ou endemoninhado*. (NOGUEIRA: 2006, p. 4)

No que se refere às práticas de cura desenvolvidas por negros africanos, os mesmos recorriam às orações como forma integrante do tratamento. Método que pode ser encontrado no caso do escravo José, que durante o processo de cura, *fazia oração e citava o nome de Deus e da Virgem Maria, após rezou o Pai e Nosso e uma Ave Maria* (LAPA:1978,p.151-152).

IV – O espaço do curandeiro

Com o desenvolvimento das pesquisas, senti a necessidade de identificar esses personagens na sociedade paraense. Foi então que descobri uma planta da cidade do Pará, datada de 1761, sem autor, no Arquivo Histórico do Exército. Foram analisados alguns estudos e pesquisas, junto aos principais centros de estudos, existentes no Rio de Janeiro e não foram encontrados trabalhos que analisassem essas ruas, de forma mais precisa. Tal deficiência foi resolvida, quando estudei a dissertação de mestrado de uma arquiteta portuguesa, Renata Malcher de Araujo. *As cidades da Amazônia, no século XVIII*, foi fundamental para visualizarmos a composição das ruas e do perímetro urbano da Capitania do Pará ou Capitania do Grão-Pará. Segui os caminhos traçados por ela, nas principais instituições de pesquisa, no Rio de Janeiro. Foi então que descobri os mapas e plantas do Arquivo Histórico do Exército e da Biblioteca Nacional.

Araujo faz uma análise urbanística da cidade de Belém do Pará setecentista através de mapas e plantas históricas. Encontramos dois desses documentos, que me auxiliaram a descrever a localidade dos agentes sociais, que estamos estudando, confrontando informações que possuímos de outras fontes. A Planta da Cidade de Belém do Pará, de 1761, foi importante para ilustrar a circulação desses agentes sociais e já o Mapa Geral do Bispado do Pará buscou mostrar as freguesias da Capitânia, identificando o Rio Amazonas e seus afluentes.

Pesquisando as Revistas do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro encontramos um estudo que analisava essas ruas no Pará, contendo citações bastante precisas. Numa obra intitulada de *As primeiras ruas de Belém*, Manuel de Mello Cardoso Barata, de 1914, faz uma apresentação precisa dessas ruas. A partir das suas informações, busquei a localização das ruas, no mapa identificado no Arquivo Histórico do Exército.

Cruzando os dados extraídos da planta, com as informações de Barata e com as informações analisadas no Livro da Visitação, de Amaral Lapa, que continha os endereços dos curandeiros e dos feiticeiros, conseguimos identificar os seus respectivos endereços e a sua localização na planta.

Antes de mostrarmos as suas respectivas localidades, faz-se necessário identificar os principais pontos dessa planta. Existem dois lugares que foram muito importantes para a Visitação no Grão-Pará, trata-se do Hospício de São Boaventura e o Colégio, identificados com uma estrela vermelha. Como consta na denúncia feita por Domingos Rodrigues à índia Sabina:

“Aos vinte um dias do mês de outubro, de mil setecentos e sessenta e três anos, na cidade do Pará, no Hospício de São Boaventura, onde estava a Mesa do Visitador, estando nela o inquisidor Giraldo José de Abranches, por parte do Santo Ofício deste Estado... (LAPA:1978, p.171)

Outro relato importante, que identifica o Colégio, como outra localidade utilizada pelo visitador para o recebimento dessas denúncias e confissões, pode ser identificado a seguir, na confissão de Manuel Nunes da Silva:

“Aos três dias do mês de abril de mil setecentos e sessenta e seis anos nesta cidade de Belém do Pará no Collégio onde está nessa Mesa de Visita estando nela o Senhor Inquisidor Giraldo José de Abranches visitador por parte do Santo Ofício deste Estado...”(LAPA:1978, p.239).

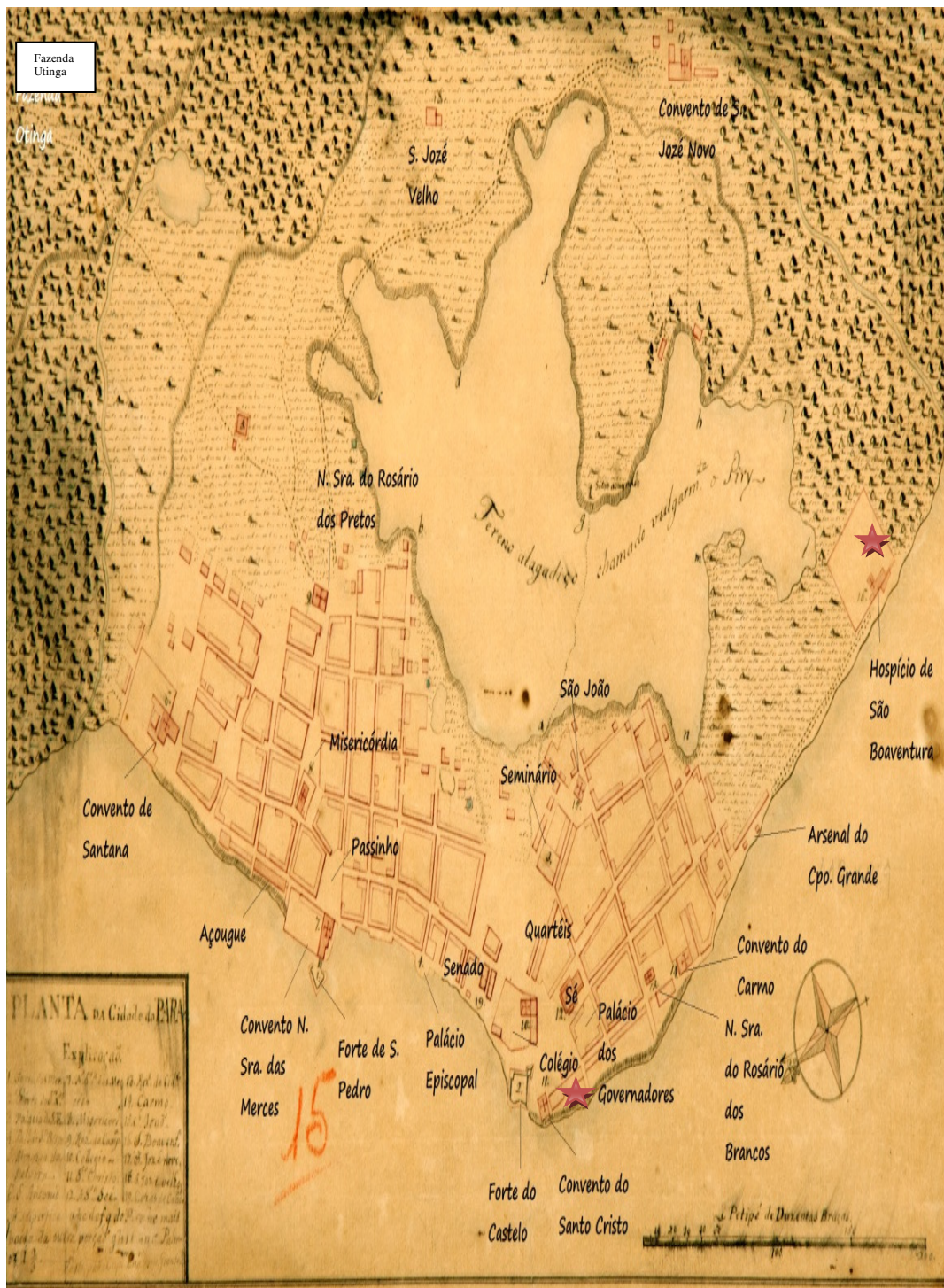


Figura 14: As localidades de Belém - AHE/RJ - PLANTA DA CIDADE DO PARÁ – 11.04.2363 , 1761 e s/a.

Esses locais foram utilizados por Giraldo José de Abranches, o visitador do Tribunal da Inquisição de Lisboa, para receber as denúncias e confissões dos populares de Belém do Pará. Já a Fazenda Utinga, identificada na planta, foi o local de residência do curandeiro e feiticeiro, Domingos de Souza que será explicado mais adiante.

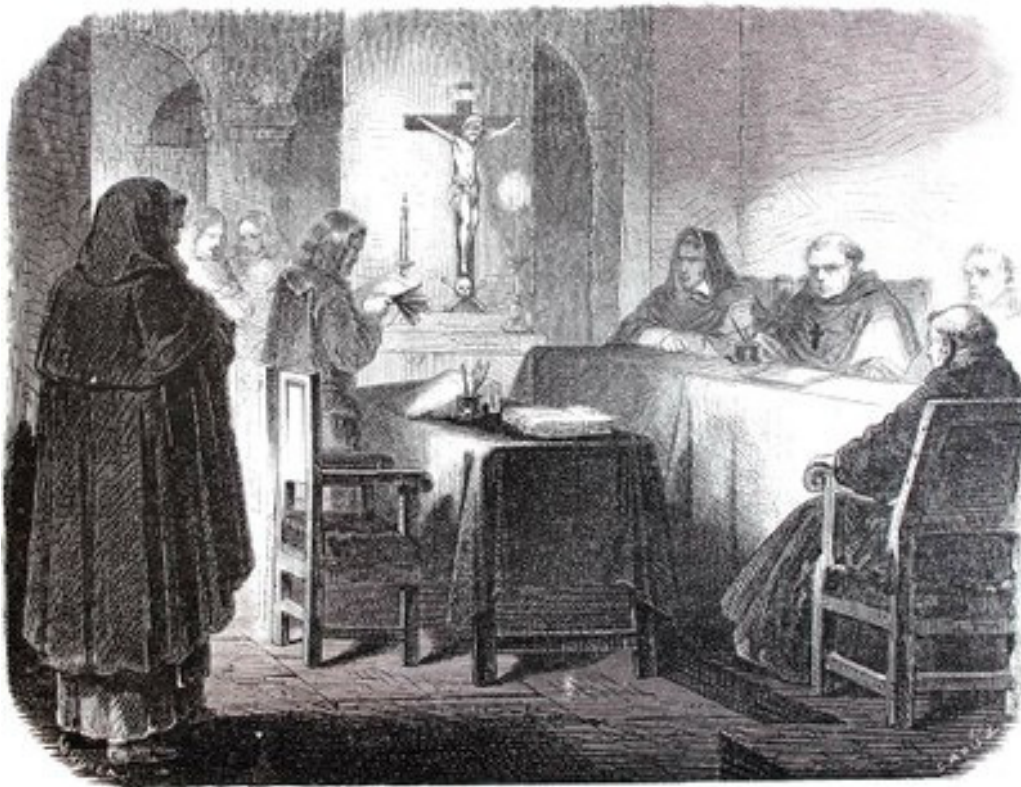


Figura 15: Julgamento de Froilán Díaz, confessor de Carlos II, perseguido por realizar exorcismo para libertar o rei espanhol de suposto feitiço. Um dos raros casos de absolvição nos Tribunais do Santo Ofício ibérico. (imagem: Flickr/ El Bibliomata – CC BY 2.0) – Uma possível representação de um caso de julgamento, na Mesa inquisitorial, do visitador.



Figura 16: Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional de Portugal – Cena de uma mesa inquisitorial, julgando um herético.

Pesquisando os processos inquisitoriais, no site do ANTT, fiz um levantamento das informações contidas dando prioridade para o nome do curandeiro e/ou feiticeiro e a sua respectiva localidade. Desses dados, elaborei uma lista que contempla essas informações.

QUADRO V: RESIDÊNCIAS DOS CURANDEIROS

Nome	Processo	Localidade de moradia
José	ANTT – 212	Rua SãoVicente
Domingas Gomes	ANTT – 2705	Rua da Praia
José Januário	ANTT – 2706	Travessa de São Matheus
Domingos de Souza	ANTT – 12893	Fazenda de Utinga
Ludovina Ferreira	ANTT – 13325	“rua de trás da igreja Rosário dos Pretos”

Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo – www.digitarq.dgarq.gov.pt

Estando em posse dessas informações, a próxima etapa foi identificar essas localidades num mapa ou numa planta de época, que mostrasse o recorte geográfico estudado na pesquisa. Contudo, como já analisamos anteriormente a Planta da Cidade do Pará (AHEX) e o Mappa Geral do Bispado do Pará (BN) foram fundamentais para colocar em prática essa etapa da pesquisa. Busquei, então, incluir essas informações nesses documentos. Tal etapa foi descrita abaixo, através do original e de imagem criada a partir dele.



Figura 17- Ruas da cidade do Pará – Prospecção das ruas de Belém, Fonte: AHE/RJ - PLANTA DA CIDADE DO PARÁ – 11.04.2363 , 1761 e s/a.³

³ Legenda: Rua Norte; 2. Rua do Espírito Santo; 3. Rua dos Cavaleiros; 4. Rua de São João; 5. Rua do Aljube; 6. Travessa da Residência; 7.Travessa do Atalaia; 8. Travessa da Água de Flores; 9. Travessa da

Buscando uma análise mais específica da planta, conseguimos identificar algumas ruas, com a ajuda do estudo de Barata (1914). Confrontando as informações contidas neste trabalho com as do Livro da Visitação (LAPA:1978, p. 87-253) encontramos alguns indícios de residências dos curandeiros e feiticeiros identificados no Quadro I e relatados pelos próprios denunciante.

Podemos citar alguns casos identificados de alguns curandeiros moradores de Belém de Pará e que colocavam em prática as suas artes de curar. Foi reconhecido o caso da curandeira Domingas Gomes da Ressurreição, a qual era residente na Rua da Praia (no. 10). Outro caso foi o do curandeiro José, residente na Rua de São Vicente (no. 15). Já em relação à curandeira e feiticeira Ludovina, tive um pouco mais de dificuldade de encontrar a sua residência na planta. Recorri, então ao “Livro da Visitação”, onde podemos constatar a seguinte informação sobre sua residência: “com residência na Rua de trás da igreja do Rosário dos Pretos” (LAPA:1978, p.159.). Como o estudo de Barata não nos informa que rua seria essa, busquei essa informação na estrutura que desenvolvi na planta. Segundo a distribuição das ruas, na figura 2, identificamos a Rua da Misericórdia (no. 20), ou seja, seria nessa rua que se fazia presente a residência da feiticeira Ludovina.

Continuando o nosso processo de perseguição a esse grupo de feiticeiros e curandeiros, identificamos também a localidade de José Januário, na Travessa de São Matheus (no. 17).

Um pouco mais distante do centro urbano de Belém, conseguimos identificar um caminho que vai para a Fazenda de Utinga, localidade de residência de Domingo de Souza. Depois desse caminho identifiquei a Fazenda de Utinga, a noroeste do perímetro urbano, marcado com um quadro branco, na figura 1.

Barroca; 10. Rua da Praia; 11. Rua do Açogue; 12. Rua dos Mercadores; 13. Rua Santo Antônio; 14. Rua Formosa (Rua da Paixão); 15. Rua de São Vicente; 16. Travessa do Pelourinho; 17. Travessa de São Mateus; 18. Travessa do Passinho; 19. Travessa das Mercês; 20. Travessa da Misericórdia; 21. Travessa das Gaivotas; 22. Travessa dos Mirandas.

Os curandeiros tiveram a sua presença significativa na sociedade paraense. Assim, como pode ser identificado nos processos inquisitoriais verificamos que até mesmo pessoas que possuíam certo status social utilizavam dessas práticas de cura para se recuperarem de algum mal. Contudo, o seu espaço pode ser demarcado e é a partir da descoberta desses 5 (cinco) curandeiros que conseguimos mostrá-los espacialmente no mapa da cidade do Pará. Em seguida, através das denúncias, no mesmo mapa, identificamos as localidades da elite local. Dito isto, conseguimos enquadrá-los espacialmente e mostrar as proximidades existentes entre os dois grupos.

Essas práticas podem ser identificadas como um sincretismo cultural existente entre tradições europeias e afro-indígenas. É a partir desse sincretismo que ela se desenvolve e chega em regiões que o número de cirurgiões e médicos não são em número que atenderia a demanda exigida pela sociedade paraense. Portanto, foi utilizada benzedura, orações e técnicas de cura utilizando medicamentos.

CAPÍTULO 3:
AS DOENÇAS E AS PRÁTICAS DE CURAR, NO BELÉM DO PARÁ
SETECENTISTA

I- O DESENVOLVIMENTO DAS PRÁTICAS DE CURA

Jean Luiz Neves Abreu (2001) explora o estudo das concepções sobre o corpo, a doença e a saúde no contexto luso-brasileiro do século XVIII. Partindo da análise de tratados médicos e outras fontes relativas ao tema, esta reflexão procura abordar as teorias que influenciaram a medicina luso-brasileira e as mudanças do saber médico relacionado à Ilustração em Portugal. A análise desta tese permitiu identificar a presença de diferentes percepções sobre o corpo, ligadas à tradição hipocrática-galênica, à magia (priorizada neste trabalho) e ao mecanicismo. Além disso, esse estudo me auxiliou a analisar as influências dessas teorias médicas com relação aos cuidados com a saúde. Médicos e cirurgiões luso-brasileiros procuravam divulgar preceitos de higiene e de conservação da saúde, buscando diminuir a propagação das doenças e a mortalidade da população. O exame desta questão permitiu estabelecer os vínculos entre o saber médico e o colonialismo, na medida em que a conservação da saúde dos colonos e dos escravos tornava-se relevante para a Coroa portuguesa.

Os tratados médicos também se destinaram às questões normativas, com ênfase para a dieta, práticas sexuais, a família e os exercícios físicos. Ao abordar esse aspecto, o autor busca indicar o esforço do saber médico em demarcar suas fronteiras em relação à religião e às práticas de cura.

Após essa rápida abordagem sobre o estudo da formação dos médicos em Portugal, muito influenciada pelo Renascimento científico, e chegando até a sua aplicabilidade no Brasil setecentista, encontraremos na obra de Márcia Moisés Ribeiro, *A ciência dos trópicos: a arte médica no século XVIII*, a seguinte referência:

“havia um costume muito comum, principalmente por parte da Corte, de excluir conhecimentos adquiridos empiricamente. Dava-se maior relevância àqueles que adquiriam conhecimento teórico baseado em estudos antigos, com forte embasamento teológico e erudição” (RIBEIRO: 1997, p.26).

As autoridades coloniais, principalmente as de cunho religioso, lutavam ferrenhamente contra a prática de cura e estabeleceram mecanismos de controle, para evitar o desenvolvimento dessa prática. Muitos portugueses, imbuídos desse espírito

que Ribeiro descreve, vieram para o Brasil, principalmente as autoridades da Real Junta de Protomedicato e as da Inquisição, com objetivo único de acabar com as terapias populares. Segundo Jorge Crespo, na obra *A história do corpo*, para se exercer as funções médicas, tornava-se necessário possuir um registro emitido pela Real Junta de Protomedicato: “*Era uma espécie de concurso, os candidatos faziam uma prova prática e uma teórica, onde eram testados os conhecimentos médicos dos cientistas...*” (CRESPO: 2007, p. 234). Assim, a Coroa tentou estabelecer regras para que o saber médico fosse preservado por pessoas qualificadas.

Entretanto, o estudo de Ribeiro desenvolve a tese de que o curandeirismo se devia muito pela falta de médicos, em algumas localidades distantes. Para explicar esse aspecto, a autora elenca algumas dificuldades práticas e outras mais da particularidade de algumas regiões. No que se refere às dificuldades práticas, explica-se pelo baixo salário oferecido pelas Câmaras Municipais:

“Pagava-se pouco para esses profissionais, pelas Câmaras Municipais, pois havia falta de instrumentos, os lugares eram distantes. Cem mil réis era o pagamento, houve um aumento para cento e oitenta mil réis, após as importâncias desses profissionais nas províncias coloniais” (RIBEIRO:1996, p. 56)

Além deste aspecto, a distância que os médicos percorriam para atender as pessoas foi também um fator determinante para a falta de médicos e cirurgiões, nos locais mais distantes do Brasil colonial. A saída era nomear cirurgiões por vila, o que não era muito atraente, pelo árduo serviço. Em época de epidemia se pagava preços exorbitantes, devido à grande quantidade de serviço que lhes era imposta.

Devido a essa carência de médicos, os cirurgiões que eram encarregados de funções mais elementares, como sangrias, ventosas, escarificações e aplicação de sanguessugas, desempenharam funções que teoricamente não lhes competiam. Assim houve uma flexibilidade, por parte das autoridades portuguesas. Distante do reino, os cirurgiões tiveram status elevado. O Brasil oferecia possibilidades de ascensão social e privilégios. Todos os tratados de medicina no Brasil colonial foram produzidos por cirurgiões. Um exemplo disso foi Luis Gomes Ferreira, que publicou um tratado de

preparo (ALMEIDA: 2008, p.67). Assim, eram vendidos remédios que não tinham mais as suas propriedades originais, podendo, ao invés de curar, piorar os problemas. “Não havia farmácias e médicos”, afirmava o cronista Johann Emanuel Pohl (ALMEIDA: 2008, p.69).

Os droguistas longe dos olhos dos “fiscais del rey” cometiam abuso nos preços de venda dos remédios. D. João VI foi obrigado a criar um regimento que obrigava os boticários a exporem, nas boticas, os valores dos medicamentos, para manter os preços das drogas fixados. Porém, o esforço não chegou à sociedade e a solução para esse problema, principalmente aos que moravam no interior, era cultivar as suas próprias ervas, raízes e outras plantas no quintal de suas casas. Utilizavam-se as plantas medicinais para práticas de cura e tinham a segurança de que o produto estaria preservado e não com suas propriedades originais comprometidas, quando vinham das boticas locais e localizadas a distâncias dali. Assim, essa prática vai passando de geração para geração.

Segundo Márcia Moises Ribeiro “Devido ao alto grau de analfabetos e pessoas desprovidas de qualquer cultura científica, abria-se espaço para cirurgiões, feiticeiros, curandeiros preencherem o vazio deixado pela medicina oficial” (RIBEIRO: 1997, p.89). Sendo assim considero essa posição, mais a que será analisada baixo, aplicável a realidade do Grão-Pará pombalino.

Outra vertente⁵ buscou mostrar que o desenvolvimento das práticas curativas exercidas pelo curandeirismo era proveniente do sincretismo cultural trazido pelos escravos e somados com os da cultura tupinambá e ainda a alguns ingredientes europeus. Sabemos que o cotidiano colonial, teve uma grande influência da cultura europeia e por isso, não devemos desconsiderar essa interferência nas práticas mágicas e feitiçarias.

⁵ É importante citar alguns autores que buscam nessa posição historiográfica a explicação para o desenvolvimento das práticas de cura, nas mais importantes regiões coloniais do Brasil, são eles: CARVALHO Jr., Almir Diniz. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). SP: 2005; MATTOS, Yllan de. Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). RJ: Niterói, 2009; Sá Jr., Mário Teixeira de. Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista. Assis: 2008.

Fazendo uma breve digressão histórica, retomando o período da colonização portuguesa, muitos degredados e prisioneiros, foram enviados para o Brasil, não fugindo dessa regra a Capitania do Pará. Assim, esses portugueses, somados com os que já estavam aqui, influenciaram profundamente no cotidiano dos cidadãos, inclusive os curandeiros e feiticeros.

A mentalidade religiosa disseminada na sociedade colonial tem suas raízes ligadas ao cristianismo tradicional, onde se trazia uma ordenação mágica para o mundo, ou seja, tudo que era relacionado às moléstias, era enquadrado em origens sobrenaturais – como, por exemplo, os feitiços – e deveriam ser combatidos. Daí a fiscalização contra os praticantes de rituais mágicos, tais como benzedeiros, curandeiros e mesmo aos exorcismos da Igreja, na busca da cura (FARINA, apud. RIBEIRO: 1997, p.34).

A partir das explicações de Pedro Campos e de Márcia Moisés Ribeiro, incluo e defendo como tese, a ideia de que o desenvolvimento dessas práticas populares foi proveniente de uma interação cultural. A transmissão das tradições culturais de uma pessoa para outra, foi um fator relevante na sociedade luso-brasileira e tal prática se desenvolveu, através das trocas de conhecimento entre escravos, indígenas e religiosos, com adaptações e mudanças com o decorrer do tempo.

Pedro Campos indicará também que a existência das práticas de cura, foram reflexo da presença não significativa, no que se refere ao quantitativo, de profissionais da saúde. Além disso, afirmará que as práticas de sangria e aplicação de ventosas, muito utilizadas por cirurgiões e médicos, eram dolorosas e que as habilidades de curar, provenientes de técnicas indolores, ganharam espaço por esse motivo também.

Outro aspecto importante e característico da região do Pará foi a presença, até a sua expulsão, da Companhia de Jesus. Os jesuítas tinham um local específico para o tratamento dos enfermos, porém havia um local apenas, para o atendimento de um contingente grande de pessoas. Observamos ainda o fato de que incorporavam em suas práticas saberes provenientes do conhecimento de pajés, com a utilização das ervas brasílicas, o que contribuiu para o desenvolvimento das práticas de cura.

II - Ofícios de curar: exemplos do Pará

Segundo o historiador Pedro Marcelo Pasche de Campos, na sua dissertação de mestrado, *Inquisição, magia e sociedade: Belém (1763-1769)*, e observado no **Livro de Visitação**, as práticas de cura e feitiçaria são moderadamente presentes na região do Pará: um total de 16 casos.

Tendo como base esses fatores, fica mais claro identificar o cotidiano desses curandeiros na realidade social paraense. Os curandeiros, no **Livro das Visitações**, podem ser divididos em dois grupos: de um lado os que exerciam essa prática de forma profissional e de outro, os que se utilizavam, eventualmente, de práticas de cura.

Um aspecto que chama a atenção, nessas atividades praticadas pelos curandeiros, é quanto à sua influência na sociedade. Além de conhecimentos estritamente profissionais, havia um importante contato destes com a alta classe social da região paraense. Tais relatos são provenientes não só de pessoas humildes, como também de autoridades.

Um dos curandeiros, com um grande número de clientes, foi a índia Sabina⁶, entre os quais se tinha governadores, tesoureiros e ouvidores. Tal curandeira agia no âmbito da contra-magia. Sua função era ir à casa do cliente e identificar o feitiço e em seguida, anulá-lo. Seus procedimentos baseavam-se nos procedimentos indígenas dos tupinambás: o sopro nas partes dos doentes e a sucção de feitiços do corpo do paciente.

Outro tipo de cura, identificado no **Livro de Visitas**, foi o de Ludovina Ferreira⁷, denunciada duas vezes, em 1763. Consta que sua prática não foi de caráter individual, já que três índios a auxiliaram em tal procedimento. Na descrição deste, encontraremos Ludovina, os índios e a enferma dirigindo-se para um cômodo escuro da residência em que realizavam a prática. Lá, começaram a cantar e a ranger suas maracas. Durante alguns dias, repetidamente por volta de meia-noite, o ritual era

⁶ **Livro da Visitação...**, pp. 171-172.

⁷ **Livro da Visitação...**, pag. 139.

iniciado. Dizia a denunciante que ouvia vozes de entidades diferentes, afirmando ainda que o grupo tinha contato com o demônio.

O curandeirismo presente no **Livro da Visitação** se manifestava, também, na qualidade de orações praticadas por curandeiros ocasionais, que agiam como tal no momento em que surgisse a oportunidade. Estas pessoas faziam uso de orações destinadas à cura de males específicos, não possuindo assim aplicações em outros casos. Estas orações, em sua maioria, apelavam para o poder mágico de elementos e santos da Igreja, invocando-os ou implorando a cura em seu nome. Tais orações, ainda, refletiam antigas crenças relativas ao poder curativo das palavras, principalmente as consagradas, como nomes de santos e de objetos da Igreja.

José Januário da Silva, procurador de causas por profissão, era um destes curandeiros eventuais. A 12 de outubro de 1763, portanto durante o período da graça, J. Januário procurou o visitador para confessar diversas orações de cura de seu conhecimento.

Entre outras coisas, Januário se acusou de saber curar o *quebranto*, que se manifestava por meio de sinais de febre, quebramento de corpo e dores de cabeça. O quebranto, a que por sinal existem menções antigas, tinha sua cura bastante difundida no Portugal seiscentista. Na prática, segundo relatos, para eliminar tal moléstia, Januário se aproximava do enfermo e sem lhe por a mão o benzia com ela no ar, formando uma cruz, voltada para o corpo do paciente (Januário mencionou também o uso de um terço de sua propriedade para os mesmos fins). Enquanto fazia as cruzes, que não possuíam número certo, Januário recitava repetidamente a seguinte oração:

...fulano, com dois te deram, com três te tirem em nome de Deus e da Virgem Maria, rezando depois um Padre Nosso, uma Ave Maria e um Gloria Patri, oferecendo tudo à paixão e morte de Cristo (ANTT - Processo 2706)

Tal cura foi usada umas oitenta vezes, e Januário menciona o sucesso da oração em muitos pacientes. Januário, porém, não curava apenas quebranto: ele declarou ao visitador que sabia curar mau-olhado, através de uma oração que também utilizava o sinal da cruz e os santos católicos, praticada incontáveis vezes. Confessou também

conhecer um ritual singular, para curar uma moléstia chamada simplesmente *o sol*, que se manifestava com dores de cabeça.

Januário estendia um guardanapo sobre um bofete ou qualquer outra parte e com a mão estendida fazia cruces com as palavras do credo principiando a fazê-las (...) de uma ponta do guardanapo até a outra ponta ao viés e concluindo também ao viés nas outras duas pontas, dizendo as seguintes palavras (pronunciadas nas pontas do guardanapo): *creio(...) Deus padre (...) todo (...) poderoso*. Finda esta etapa preparatória, Januário dobrava o guardanapo e tendo preparada uma ventosa de vidro cheia d água o punha sobre sua boca, assim como o tinha dobrado e depositava tudo sobre a cabeça do enfermo, fazendo cruces e pronunciando o sol e a lua tiram-se com o sinal da cruz, enquanto rezava um Pai Nosso e uma Ave Maria, oferecendo tudo à paixão e morte de Cristo. Tal prática continua a ser levada a efeito atualmente, e dela encontramos menção em Câmara Cascudo (SOUZA: 1986, p. 178).

Voltando a Januário, este afirma, por fim, o caráter amador de tais curas: disse o confidente que nem por ele [a cura do sol] nem pelas acima ditas pediu em nenhum tempo satisfação, porém se lhe mandavam alguma coisa e o aceitava por esmola. (LAPA: 1978, p. 150 – 156).

III – Um exemplo de prática de cura

Um elemento muito presente nas práticas de cura e nas feitiçarias são as fórmulas orais. Elas aparecem em forma de bênçãos e orações e remetem ao universo europeu, africanos e ameríndios. Esse método de falar, balbuciar vai ganhando eficácia e aumenta o poder de convencimento daquele que o assiste. Assim a sua prática ia ganhando espaço social, com pessoas interessadas em se curar com aquele curandeiro que praticava tal ato. Suas possíveis redes iam se ampliando e com isso o seu espaço social também.

No Grão Pará, em 1763, Manuel Francisco da Cunha, ao denunciar o preto escravo José, que o próprio denunciante chamara para curar uma escrava sua, relata que logo no início da cura:

Vendo um bicho que dita preta tinha lançado disse que ela ainda tinha mais dentro de si. E tirando para a dita preta palavras que nem ela, nem ele denunciante, nem sua mulher que presentes estavam perceberam logo foi a cozinha. E com ervas que ele tinha e com água que ele tirou do pote fez uma potajem, sem consentir que ninguém a viesse fazer e a veio dar a dita preta para que bebesse. Em o tempo que ela bebeu disse também palavras que não perceberam (LAPA:1978, p.137-138).

Para facilitar o entendimento do significado da expressão “não perceberam”, utilizada duas vezes na denúncia acima, merece ressaltar que o documento coloca que o praticante do feitiço era de nação mandinga e a enfeitiçada de nação bijagó (semibantos) que identifica habitantes insulares da Guiné Bissau. Segundo Sá Júnior (2002), a língua semibanto e a mandinga também eram falados na Guiné-Bissau e suas ilhas. Mesmo existindo a proximidade geográfica no uso das duas línguas, a enfeitiçada não compreendeu o que ele dizia, demonstrando as suas especificidades linguísticas, tornando-a ininteligível à escrava bujago.

Os outros dois partícipes eram portugueses, o que também explica o não entendimento das palavras utilizadas por José.

O convívio, alternando momentos de aproximação com outros de afastamento, entre as sociedades americanas, africanas e de seus descendentes, no Brasil do setecentos, provocou um diálogo sincrético mais amplo envolvendo essas matrizes culturais. Como se tem demonstrado na pesquisa as práticas de feitiçarias, realizadas por americanos, africanos e europeus, apresentam uma grande similaridade, demonstrando que elas foram se burilando, transformando umas às outras, realizando trocas e ressignificações. (SOUZA: 1986, p.59).

Ainda que para o período pesquisado não se tenha, para o campo da oralidade, nenhuma descrição de língua nativa, é importante pensar que os índios e as índias

denunciados, como Domingas Gomes e Domingos de Souza, realizassem suas práticas em línguas nativas, como foi o caso do escravo José. Assim, suas práticas vão se transformando e se adaptando a uma realidade diferente a cada momento, tornando-a sincrética.

Retomando os processos da Visitação do Grão Pará, em 1763, Ludovina Ferreira, mulher branca, natural de Belém (LAPA: 1978, p. 158-161, 175-179) sofreu algumas denúncias de práticas de feitiçaria. Sua primeira denunciante, Igenes Maria descreve que no seu ritual de cura ela:

[...] começara a tanger um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno, atravessado com uma flecha que lhe servia de cabo, e no mesmo tempo a cantar por uma língua incógnita que sabem e com quem costumam cantar os pagés ou mestres das feitiçarias... (LAPA: 1978, p.159).

A princípio não é possível afirmar se a feitiçeira branca falava uma língua indígena ou se era apenas o desconhecimento por parte da denunciante da língua que a levou àquela conclusão. No entanto, na segunda denúncia, realizada por Constança Maciel, possivelmente branca, além da descrição similar do ritual acima transcrito, ela afirma que ela “cantara umas cantigas que se não entendiam acompanhada no canto do dito índio [Antônio]” (LAPA: 1978, p. 176). Ora, o texto é claro ao dizer que, apesar da língua não ser entendida por Constança, ela era o elo do índio Antônio que acompanhava a branca na sua prática.

IV. O espaço das práticas mágicas e das feitiçarias

A presença dos denunciados e denunciantes quanto às práticas de cura e feitiçarias eram de uma variada diferença social. Branco, índio, forro, escravo foram conceitos utilizados para identificar os autores das práticas mágicas e feitiçarias.

Nas denúncias, observamos um grande número de testemunhas brancas, já nos casos dos denunciados o foco ficou entre negros, índios e seus descendentes. Apesar das especificidades de tipos entre acusados e acusadores, o que já ressaltamos anteriormente, cabe afirmarmos que a crença nas práticas mágicas e feitiçarias eram compartilhadas por todos os tipos sociais. Em um dos processos inquisitoriais identificamos o caso de Ludovina Ferreira, mulher branca e feiticeira, e de muitos casos de homens e mulheres brancos que buscavam as práticas mágicas e feitiçarias.

A atribuição da feitiçaria como arma contra o branco também é pensada em relação às sociedades indígenas. Parece que o Diabo, às vezes, se colocava ao lado de índios e negros e seus parceiros, contra os brancos. É o caso do já citado denunciador Domingos Rodrigues. Em sua fazenda, *vários escravos pegaram bexiga ao mesmo tempo. Conta ainda que proveio o maléfico de uma escrava, que lançou feitiço para prejudicar o seu negócio.* Esse diagnóstico foi conferido por uma índia (LAPA: 1978, p.175).

Em outra situação, o governador João de Abreu Castelo acusa a índia Sabina de ter feito feitiço contra ele, *que como consequência estava doente, e de cama.* (LAPA:1978, p.172).

Voltando ao caso do denunciante Domingos Rodrigues, observa-se um fato interessante por envolver três tipos sociais. O branco, na figura de denunciador, a índia com informante e a negra como denunciada. A crença nas práticas de cura e nas feitiçarias vão sendo construídas por grupos e tipos sociais diferenciados, que se entrelaçam.



Figura 19: O quadro "O Cirurgião Negro", de Debret, ilustra a aplicação da medicina popular por negros, nas ruas do Rio de Janeiro, no início do século XIX. Essa imagem representa um exemplo de como era o cotidiano dos curandeiros e a sua importância para as pessoas que necessitavam de seus serviços, assim como a participação dos negros nessas atividades. Além desse aspecto, é ressaltado na imagem a prática de ventosas, para a retirada do sangue ruim do corpo do doente.

Podemos observar também que os índios tiveram uma participação importante, não só como testemunhas, mas também como denunciados. Tratam-se dos casos já analisados de Sabina e Domingas Gomes da Ressurreição, como denunciadas e alguns índios testemunhos: Euquério, índio e menino, a serviço da denunciante Antonia Jerônima e Faustina, moradora da Fazenda de Utinga, que denuncia o curandeiro/feiticeiro Domingos de Souza.

Nesse universo, onde as práticas mágicas eram compartilhadas por todos, os papéis desses atores como vilões - mágicos e feiticeiros -, ou de mocinhos - denunciantes das práticas -, não são aleatórios. Respeitando a estrutura social setecentista e do Brasil Colonial e Imperial escravista cada qual ocupará um papel segundo o seu status social ou em busca de se afastar do mesmo. Enquanto muitos irão se investir de suas prerrogativas sociais para fortalecer o seu lugar nessa sociedade, outros procuraram, nesse jogo, afastar-se de

algumas posições e aproximar-se de outras. Outros ainda, sem poder afastarem-se de alguns papéis, que lhe foram imputados, buscaram possibilidades no espaço do possível. (SÁ JÚNIOR: 2008, p.162).

Buscando uma análise sobre o peso de ser acusado de curandeirismo ou de feitiçaria é necessário que se recorra à visitação de Giraldo José de Abranches, em 1763. O que se observa nos processos inquisitoriais, quando o visitador se refere aos assuntos relacionados às práticas de cura é que “se alguma pessoa adivinha ou benze, ou cura com palavras ou bênçãos – sem licença do Senhor Bispo ou de seu Provisor, e se há alguém que os vá procurar crendo que com suas bênçãos pode haver saúde” (ANTT – processos – introdução). Os atos de benzer ou curar com palavras ou bênçãos” não são um crime em si. A questão é se essa prática é licenciada, ou seja, aceita pela Igreja. Se porventura houver a autorização eclesiástica o praticante não estará incorrendo em pecado. No caso de não haver licença, aí sim, se torna um pecado.

Um segundo aspecto que frisa essa questão é a finalidade da prática. Todos os casos classificados como prática de cura (benzer e curar com bênçãos) foram relatados como sendo realizados em benefício de alguém. A prática visa a curar alguém de algum mal.

Eis como a prática de benzer e curar aparece nos processos inquisitoriais.

Quadro VI: COMPOSIÇÃO DAS PRÁTICAS

Nome	Processo	Composição das Práticas	Delitos
José	212	Chupar o sangue ruim do local doente, técnicas de sucção.	Superstição/Curandeirismo
Domingas Gomes	2705	Curava através de orações.	Feitiçaria/Curandeirismo/Superstição
José Januário	2706	“fizera uns defumadouros com ervas, encaminhando a fumaça para a cabeça do paciente... assoprava-o, dizia palavras estranhas e chupava o pescoço”	Bruxaria/Feitiçaria/Curandeirismo
Domingos de Souza	12893	Curava doentes. “Se vestia de pena de ave e com um cachimbo e uma maraca e cantando, conseguia curar”.	Feitiçaria/Curandeirismo
Ludovina Ferreira	13325	“Tanger maracás ou chocalho ... cantava por língua incógnita, retirando o feitiço das pessoas” Utilizava o método do contrafeitiço. (LAPA:1978, p.159)	Feitiçaria/Curandeirismo
Total:			5 indivíduos

Fonte: LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. SP: Ed. Vozes, 1978.

Esta prática está presente em cinco denúncias. Conforme pode ser constatado no quando acima, houve quatro casos de cura de quebranto e um que cura com orações. Todos foram acusados de não terem qualquer autorização do Santo Ofício, para adotar práticas de cura, em Belém. Foram, todos, denunciados e sentenciados.

Em relação ao pecado da feitiçaria, fato que podemos identificar em quatro casos dos cinco reunidos no Quadro I, não deve ser considerado um ato licenciado ou não. Neste caso, está comumente associada à presença do Demônio. Logo, praticar o pecado da feitiçaria é algo bem mais grave do que realizar práticas mágicas. A feitiçaria está associada ao malefício. Seja para realizá-lo ou curá-lo, ele está diretamente ligado ao ato maléfico.

V – A Capitania do Grão Pará, no século XVIII

Entre os anos de 1720 e 1740, a região do Grão-Pará (Estado do Maranhão e do Pará) foi foco de duas epidemias que açoitaram a população da região. Entre os anos de 1724-1725, como afirmou o ouvidor do Pará José, Borges Valério, uma doença que matou “mais de mil escravos”, principalmente índios⁸.

Tempos antes, em 02 de setembro de 1725, o governador João Maia da Gama, havia informado ao rei⁹, que em viagem ao bispado do Pará, havia encontrado mais de dois índios bexigosos e que por conta disso, foram isolados para não propagar a doença. Chegando a Belém foram encontrados mais de seis índios com bexiga.

Contudo, todas as medidas preventivas contra a varíola não foram eficazes. Segundo confirma o governador João Maia da Gama o alastramento da doença foi tão avassalador que mais de oitenta pessoas, entre as aldeias de Caeté e Maracanã, vieram a se contagiar com a “maldita peste” (GAMA, 2 set. de 1725).

Ainda segundo o relato de Gama, muitos índios fugiam de suas aldeias e buscavam abrigos em outras, o que piorava a situação, contaminando pessoas do local de destino. Dez ou doze aldeias próximas, na Capitania do Pará, tiveram muitos mortos e algumas ficaram completamente despovoadas.

Em 1743, uma nova onda de propagação da bexiga havia acontecido, como podemos observar no relato do governador João de Abreu Castelo Branco.¹⁰ Dizia ele que todos os seus distritos padeciam do contágio por bexiga, causando uma “grande mortandade” (BRANCO: 30 de Nov. de 1744). Segundo Alden e Miller (1988, p. 54) esse foi um dos mais sérios surtos na região em um intervalo de duas décadas.

⁸ VALÉRIO, José Borges. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 9, doc. 768 (Arquivo Histórico Ultramarino). 8 set. 1725.

⁹ GAMA, João Maia da. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 9, doc. 757 (Arquivo Histórico Ultramarino). 2 set. 1725.

¹⁰ CASTELO BRANCO, José de Abreu de. Carta a Antônio Guedes Pereira. Pará. Maranhão (Avulsos), caixa 28, doc. 2885 (Arquivo Histórico Ultramarino). 30 nov. 1744.

O governador Francisco Pedro de Mendonça Gurjão¹¹ em carta ao rei, dizia que a contaminação na região do Belém, se devia pelo fato das migrações de índios, provenientes dos sertões do rio Negro. A duração da moléstia foi de aproximadamente três anos e que “teria matado índios, mestiços e alguns brancos”. Em 1747, as queixas com relações às mortes, ainda eram registradas, mas com pouca persistência. O mesmo governador relatara, em 1748, que alguns moradores do Pará saíram para o sertão em busca de drogas e que tinham retornado, trazendo moléstia, o que ele havia chamado de “novo mal contagioso”. Esse “novo mal contagioso” seria, na visão de Antônio Baena (1838, p.228-229), uma epidemia de sarampo.

Essa epidemia devastou a cidade do Pará, com aproximadamente 4.900 mortos. Contudo, em cartas pesquisadas no Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate) encontramos relatos que indicavam dados ainda mais preocupantes. Um exemplo é o registro datado de 15 de setembro de 1750, da Câmara de Belém do Pará. Essa correspondência indicava um total de 18.377 mortos, sendo 7.600 moradores de Belém e o restante dos serviços e aldeias de ordens religiosas¹².

Segundo Magali Romero de Sá, “a varíola foi considerada a enfermidade que mais danos causou ao Pará, entre fins do século XVIII e o século XIX” (SÁ: 2008, p.818).

¹¹ GURJÃO, Francisco Pedro de Mendonça. Carta ao rei. Pará. Pará (Avulsos), caixa 31, doc. 2910 (Arquivo Histórico Ultramarino). 26 abr. 1749.

¹² CÂMARA DE BELÉM. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 32, doc. 3001 (Arquivo Histórico Ultramarino). 15 set. 1750.

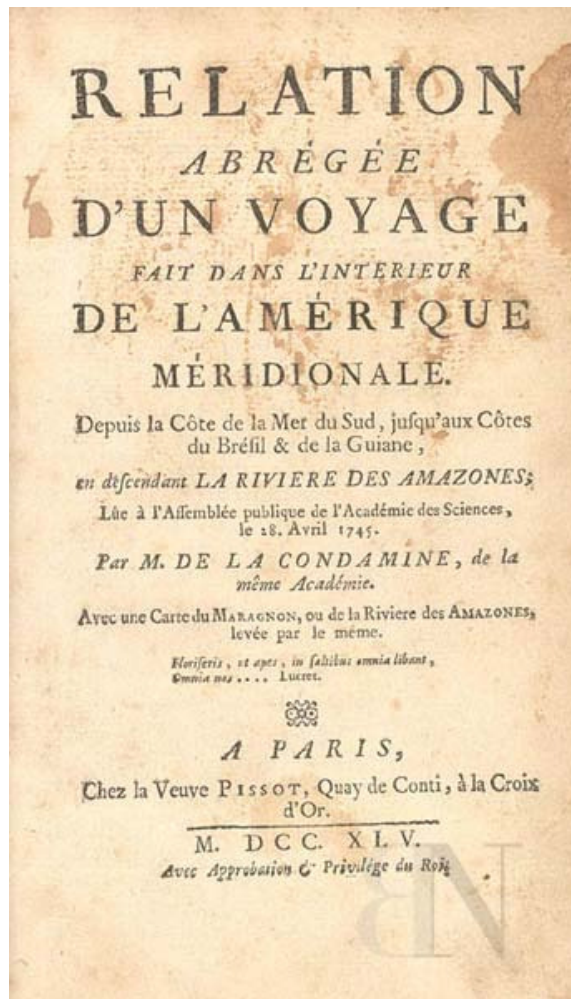


Figura 20: Relação da viagem filosófica de Charles-Marie de La Condordine - l'Académie des Sciences, le 28. Avril 1745 – Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional de Portugal.

Para conter essa crescente moléstia na região do Amazonas, um viajante que se encontrava no Pará, chamado de Charles-Marie de La Condordine, afirmava com pesar de ainda não ter sido utilizada as técnicas europeias de “inoculação do material retirado das pústulas de um enfermo” (Sá: 2008, p.818) para tratar dos enfermos. Afirmou também, que nos anos de 1720 um frei carmelita chamado de José Madalena, utilizou essa técnica, o que livrou os seus índios do problema. Assim dizia, La Condordine:

Há 15 ou 16 anos antes um missionário carmelita das cercanias do Pará, vendo todos os seus índios morrerem um após outro, e tendo sido informado pela leitura de um jornal do segredo da inoculação, que tanto estardalhaço fazia na Europa, (...) ousou mandar inocular a varíola em todos os índios que ainda não haviam sido atacados, e não perdeu um sequer. (...) Outro

missionário do rio Negro seguiu seu exemplo com o mesmo sucesso. (La Condamine, apud, Sá, 2008, p.822).



Figura 21 - Retrato de Charles-Marie de La Condamine (1701 – 1774). Obra de 1761 (Paris, inv. i.86) (Biblioteca do Observatório de Paris)

Frisando a preocupação da coroa portuguesa, com relação aos problemas que assolavam o Amazonas colonial, Magali Romero faz a seguinte reflexão:

Outra medida tomada pelo Conselho Ultramarino foi o envio de medicamentos diretamente de Portugal para a Amazônia a partir de 1768, já que, segundo Vianna (1992, p. 176), até aquela data o sistema médico no Pará contava apenas com um médico, um cirurgião e uma botica. (SÁ: 2008, p.820).

Reiterando essas orientações normativas portuguesas, ela segue informando:

A preocupação com a entrada e disseminação da varíola na região levou o príncipe regente d. João VI a emitir uma ordem em 1799 para que "se introduzisse e promovesse a inoculação em crianças negras e índias contra as bexigas". Essa ordem foi reiterada em 1802. (SÁ: 2008, p.821).

Como reflexo dessas epidemias verifica-se uma crise de mão de obra para as fazendas dos grandes proprietários de terra e como resultado diminuiu o desenvolvimento econômico da região. Contudo, esse aspecto não foi priorizado, mas sim os malefícios existentes na região e os remédios, ou tratamentos, utilizados pelos populares paraenses.

Contudo, os modelos utilizados para praticar a cura e a feitiçaria contribuem para reforçar a ideia de sintonia de Belém, durante a segunda metade do século XVIII, com o restante da colônia, Europa e algumas localidades africanas. As formas de praticá-las são muito parecidas com as desenvolvidas em outras localidades coloniais, através de instrumentos, fórmulas e ingredientes. Comparando com o que estudamos em Laura de Melo e Souza, para o Brasil colonial, com o apresentado na documentação da Belém setecentista, fica claro que o nosso grupo de indivíduos faz parte de um universo bem mais amplo do que o do Grão Pará.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As práticas de cura foram um meio de superar algumas deficiências locais, no que dizia respeito à área da saúde. É certo que o número de cirurgiões e médicos, na região do Grão-Pará, era considerado pequeno para a demanda existente. Para tal deficiência, aliado a uma questão cultural de reconhecimento, os curandeiros e feiticeiros foram os principais meios, utilizados pelos populares para superar tal obstáculo, mais ainda nos períodos de epidemia de varíola e sarampo que ocorriam no Pará e que dizimavam milhares de pessoas.

Sabendo da existência de um grupo de nativos que curavam e da existência de pessoas ligadas à administração portuguesa, que recorria a essas práticas, a Igreja se fez presente. A Igreja, na figura do Tribunal do Santo Ofício, particularmente na presença do visitador Giraldo José de Abranches, desenvolveu um ambiente de busca contra essa parcela da sociedade. Esse processo foi marcado pelo modelo pombalino de controle social. Ao mesmo tempo em que a igreja defendia os interesses de homogeneizar a fé dos reinóis e habitantes paraenses, ela desenvolvia os modelos coloniais de administração pombalina.

Ao estudar os processos inquisitoriais levados a efeito pelo Santo Ofício, observei a possibilidade de uma abordagem diferenciada sobre o assunto. A partir desses processos foi importante verificar a utilidade das práticas de cura, a participação da elite nos momentos de busca a essas práticas e as denúncias desenvolvidas por eles. Esse aspecto foi muito enriquecedor porque pude visualizar as relações existentes entre curandeiros e a elite paraense. Assim, como resultado, desenvolvemos um mapa da cidade do Pará identificando as localidades dos curandeiros e da elite e frisando o contato existente entre os dois grupos.

Este estudo tem como marco temporal a segunda metade do século XVIII e tem como base documental os processos inquisitoriais do Tribunal de Lisboa e os relatórios, cartas e determinações régias, encontradas no Arquivo Histórico Ultramarino. Foi a partir deles que pude identificar o espaço do curandeiro na sociedade paraense e o espaço das práticas de cura, assim como o da elite local.

O que viabilizei como proposta é que, além de identificar a peculiar experiência inquisitorial no Pará pombalino, procurei analisar o papel dos curandeiros como pessoas responsáveis por levar a cura aos enfermos pertencentes a todas as camadas sociais. Procedendo a uma atenta observação, poderemos verificar a relevância de tal fato, já que a busca pela cura através do curandeirismo, é de responsabilidade dos vários setores da sociedade paraense. Tal procedimento não ficou restrito à camada menos favorecida da população, o que seria fato considerado como normal, devido às circunstâncias peculiares a esta classe social. O que se observa, entretanto, vem a ser o fato de que os serviços de curandeirismo eram prestados também à classe mais privilegiada da população, o que nos leva a concluir que o objeto deste estudo possuiu um grande e importante peso no processo histórico de nosso país.

5. FONTES E BIBLIOGRAFIA:

FONTES MANUSCRITAS

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Inquisição de Lisboa - Processos

ANTT/212

ANTT/2705

ANTT/2706

ANTT/12893

ANTT/13325

ARQUIVO HISTÓRICO DO EXÉRCITO

PLANTA DA CIDADE DO PARÁ – 11.04.2363, 1761 e s/a.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

Ofício de Diogo de Mendonça Corte Real, sobre o pagamento dos serviços prestados pelo médico Pascoal Pires de Castro, de 26 de setembro de 1754.

Ofício do Provedor da Fazenda sobre os soldados que chegaram doentes e as dificuldades em curá-los, por falta de mantimentos, profissionais e instalações adequadas naquela capitânia, de 24 de novembro de 1753.

Relação dos habitantes existentes no Estado do Pará e Maranhão, de 14 de fevereiro de 1774.

CASTELO BRANCO, José de Abreu de. Carta a Antônio Guedes Pereira. Pará. Maranhão (Avulsos), caixa 28, doc. 2885 (Arquivo Histórico Ultramarino). 30 nov. 1744.

GURJÃO, Francisco Pedro de Mendonça. Carta ao rei. Pará. Pará (Avulsos), caixa 31, doc. 2910 (Arquivo Histórico Ultramarino). 26 abr. 1749.

GAMA, João Maia da. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 9, doc. 757 (Arquivo Histórico Ultramarino). 2 set. 1725.

CÂMARA DE BELÉM. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 32, doc. 3001 (Arquivo Histórico Ultramarino). 15 set. 1750

VALÉRIO, José Borges. Carta ao rei. Belém. Pará (Avulsos), caixa 9, doc. 768 (Arquivo Histórico Ultramarino). 8 set. 1725.

IHGB

IHGB – Lata 56, Mss. 6. Correspondência do conde de Resende com a Corte de Portugal.

FONTES IMPRESSAS

BARATA, Manuel de Mello Cardoso. “As primeiras ruas de Belém”. 1914, V. 2. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (RIHGB), V. 2, 1914.

BLOUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: áulico, anatômico, architectonico*. Coimbra: Colégio da Arte da companhia de Jesus, 1712 – 1728, 8v.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1853), feytas, e ordenada pelo... Senhor d. Sebastião Monteyro da Vide...propostas, e aceytas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Typographia, 2 de Dezembro.

Correspondências dos governadores do Pará com a Metrópole: primeira série 1752 – 1757 In: *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*. Tomo 5, Belém, 1906.

D’ ABEVILLE, Claude. *A história das missões dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo/EDUSP, 1975.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. “Diário da Viagem Philosófica pela Capitania de São José do Rio Negro”, In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 48 (1):1-234, 1885; 49 (1): 122-288, 1886; 50 (1): 11-141, 1887; 51 (1): 5-166, 1888.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. São Paulo: Ed. Vozes, 1978.

REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado pelo Senhor Cardeal da Cunha, Lisboa, Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1552.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de. Prefácio. In: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia*. Rio de Janeiro: Livraria Briguet, 1935.

ABREU, Jean Luiz Neves. *O corpo, a saúde e a doença: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, Tese de doutorado, 2006.

ALDEN, Dauril e MILLER, Joseph C. “Out of Africa: The Slave Trade and the Transmission of Smallpox to Brazil, 1560-1831”. *Journal of Interdisciplinary History*, v. 18, n. 2, p. 195-224, 1987.

ALMEIDA, Danielle Sanches. *Entre lojas e boticas: O comércio de remédios entre o Rio de Janeiro e Minas Gerais (1750 – 1808)*. São Paulo: USP, Tese de Mestrado, 2008.

ALMEIDA, Diádiney Helena de. *Hegemonia e contra-hegemonia nas artes de curar oitocentistas brasileiras*. Rio de Janeiro: PPGHCS, Tese de mestrado, 2010.

ARAÚJO, Renata Malcher. *As cidades da Amazônia, no século XVIII: Belém, Macapá e Mazagão*. Porto: Faculdade de Arquitetura, da Universidade do Porto, Dissertação Mestrado, 1997.

AZEVEDO, João Lúcio de. “Os Jesuítas e a Inquisição em Conflito no século XVII”. In: *Boletim da Segunda Classe: atas e pareceres, estudos, documentos e notícias*, vol. X, n. 2, 1915-1916, Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, p. 319-345, março e julho, 1916.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Belém, UFPA, 1969.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia – feiticeiros, salutadores e nigromantes no séc. XVI*, Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália: Séculos XVII, XVIII, XIX*, 3a. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOSCHI, Caio. “As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia”. In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 7, no. 4, mar – ago. 1987, págs. 151 - 184.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1470)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

CALAINHO, Daniella Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2008.

_____. *Em Nome do Santo Ofício: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*, Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, magia e sociedade: Belém do Pará, 1763- 1769*, Niterói: UFF, dissertação de mestrado, 1995.

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

CARDOSO, Ciro. *Economia e sociedades em áreas coloniais periféricas: Guiana e Pará (1750 – 1815)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.

CHALHOUB, Sidney et al. (org.) *Artes e ofícios de curar*, São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COSTA, M. de F. “Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: imagens do interior”. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII (suplemento), p. 993-1014, 2001.

COUTO, Jorge. “O poder temporal nas aldeias dos índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão no período pombalino: foco de conflitos entre Jesuítas e a Coroa (1751-1759)”. In: NIZZA DA SILVA, Beatriz (coord.). *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p 53 - 66.

COUTO, Jorge. “As visitas pastorais às missões da Amazônia: focos de conflito entre Jesuítas e o 1o. Bispo do Pará (1724-1733)”. In: *Amar, sentir e viver a História: Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Lisboa: Edições Colibri, p. 591-610, 1995.

CUNHA, Juliana da Mata. *Vicissitudes de um servidor do Santo Ofício no Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Monografia de graduação orientada por Rafael Ivan Chambouleyron. Belém: UFPA, 2001.

CRESPO, Jorge. *A história do corpo*. Lisboa: ed. Difel, 2007.

DANIEL, João. “Tesouro descoberto no Rio Amazonas”. *Separatas dos Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. 95. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976, cap. 210.

DIAS, Juan Jambet. *A inquisição no Pará: um estudo sobre o imaginário religioso*. Monografia de graduação orientada por Rafael Ivan Chambouleyron. Belém: UFPA, 2001.

EISENBERG, José. “As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno-Encontros culturais, aventuras teóricas”, *coleção Humanitas*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 264.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânicas do Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Conselho Federal da Cultura, 1971.

GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, [1989], 1991.

GOMES, Francisco José Silva. *Cristandade Medieval – A Igreja e o Poder: representações e discursos*, conferência proferida na I Semana de Estudos Medievais (20 – 24 de setembro de 1993) na Universidade de Brasília, p.23.

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

HERCULANO, Alexandre. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa, Ed. Europa-América, s.d., 3 vols.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro-1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

LA CONDOMINE, Charles Marie. *Relato Abreviado de uma Viagem pelo Interior da América Meridional*. Ed. Cultura, São Paulo: 1944.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: UNICAMP, 1998.

LIPENER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*, Lisboa: Contexto, 1998.

LOTT, Miriam Moura. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Texto apresentado no VII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG. 2005.

MARQUES, Arison. *Purgatório Amazônico: sexualidade e inquisição no Grão-Pará (1763-1769)*. Monografia de graduação, orientada por Aldrin Moura de Figueiredo. Belém: UFPA, 2002.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista. In: Sidney Chalhoub at al (org.) *Artes e ofícios de curar*, São Paulo: Ed. Unicamp, 2003. p. 163-195.

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

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

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

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (org). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz. coleção Histórias de Portugal*, Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

NOGUEIRA, André. “E se diz do dito negro que é feiticeiro e curador”: A união entre o natural e o sobrenatural na saúde e na doença das Gerais do século XVIII. In: Usos do passado. XII Encontro Regional de História da Anpuh, 2006, pág. 2 a 9.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo, Ática, 1986.

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

_____. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. São Paulo, Perspectiva, 1992.

PAIVA, José Pedro Matos. *Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas" 1600- 1774*, 2a. ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PAIVA, José Pedro Matos. “Inquisição e Visitas Pastorais: dois mecanismos complementares de controle Social?”. In: *Revista de História das Idéias*, v. 11, Coimbra-Portugal: Faculdade de Letras de Coimbra, 1989, p. 85 – 102.

QUEIROZ, Jonas Marçal de & GOMES, Flávio. “Amazônia, fronteiras e identidades: Reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Guianas-séculos XVIII-XIX)”, in: *Lusotopie*, 2002/1: 25-49.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. “A Formação Espiritual da Amazônia”. In: *Revista Cultura*, ano I, n. I, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, p. 97-118, 1948.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Conquista Espiritual da Amazônia*, 2a. ed., Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.

REVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. In: *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 45, set./dez. 2010.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

RIBEIRO, Márcia Moisés. “Vade retro, satanás! Vaderetro satan!” *Revista de História da Biblioteca Nacional*, pág. 149 – 153, abr. 2006.

SÁ, Magali Romero. “A ‘peste branca’ nos navio negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de humanização”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Vol. 11, no. 4 , págs. 818 – 826, dezembro de 2008.

SÁ JÚNIOR, Mário Teixeira de. *Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista*. Assis, 2008.

SANTOS, Nelson Maurício Ferreira dos. *Lex Aeterna: Pecado e transgressão penal na visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1769)*. Paraná: UTP, 2010.

SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristão-Novos*. Lisboa: Estampa, 1985, 5ª. Edição.

SILVA, Ezilene. *Cultivando o pecado e dando escândalos: devassas civis e religiosas no Grão-Pará do século XVIII*. Monografia de graduação orientada por Aldrin Moura de Figueiredo. Belém: UFPA, 2001.

SIQUEIRA, Sônia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo: Editora Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia A. “Inquisição e Marginalidade: O Caso do Pará”. In: *Revista de Ciências Históricas*, vol. XI, Porto: Universidade Portucalense, p. 113-143, 1996.

SANTOS FILHO, Lycurgo. *História Geral da Medicina*. São Paulo: Hucitec, 1977.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIQUEIRA, Sônia A. “A disciplina da vida colonial: Os Regimentos da Inquisição”. In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, n. 392, p. 492- 571, jul./set. 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

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

_____. *Visitações do Santo Ofício*, in: *Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VELOSO, Euda Cristina A. *Estruturas de apropriação de riqueza em Belém do Pará, através do recenseamento de 1778*. Pará: UFPA, outubro de 1991.

WALKER, T. "The role and practices of the curandeiro and saludador in early modern Portuguese society". *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, vol. 11 (supplement 1): 223-37, 2004.