

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA  
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

**O PAPEL DOS FEITICEIROS NA SOCIEDADE DO GRÃO-PARÁ NO  
SÉCULO XVIII (1763-1769)**

Bolsista: Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira Costa

MANAUS  
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
DEPARTAMENTO DE APOIO A PESQUISA  
PROGRAMA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

**RELATÓRIO FINAL**

**PIB-H/0021/2010**

**O PAPEL DOS FEITICEIROS NA SOCIEDADE DO ESTADO DO GRÃO-  
PARÁ NO SÉCULO XVIII (1763-1769)**

Bolsista: Jéssyka Sâmya Ladislau Pereira Costa

Orientadora: Dr. Almir Diniz de Carvalho Júnior

MANAUS

2011

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo compreender as relações estabelecidas entre a população paraense e os agentes mágicos durante o século XVIII que possibilitou a criação de um espaço de comunicação entre as diversas culturas. Para tal pesquisa usamos como fonte as denúncias e processos oriundos da Visita do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição vinda ao Estado do Grão-Pará entre os anos de 1763/1769. A partir daí, podemos perceber que para a sociedade paraense no século XVIII, magia e religião não possuem uma separação clara, pelo contrário, parecem conviver em harmonia, pelo menos até a chegada da comissão da visita inquisitorial. As pessoas que se utilizavam das práticas mágicas, não eram nem pajés nem feiticeiros, eram agentes mágicos, e não profissionais “da área”. E o papel desses agentes estava totalmente associado aos objetivos que queriam alcançar ao se utilizarem das práticas mágicas. Assim, são pessoas buscando resolver seus problemas do cotidiano: como roubos, amores e perigos da vida. A magia era ao mesmo tempo sua aliada e inimiga.

## SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO.....	05
2.QUADRO TEÓRICO-METODOLÓGICO.....	11
3.DESENVOLVIMENTO.....	
3. 1 AS PRÁTICAS MÁGICAS E A VIDA COTIDIANA .....	20
3. 2 UM PERFIL PARA OS AGENTES MÁGICOS .....	23
3. 3 CURANDEIROS DE BELÉM.....	25
3. 4 BENS PERDIDOS E LANÇAMENTOS DE SORTE .....	31
3.5 QUESTÕES AMOROSAS .....	34
3.6 “PARA NÃO LHE FAZEREM MAL, NEM FACAS, NEM PAUS”.....	37
4. CONCLUSÃO .....	41
5. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICA .....	43
6. CRONOGRAMA DE ATIVIDADES .....	39

## 1. INTRODUÇÃO

Entre 1763 a 1769, no Estado do Grão-Pará, na cidade de Belém, homens e mulheres de todas as etnias, brancos, índios, mamelucos, cafuzos, negros e mulatos; da mais variada gama de profissões - do escravo ao senhor de engenho; de todas as idades e credos, compareceram a Mesa da Visita do Tribunal do Santo Ofício para declarar culpas ou denunciar culpados. <sup>1</sup> Manoel de Oliveira Pantoja, cristão-velho, quarenta e três anos de idade, “vivia de suas fazendas”, casado com D. Thereza Maria, morador da cidade de Belém, foi o primeiro a comparecer perante a Mesa da Visita, no dia vinte e seis de setembro de 1763, durante o período estabelecido como “tempo da graça”.<sup>2</sup>

Confessou que há dezesseis anos, juntamente com outros homens, vestiu-se de pároco para casar uma velha de nome D. Clara com um homem chamado João de Brito, que no ato recebeu o nome de Alonço. Declarou, por fim, ter cometido os atos apenas para “zombar com a dita velha. E não para zombar dos Sacramentos da Santa Madre Igreja”. <sup>3</sup> Pediu clemência e “que com ele se use de Misericórdia.” <sup>4</sup> O Inquisidor exaltou a ação de Manoel de confessar suas culpas e mandou não se ausentar da cidade, comparecendo todos os dias da semana, menos feriados, perante a Mesa da Visita, das sete horas às onze da manhã.

Assim, no rol de envolvidos nas 46 denúncias/confissões, como afirma Amaral Lapa, entre mortos e vivos, são citados 485 indivíduos, sendo 303 homens e 182 mulheres, além das testemunhas cujos depoimentos encontram-se apenas nos processos. Segundo o autor, a distribuição das pessoas citadas no livro são de 353 brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafuzos e 12 mulatos. Para uma sociedade de densidade demográfica pequena como a do Pará, isto nos leva a crer que a Visita do Santo Ofício causou um forte impacto na sociedade paraense.<sup>5</sup>

A quantidade de denúncias variou durante os anos, como fica perceptível no quadro 1:

---

<sup>1</sup> A presença da Inquisição não ocorreu apenas nesse período, já era presente desde o estabelecimento de uma rede de oficiais e auxiliares civis, os comissários e familiares. BETHENCOURT, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>2</sup> “Era, segundo o édito da Inquisição de 20 de outubro de 1536, o período de trinta dias em que os culpados seriam absolvidos das censuras e penas de excomunhão maior, com penitências saudáveis para suas almas.”. LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1998.

<sup>3</sup> Atualizamos a escrita da fonte e vamos proceder desta maneira durante todo o relatório. LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1796*. Petrópolis: Vozes, 1978. pag.126-129.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> LAPA, Op. cit, 1978. pag.126-129.

Quadro 1  
Variação das denúncias entre 1763/1769

ANO	1763	1764	1765	1766	1767	1768	1769
DENÚNCIA	22	14	0	6	2	0	2

Entre denunciante, denunciado e confitente contamos 64 pessoas. Os homens foram maioria no número de 47, dentre os quais 22 eram casados, 18 solteiros, 2 viúvos e 5 sem especificação. As mulheres somaram 17, dentre as quais 8 eram casadas, 4 viúvas, 4 solteiras e 1 sem especificação.<sup>6</sup>

Como foi citado no início do texto, representantes de todas as variedades étnicas da sociedade paraense compareceram diante do visitador: foram registrados brancos (os mais numerosos entre os homens, quer como denunciado ou confitente), negros, índios (os mais denunciado entre os homens), mulatos e mamelucos. Entre as mulheres, o maior número foi constituído por mulatas, e as negras são as mais denunciadas. Encontram-se ainda mestiças, cafuzas e índias, e pouca participação de mulheres brancas, uma possível demonstração da escassez das mesmas na região.

A variedade de profissões das pessoas envolvidas, provenientes tanto do meio rural quanto do meio urbano, é outro fator perceptível nas fontes. São militares (em maior proporção de incidência), lavradores, escravos, fazendeiros, carpinteiros, alfaiates, diretores de índios, costureiras, biscateiros, senhores de engenho e outros tantos. Verificamos na Visitação do Pará que boa parte dos implicados vem das camadas mais humildes da população - demonstrando que o mercado profissional era restrito, como ainda a continuidade e descontinuidade familiar na escolha da profissão.

Outro fato é que, através do enunciado do local de origem das pessoas arroladas pela Visitação, podemos verificar a grande mobilidade entre os moradores de diferentes áreas coloniais. O comparecimento de pessoas originárias de diversas e distantes cidades do interior do Pará revela também como a notícia da Visita correu rapidamente pela região.

A jurisdição da visita compreendia os Estados e capitânias do Grão-Pará, mais terras adjacentes. A Comissão, conferida pelo Conselho Geral do Santo Ofício, dava ao Visitador Inquisidor, Giraldo José de Abranches, poderes sobre vasta área geográfica que abraçava a região Norte e a maior parte da região Nordeste da colônia. O visitador possuía

---

<sup>6</sup> As denúncias que ensejaram a Visita aconteciam desde o século XVII, todavia as que utilizamos nesta pesquisa foram realizadas durante o período setecentista e estavam presentes no Caderno do Promotor do período da visitação (1763/1769).

a função de investigar as consciências das pessoas, para descobrir as faltas cometidas e a pureza de suas confissões. O alcance do seu poder estendia-se desde a inquirição, a tomada das denúncias e confissões, até a prisão e sentencição dos envolvidos. Contava com o auxílio de um Notário, o padre Ignácio Jose Pastana, um Meirinho, Sebastião Vieira dos Santos, um solicitador e homens de Vara que o serviam.

Por outro lado, é importante frisar o momento histórico em que a Visitação ocorreu, ou seja, entendê-la dentro do movimento das Reformas Pombalinas. De acordo com Yllan Mattos, a visita realizada pelo Tribunal faz parte de uma série de medidas adotadas para a região, como a assinatura do Tratado de Madri (1750), a transferência da sede do antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará para Belém (1751), o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado indicado pelo irmão para assumir (1751-1759) e, mais tarde, de Fernando de Ataíde Teive (1763-1772), a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), o estabelecimento do tráfico de escravos entre o Estado do Grão-Pará e Maranhão e a África, a lei de liberdade dos índios (1755), o estabelecimento do Diretório dos índios (1757) e a expulsão dos jesuítas (1759).<sup>7</sup>

Tudo isso, afirma o autor, indica uma atenção redobrada da Coroa em direção ao norte da colônia. Afirma ainda que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, no caso do Estado do Grão-Pará, era um instrumento por excelência de normatização da fé e costumes e, nesse momento, teve um importante papel na administração na tarefa de conhecer as gentes e a terra do Pará. Efetivamente, isso ocorreu através da adoção de devassas civis, de visitas pastorais e da visita inquisitorial, em que, juntas, concorriam para o melhor conhecimento do Estado do Grão-Pará.<sup>8</sup>

Maria Olindina afirma que a resposta a questão dos interesses motivadores para a vinda da Visitação “tem relação com o fato de que Giraldo José de Abranches veio para o Grão-Pará com a incumbência de reestruturar a Igreja na região. Essa evidência se dá quando Abranches assume o bispado praticamente dois meses depois que chegara a Belém (27/11/1763), substituindo Frei João de São José de Queirós, de forma a cumprir com maior eficiência o papel que cabia à Igreja no interior da política regalista de Pombal”.<sup>9</sup>

Todavia, se esta Visita da Inquisição serviu ao projeto pombalino, agiu da forma costumeira, conforme seu ritmo, ouvindo denúncias, abrindo inquéritos, processando,

---

<sup>7</sup> MATTOS, Yllan de. A última inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). 2009. Dissertação (Mestrado em História). UFF. Niterói.

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Ufam. Manaus.

admoestando e, ocasionalmente, enviando a Lisboa. Sua lógica não podia ser outra, embora não tenha sido tão rigorosa como foram outras no passado, quando queimavam e torturavam os acusados de judaísmo e bruxaria. Nos seis anos de visitação, quarenta e seis pessoas se apresentaram à mesa inquisitorial e pouco mais de nove foram remetidas a Lisboa.

As quarenta e seis denúncias dividem-se em vinte e oito de feitiçaria, cinco de bigamia, sete de blasfêmia, quatro de sodomia, uma de judaísmo e uma de luteranismo. O que fica perceptível ao leitor de imediato era que a superstição propagava-se entre a população. Por sua vez, a bigamia era comum entre os colonos que abandonavam suas famílias do reino e tinham suas novas uniões facilitadas pelo convívio com as índias, incentivado pelo Diretório Pombalino. Antes da Visitação, esses casos de bigamia, mas não apenas estes eram denunciados perante o Comissário local da Inquisição ou familiares.

Quanto à superstição, maioria entre as denúncias, caracteriza a visita setecentista com um significado todo especial. Sabe-se que o foco das visitas anteriores vindas ao Estado do Brasil era a busca por práticas judaizantes, o que não ocorreu no Estado do Grão-Pará. Os agentes mágicos tornam-se os protagonistas dessa visita. Ainda mais, em uma sociedade na qual havia a convivência de várias etnias em um processo de *mútua tradução cultural*<sup>10</sup>, na qual as práticas mágicas eram utilizadas normalmente no seu cotidiano. Na historiografia sobre a visita as feiticeiras mais conhecidas são a índia Sabina e Luduvina Ferreira.<sup>11</sup>

Laura de Mello e Souza aponta a especificidade da religião que era vivida pela população colonial, caracterizada por suas “reminiscências folclóricas européias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios”. Em sua opinião, era necessário considerar os limites da “cristianização imperfeita”, sem esquecer de levar em consideração que a especificidade daquela situação colonial residia na convivência e interpenetração de várias populações oriundas de credos diversos onde tradições culturais acabavam por desaguar na feitiçaria e na religião popular.

---

<sup>10</sup> Existe na historiografia uma profusão de termos dispostos a explicar este processo. Optamos por utilizar o termo *tradução cultural*, por melhor descrever os mecanismos por meio dos quais encontros culturais produzem formas novas e híbridas. BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Coleção Adeus. Editora Unisinos, 2000.

<sup>11</sup> Em relação ao caso de Luduvina Ferreira existe na historiografia uma indefinição referente à sua etnia. Em alguns casos ela aparece branca, em outros afirma ser indígena. CARVALHO JUNIOR. Almir Diniz. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2005.



Assim, a religiosidade no Brasil colônia residiria no seu caráter especificadamente *colonial*.<sup>12</sup> Branca, negra, indígena, refundiam espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado. Era através das práticas mágico-religiosas que as culturas se comunicam e partilhavam elementos. Almir Diniz faz uma crítica quanto à visão da autora que minimiza a participação das práticas mágicas indígenas, observando que elas eram muito relevantes, em particular no que se refere a Amazônia colonial que apresenta um caráter diferenciado do restante da América portuguesa.<sup>13</sup>

Este trabalho busca compreender como os agentes mágicos irão atuar na sociedade paraense. Nosso objeto central é contribuir para a historiográfica regional abordando a temática da magia, considerando a importância do papel dos agentes mágicos na sociedade do Estado do Grão-Pará no século XVIII. Para tanto, buscamos identificar quais os tipos e características das práticas mágicas mais “encomendadas” aos agentes mágicos, utilizando como fonte as denúncias e processos inquisitórios da Visita do Tribunal do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará entre 1763 a 1769.

Buscaremos explicar a relação existente entre estes agentes e a população do Estado do Grão-Pará, através dos processos inquisitoriais; esclarecer de que forma as práticas mágicas estavam incorporadas no cotidiano paraense. Para isso, analisamos cada área ocupada por algum tipo de prática mágica e sua função na mesma, para através dos micro-espacos percebemos a totalidade. Não estamos nos propondo a classificá-los como feiticeiros, pois como veremos no corpo da pesquisa, os mesmos não podiam ser taxados como tal.

Então, para realizar este projeto, usaremos como centro para as pesquisa as pessoas citadas nas denúncias/confissões da visita paraense. De acordo com Carvalho Júnior, “o sumário das testemunhas também proporciona ao pesquisador uma percepção de uma intrincada rede de relações entre os denunciados e pessoas próximas a ele”, o que ajuda este projeto a realizar o objetivo proposto. Assim, podemos identificar quais os papeis exercidos pelos feiticeiros(as), ou melhor, agentes mágicos na sociedade paraense no século XVIII.

---

<sup>12</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras: 2009.

<sup>13</sup> Almir Diniz contrapõe a autora, pois em alguns momentos a mesma parece diminuir a contribuição dos ameríndios, dando mais destaque para as contribuições européias. CARVALHO JUNIOR. Almir Diniz. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2005.

O trabalho incorpora-se às atividades desenvolvidas pelo grupo de pesquisa CAHIAM (Cultura e Historiográfica da Amazônia), e está vinculado ao LEHC (Laboratório de Estudos de História Cultural). Para elaboração do relatório final, utilizamos como fontes o *Livro da Visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará*, transcrito por José Roberto Amaral Lapa, e os processos de Ancelmo da Costa, Joaquim Pedro, Manuel Pacheco Madureira, Domingos de Souza, Isabel Maria da Silva e Joana Mendes, fontes manuscritas em posse do grupo de pesquisa ao qual o projeto está vinculado.

## 2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.

*A tentativa de conhecer o passado também é uma viagem ao mundo dos mortos.*

*Carlos Ginzburg*

Como lemos nesta frase de Ginzburg, a “viagem ao mundo dos mortos” é a atividade desenvolvida por um historiador principalmente aquele que se dispõe a estudar sociedades muito distantes da sua. Este pode ser um obstáculo suficiente para desencorajar, antecipadamente, as tentativas de pesquisa nessa direção. No entanto, somos recompensados quando nos deparamos com as fontes deixadas por estas sociedades e que nos servem de instrumento para buscar compreendê-la. Contudo, o historiador não pode esquecer-se de usar da *sensibilidade* na leitura destas fontes, uma de suas maiores ferramentas, senão pode deixar escapar detalhes essenciais e preciosos.

Para Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, “imaginar e imprimir categorias de doença mental, para a mentalidade coletiva medieval e renascentista, parece temerário e improfícuo, uma vez que à própria constituição deste universo mental preexistem categorias distintas de nossa época”. O autor propõe que este universo mental coletivo dever ser entendido como um fenômeno essencialmente histórico, cujo aparecimento está condicionado pela relação tempo-espço. Na opinião do autor, também devemos evitar os grandes esquemas explicativos ou as definições que propõem se encaixar em qualquer objeto-tempo-lugar, já que “as bases do pensamento mágico diferem de sociedade para sociedade, ou mesmo de um grupo social para outro”.<sup>14</sup>

Seguindo esta perspectiva, buscamos entender o fenômeno mágico ocorrido no Estado do Grão-Pará dentro de sua própria lógica, envolvendo diversos universos mágicos: indígena, africano e europeu em um processo híbrido no qual se originou uma “nova” mentalidade mágica. Contudo, notamos ser necessário esclarecer algumas questões preliminares sobre a temática.

A primeira se refere à magia. Neste campo, é necessário tomar alguns cuidados ao escolher qual definição será usada no trabalho, para não ocorrer de utilizarmos um conceito que não se aplica para a sociedade a qual vamos lidar. Nogueira afirma que “não existe magia, existem *magias*, tantas quanto forem os sistemas culturais”, levando sempre em conta a diversidade de singularidades de cada imaginário. Dessa forma, buscamos

---

<sup>14</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente Cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

entender a magia vinculada com a religião, já que é uma característica da própria sociedade paraense.

As discussões teóricas sobre a magia foram, muitas vezes, pautadas sobre teorias evolucionistas e do funcionalismo. Além disto, muitos eram os preconceitos que pesavam sobre a temática. Mauss, por exemplo, separava religião de magia, caracterizando a primeira como um ato público e a segunda um ato secreto. Esta perspectiva foi superada pelo fato da magia não ser, em parte, um ato secreto, mas também ocorrer como um ato público. Existem ainda os que relegavam a magia ao âmbito do homem primitivo, o classificando como sem discernimento para ver que a magia não funcionaria. Sua lógica, como estaria baseada nas leis da simpatia, o conduziria a executar atos técnicos que procuram alterar o mundo e que, na realidade, são “ineficazes”.

Malinowski supera essa teoria, ao apontar que “como o homem moderno, o “selvagem” tem um conhecimento pragmático e desenvolve técnicas de experimentação utilizando a observação”. Entender a magia, então, não estaria ligado ao fato de descobrir se ela realmente era eficaz ou não, ou se ela representava uma mentalidade primitiva, e sim compreendê-la dentro da lógica que a sociedade lhe conferia.<sup>15</sup>

Entendemos que o conceito de magia estabelecido por Bronislaw Malinowski - definindo magia como um conjunto de artes puramente práticas, executadas como meio para atingir um fim; usada como um anteparo à impotência e desespero do cotidiano; um instrumento de ajuda para superar sua fragilidade e limitação - é o que melhor se ajusta a sociedade analisada. Para ele, “a magia parece agitar em todos nós algumas forças mentais escondidas, algumas esperanças duradouras no milagroso, algumas crenças adormecidas nas misteriosas possibilidades do homem”, o que se comprova quando lemos as fontes inquisitoriais.<sup>16</sup>

O autor classifica o *feitiço* como sendo o elemento mais importante da magia. Ele seria aquela parte da magia que está oculta, transmitida por filiação mágica, que só o praticante conhece. E afirma, “a magia não é exclusivamente humana na sua personificação, também o é no seu conteúdo”, já que ela se refere principalmente a atividades e estados humanos. A magia seria elaborada quase exclusivamente para atender e resolver aos anseios dos homens.

---

<sup>15</sup> LAGDON, Jean M. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

<sup>16</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1988

Marcel Mauss, resguardado os problemas em sua teoria geral da magia, entende que a magia para se realizar compreende *agentes*, os *ritos mágicos* e *representações mágicas*, uma definição bastante útil quando aplicada a análise da sociedade paraense. Dessa forma, os agentes seriam os feiticeiros, o indivíduo que executa os atos mágicos, mesmo quando não é um profissional. Os ritos mágicos seriam os atos, as ações. E as representações mágicas seriam as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos. O autor prossegue dizendo que chamamos feiticeiro ao agente dos ritos mágicos, e que todo aquele que se serve de uma fórmula mágica, por banal que seja, julga ter o direito de propriedade sobre ele, ou seja, se torna um agente mágico.<sup>17</sup>

Chamar de xamãs - palavra que vem da língua siberiana tungue e indica o medidor entre o mundo humano e o mundo dos espíritos - os atores de nossas fontes que realizavam práticas mágicas, seria uma noção errada. De acordo com Jean Langdon, para caracterizar um xamanismo é necessário que possua algumas características, tais como: um líder que se preocupe com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do universo inteiro.<sup>18</sup> Estas características estão ausentes em nossa fonte de estudo. Dessa forma, o termo que melhor os identifica é de *agentes mágicos*. Muitos deles até são classificados como feiticeiros, definição de origem européia, mas no geral eles se utilizam de práticas mágicas, sem que sejam profissionais.

Quanto à manifestação da magia, Keith Thomas a classifica na forma do *conjuro*, o feitiço, momento em que a magia é acionada pelo agente mágico e direcionada para o fim desejado. Assim, a “coluna vertebral” do feitiço é a repetição correta da fórmula e do ritual, que acabam por habilitar qualquer um a praticá-los.<sup>19</sup> Uma característica presente nas denúncias e processos da visita setecentista, como nos diversos feitiços amorosos, é que possuem garantia de eficácia apenas com a execução corretas da prece e do ritual, não exigindo daquele que a está utilizando grandes conhecimentos em práticas mágicas. O que garante que sua disseminação entre a população, graças à simplicidade do seu rito mágico.

Outro ponto a ser esclarecido é o conceito de religião. Concordamos com Pedro M. P. de Campos, que defende, para o caso paraense, que não estava a magia e as diversas formas pelas quais elas se manifestam, de modo algum, desvinculadas da religião

---

<sup>17</sup> MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. In: *Sociologia e Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1974

<sup>18</sup> LANGDON, Op. Cit.

<sup>19</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra - séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

praticada diariamente. O autor afirma, “a magia é parte integrante da religiosidade paraense”.<sup>20</sup> Dessa maneira, as práticas mágicas acabaram utilizadas nas mais diversas circunstâncias do cotidiano: saúde, amor, proteção.

Sendo assim, utilizamos o conceito de *religião como sistema de cultura*, formulado por Clifford Geertz. O autor entende por cultura uma teia de significados<sup>21</sup>, ou seja:

Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e as atividades em relação à vida.<sup>22</sup>

Desta maneira, segundo o autor, a cultura rege o comportamento do homem. Ela o diferencia do resto dos animais, cujas atitudes e reações diante o mundo já estão codificadas na forma de instinto, ou seja, os animais olham um exemplo do que precisam fazer e o copiam para o resto de suas vidas. Ainda, como escreve Geertz, a cultura se apresenta como um código de ordenação e controle de atitudes e experiências incorporado em símbolos, livrando o homem de um possível caos de acontecimentos, sentimentos e ações, tornando o mundo compreensível ao seu sistema cultural. Portanto, cultura corresponde aos mecanismos pelos quais determinados grupos sociais elaboram um código de compreensão do mundo e da realidade que os cercam, e que são variáveis geográfica e cronologicamente. Com esta compreensão, a partir do momento que lhe aparece algo de estranho ou novo, distante de seus padrões culturais, sua visão de mundo, o homem o modifica para que se torne passível de explicação e aceitação dentro de seu universo simbólico.<sup>23</sup>

Clifford Geertz define religião como uma das manifestações da cultura. Entendo por religião:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens

---

<sup>20</sup> CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém, 1763-1796*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1995.

<sup>21</sup> Alguns autores criticam esta definição, apontando alguns problemas na metáfora da aranha e sua presa. SIDER, Gerald. Apud. CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Op. Cit.

<sup>22</sup> GEERTZ, Clifford. *A Interpetração das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. pag. 66.

<sup>23</sup> Idem.

através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>24</sup>

Dessa maneira, na qualidade de sistema cultural, a religião oferece uma ordenação e simbolização do mundo, auxiliando os indivíduos e as comunidades na tarefa de compreensão da existência, por um viés que transcende os fatores puramente materiais. Assim, a religião e a experiência religiosa ajudam o homem a compreender e aceitar, por exemplo, o sofrimento e o desespero, conferindo-lhes sentido, “culturalizando-as”, através de uma visão metafísica da vida, legitimada e concretizada, isto é, tornada real e factível através da própria autoridade do sistema religiosa, ou seja, dos seus dogmas, presentes no cotidiano das pessoas.

Neste ponto, a magia difere-se da religião, já que, como podemos notar, a segunda existe com a premissa de resolver as questões referentes às formas de apreensão da realidade objetiva dos fatos da vida, como infortúnios, os nascimentos, a morte, a chuva, as colheitas. Contudo, ela não consegue responder todas as questões que os homens necessitam, com respostas mais cabíveis e rápidas. Quando o homem passa a não encontrar respostas na religião, então é a partir desse momento que a magia passa a fazer parte da sua vida exercendo um papel duplo: ao mesmo tempo em que ela torna compreensíveis os mesmo fatos, oferece uma alternativa para interferir em seu transcurso, ou propiciá-lo de maneira positiva para quem dela se recorre.

Considerando estas premissas, buscamos entender a mentalidade religiosa e mágica através das denúncias e confissões oriundas da Visita setecentista que veio ao Estado do Grão-Pará, entre 1763/1769. Em resumo, através das práticas compreendemos as características dessa mentalidade.

Referente ao trato com as fontes, é necessário estabelecer quais os métodos utilizados durante o trabalho. Entendemos que os interrogatórios inquisitoriais trazem à luz, efetivamente, a palavra das pessoas comuns que, não fosse esta ocasião de exceção, estaria perdida. Contudo, o trabalho com este tipo de documentação requer alguns cuidados para aquele que deseja adentrar o seu universo.

Outro problema comum a todos aqueles que trabalham com fontes inquisitoriais, “é o de tentar reconstruir as suposições cotidianas, comuns, tendo como base os registros do que

---

<sup>24</sup> Idem. pag. 67.

foram acontecimentos extraordinários nas vidas do acusado: interrogatórios e julgamentos”.<sup>25</sup> Isto porque um depoimento frente à Mesa inquisitorial era, não poucas vezes, fruto de uma situação de opressão e terror - propositalmente provocado pelo Tribunal, o que o torna um discurso de mão dupla.

Por este fato, deve-se ter em mente, sempre, o contexto singular no qual estas fontes foram produzidas. Segundo Ginzburg, neste caso os processos inquisitoriais apresentam uma estrutura textual monódica, onde as respostas dos réus são meros ecos às questões e à mentalidade dos inquisidores.<sup>26</sup> Para ele, cabe ao historiador a sensibilidade de captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos.<sup>27</sup> Há, então, que ser feita uma *crítica interna* a este tipo de documentação para que, mergulhando no contexto desigual da produção desta fonte, o historiador possa melhor entender a estrutura textual que ela apresenta - podendo, assim, compreendê-la.

Segundo Bethencourt, os juízes conduziam seus interrogatórios a partir de modelos preestabelecidos para encaminhar os julgamentos. Um das exigências que os Tribunais da Inquisição requeriam era transcrição fidedigna das declarações, um detalhamento inquisitorial que nos possibilita pesquisar com certa exatidão, uma minuciosa etnografia das práticas oriundas da religiosidade popular, nos possibilitando um conhecimento detalhado desses atos.<sup>28</sup>

Dessa forma, inventariando as práticas mágicas, a partir de um conhecimento prévio do imaginário cristão presente no discurso do tribunal e do imaginário popular, - aglutinando: os índios cristãos, os negros, os mestiços e brancos pobres ou ricos -, é possível identificar as relações existentes entre os agentes mágicos e a população, e, conseqüentemente, tentar esclarecer através da percepção das relações estabelecidas na sociedade quais seus papéis na mesma, respondendo assim as questões de ordem qualitativa que assinalamos como direção desta pesquisa.

O método indiciário, proposto por Carlo Ginzburg com base em Geovanni Morelli, é outro método que ajuda a melhor explorar a fonte inquisitorial. Visando a sensibilidade aos indícios, o autor afirma que é necessário examinar os pormenores negligenciáveis em relação às influenciadas pelas características dominantes. Considera importante buscar os traços que sejam originais dos que estão denunciando ou confessando, estritamente

---

<sup>25</sup> BURKE, Peter. Abertura: A Nova História, seu passado e seu futuro in Burke (org.), pag. 25.

<sup>26</sup> GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*. In: A Micro-História, Lisboa/Difel; Rio de Janeiro/ Bertrand Brasil, 1991.

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia - feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



individuais, traços estes que fogem ao domínio do inquisidor ou outro agente inquisitorial. De acordo com o autor, “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas - sinais, indícios - que permitem decifrá-la”. Mas alerta, que não basta o historiador apreender o ofício de conhecedor ou diagnosticador, limitando-se a pôr em prática regras preexistentes, nesse tipo de conhecimento entram em jogo elementos imponderáveis: *faro, golpe de vista, intuição*.<sup>29</sup> Elementos caros a muitos historiadores.

A historiografia tem produzido trabalhos de grande qualidade no trato das práticas mágicas e religiosidade durante o período do Brasil Colonial, e que são a base da fundamentação teórica deste trabalho. Estudos que buscam identificar as possíveis raízes de nossa religiosidade, classificada por muitos autores como sincrética, originária do hibridismo do universo indígena, português (europeu) e africano.

Laura de Mello e Souza ressalta que os historiadores devem ter atenção, quando trabalham com práticas mágicas e religiosidades em terras coloniais, para as reminiscências dos traços medievais trazidos pelos europeus a essas regiões no tempo da colonização. Um universo mental marcado pela presença do *maravilhoso*, de acordo com Jacques Le Goff, uma população fascinada por tudo o que dizia respeito ao sobrenatural e ao extraordinário. O autor completa afirmando, ainda, que “este possui uma função compensatória em um mundo de duras realidades e de violência, de penúria e de repressão eclesial”.<sup>30</sup> A magia fazia então parte integrante do maravilhoso.

Segundo Laura de Mello e Souza, além dessas reminiscências, ainda havia o universo indígena, afro e judaico, caracterizando a originalidade da cristandade brasileira, a mestiçagem. Um universo marcado por seu caráter colonial, no qual as culturas branca, negra, indígena, refundiam-se em espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado. Ficando claro que a concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais.

A autora diz que “é na tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular na colônia, e inscrito o seu sincretismo”. Uma religiosidade popular marcada, não pela preocupação com a salvação eterna, mas pela busca da realização das múltiplas – mesmo que modestas – exigências da vida cotidiana. Assim, um fosso enorme separava a rigidez religiosa vigilante da Inquisição portuguesa e o catolicismo vivido pelos colonos, sendo constante a

---

<sup>29</sup> GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. IN: *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*. Tradução. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pag. 143/182

<sup>30</sup> LE GOFF, Jacques. Apud. SOUZA, Laura de Mello e. “*O Diabo e a Terra de Santa Cruz: ...*”

incompreensão mútua dos discursos de cada um. A incompreensão mútua desses não poderia ser imputada à incomunicabilidade entre níveis culturais diversos que conviviam na colônia.<sup>31</sup>

Almir Diniz de Carvalho Júnior levanta uma questão deixada “de lado” na obra da autora, afirma que:

“concorda com a autora sobre o peso que certamente a tradição mágica européia teve no mundo colonial, em particular no mundo amazônico, que o “colorido paulatino das contribuições culturais ameríndias” mencionado por Laura *en passant*, lhe parece muito mais forte e consistente do que a primeira vista poderia parecer.”<sup>32</sup>

Isto ele tenta demonstrar em sua tese sobre os índios-cristãos, e cujo ponto de vista, sobre a influência do universo indígena para as práticas mágicas também concordamos, pois não é possível diminuir sua participação, já que ela emerge de uma forma bastante constante das fontes inquisitorias da Amazônia.<sup>33</sup>

O autor aponta ser através do universo das missões, principalmente devido à catequização, que este universo europeu foi traduzido pelos índios. Além de ser relevante considerar que sua matriz cultural, que acabou por predominar devido ao “Nheengatu”, foi de matriz Tupinambá, mesmo que nessas missões convivessem múltiplas etnias. Ainda segundo o autor:

“Todas as divindades cristãs e o próprio espírito e moral ocidentais, ensinados no interior das aldeias missionárias, foram traduzidos para um idioma tupi e foram lidos por essas populações a partir do mesmo universo referencial. Deus ou o demônio tiveram que ter seus correspondentes no mundo Tupi. Espíritos do panteão Tupi foram obrigados a encontrar sua “convergência” com santos e demônios do mundo cristã”<sup>34</sup>

Carvalho Júnior, que também utilizou as fontes da visita setecentista vindo ao Estado do Grão-Pará, ao buscar analisar os casos de feitiçaria indígena na região, conclui

---

<sup>31</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2ªed. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

<sup>32</sup> CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado. Campinas, UNICAMP, 2005.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem. pag. 358.

que “seria possível afirmar que parte dos índios integrados no mundo colonial tinha consciência de sua posição social ao usar de regras de conduta do mundo branco para poder sobreviver e *constituir espaços de liberdade*.”<sup>35</sup> Espaços constituídos não apenas perante aos brancos, mas também perante seus pares.

Foi, pois, dessa maneira que os indígenas pajés ou “feiticeiros” traduziram o universo português, uma maneira de manter sua sobrevivência e sua inserção no novo meio que eram obrigados a sobreviver, criando novas identidades. Sobre a participação desses indígenas, o autor conclui que “os pajés e também os feiticeiros mediavam não somente a relação entre o mundo natural e o sobrenatural, mas entre o mundo tradicional e o novo. (...) Portanto, continuavam pajés, mas eram feiticeiros e, ainda, cristãos”.<sup>36</sup>

Ronaldo Vainfas ao estudar um caso de idolatria na Bahia entre os anos de 1580 a 1585, denunciado para a mesa da Visita do Tribunal do Santo Ofício, instalado na mesma cidade entre 1591 a 1593, também ressalta que “o imaginário europeu fez-se florescer no Novo Mundo. Era a concretização de suas fantasias”. Novamente a transposição do universo mental europeu para a colônia.

Podemos então indagar - levando em conta que este olhar antropológico ainda não havia se constituído nessa época e de ser um termo da atualidade - que ao invés de tentar estender a outra cultura que encontrava, ou seja, o olhar antropológico, os portugueses lançaram sobre esta “nova” cultura todo o peso de sua imaginação e os demonizaram. Os transformaram nos protagonistas de seus pesadelos. O autor, finalizando seu estudo sobre a Santidade de Jaguaripe, diz que a religiosidade colonial estava embebida pela magia, uma marca que ainda hoje vemos florescer na cultura brasileira.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Idem. pag. 323.

<sup>36</sup> Idem.. pag. 367.

<sup>37</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios – Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

### 3. Desenvolvimento

#### 3.1 – *As práticas mágicas e a vida cotidiana...*

Retrocedemos mais de duzentos anos na História para aportarmos no dia 10 de setembro de 1763 quando chegou à cidade de Belém, capital do Estado do Grão-Pará, uma comissão do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, presidida pelo Inquisidor-Visitador Giraldo Jose de Abranches, que teve como missão instalar uma visita inquisitorial naquela cidade, inicialmente assentada no Hospício de São Boa Ventura, para:

“que possa inquirir, e inquirir contra todos e quaisquer pessoas, assim homens ou mulheres, vivas ou defuntas, presentes ou ausentes, ou de qualquer Estado, condição, prerrogativa, preeminência e dignidade que sejam (...)”<sup>38</sup>

Tal visitação teve como Notário e Meirinho, respectivamente, Ignácio Jose Pastana e Sebastião Vieira dos Santos, funcionários de extrema importância para o funcionamento da instituição.<sup>39</sup> E no dia 25 de setembro do mesmo ano, na Igreja Catedral de Belém, foram publicados os Éditos da Fé e da Graça que estabeleciam o período de trinta dias no qual os culpados seriam absolvidos das censuras e penas de excomunhão maior, com penitências saudáveis e leves, caso entregassem suas culpas ou de outros.

Assim, os ventos na cidade de Belém passaram a soprar mais intensos e estranhos quando amigos passaram a denunciar outros amigos, incitando nas pessoas seus medos e suas desavenças que ficaram aguçadas com a presença da visita e toda sua comissão. Um período de seis anos (1763/69), no qual se teceram intrigas, amizades foram desfeitas e pôs parte da sociedade paraense sob tensão.

No espaço de tempo em que a visita setecentista atuou foram levantadas 46 denúncias/confissões presentes no Caderno do Promotor, transcrito por Amaral Lapa, no qual são citados, entre vivos e mortos, 458 indivíduos. Dentre eles, os homens são maioria somam o número de 303 e as mulheres totalizam 182, sem contar com o rol de

---

<sup>38</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1796*. Petrópolis: Vozes, 1978. pg. 115.

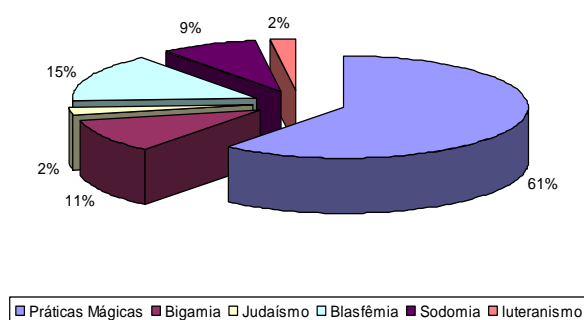
<sup>39</sup> Meirinho era aquele incumbido pela prisão dos suspeitos de heresia, por mandado dos Inquisidores e Notário era uma figura de alta importância na organização judiciária inquisitorial, devia ser clérigo de ordens e preferencialmente letrado, pois era responsável por anotar todas as informações obtidas desde a chegada do preso ou suspeito até a sentença. LIPINER, Elias. *Terror e Linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1998.

testemunhas presentes nos processos inquisitórias.<sup>40</sup> Como já mencionamos na introdução, os brancos são maioria entre os envolvidos e levando em conta que a sociedade paraense possuía uma densidade populacional pequena, podemos compreender que a Visita inquisitorial causou um forte impacto.<sup>41</sup>

Quanto às práticas mágicas, ao longo da estadia da Visita do Santo Ofício, o inquisidor recebeu, em sua sala, 28 denúncias/confissões, dentre um total de 46. Um dado bastante incomum, já que nas demais visitas vindas ao Estado do Brasil o foco era direcionado às práticas judaizantes, enquanto no Estado do Grão-Pará possuímos apenas uma denúncia diretamente ligada a este delito.

No gráfico 1, podemos analisar como as denúncias/confissões ficaram concentradas no delitos referente às práticas mágicas. Para tal divisão, classificamos todas as ações ligadas ao sobrenatural como sendo mágicas:

Gráfico 1  
Delitos denunciados entre 1763/1769



Referente aos envolvidos com as práticas, do total de 458 citados, entre vivos e mortos, 259 indivíduos tiveram algum tipo de relação com a magia através das práticas mágicas. Todas as camadas sociais se viam às voltas com as práticas mágicas, indicando como as mesmas estavam, de certa forma, arraigadas no seu cotidiano.

Para entendemos o porquê que tais práticas serem de uso tão corrente, temos de compreender como era constituída a população paraense, mais precisamente buscar como estava composta a cidade de Belém. Antônio Ladislau Monteiro Baena, que escreveu sobre a cidade nas primeiras décadas do século XIX, a classificava como a mais antiga zona populacional da capitania que possui, aproximadamente, 6.574 habitantes. Destaca

<sup>40</sup> Estes processos, no total de cinco, encontram-se em posse do orientador do projeto e foram transcritos pelas bolsistas.

<sup>41</sup> Antes do período da visitação as denúncias eram encaminhadas aos comissários e familiares do Santo Ofício para serem direcionadas a um Tribunal. BETHENCOURT, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ainda, que a cidade enfrentou, em 1743, epidemias de bexiga e sarampo, diminuindo este contingente populacional consideravelmente. O autor evidencia que esta população era escassa e dispersa na cidade de Belém, pois ficava concentrada nos sertões da capitania e era formada por índios (em sua maioria), escravos, mestiços e brancos (homens na maioria).<sup>42</sup>

O fato desta população ser pouco afeita à vida urbana, permanecendo mais tempo nas fazendas de gado, fazia com que os moradores da cidade acabassem se conhecendo na quase totalidade e que os assuntos, como a chegada da comissão da Inquisição, corressem com bastante agilidade em meio da população. Esta característica pode ser estendida por mais vinte anos, até o ano da visita em 1763 e por muitos mais anos.

Até a época da criação do Estado do Grão-Pará e a transformação de Belém em capital, a cidade não possuía muitos atrativos, que surgiram a partir do ano de 1751 quando sofreu algumas intervenções significativas em sua estrutura urbana, como o calçamento das ruas e grandes construções, isso graças às novas diretrizes administrativas implantadas pelas medidas pombalinas na região.<sup>43</sup>

Considerando este estado da demografia paraense, nos deteremos neste momento na relação das práticas mágicas na vida cotidiana da população. Inicialmente, para questões quantitativas e qualitativas, adotamos a classificação de José Pedro M. Paiva para dividir as práticas mágicas em: *magia divinatória*, onde encontramos o uso de adivinhações simples (também chamadas “sorte”) e invocação do demônio ou espíritos para obter informações; *magia amorosa*, onde podemos notar a presença de orações a santos, cartas de tocar e pactos com o demônio para atingir tais fins; *magia de cura*, compreendendo: rezas, contra-feitiço e catimbó (culto de feitiçaria que combina a magia branca européia com elementos negros, ameríndios e católicos); e *magia protetiva*, com as chamadas bolsas de mandinga.<sup>44</sup>

No gráfico 2 notamos esta classificação para a divisão das práticas mágicas encontradas nas 28 denúncias/confissões na visitação paraense:

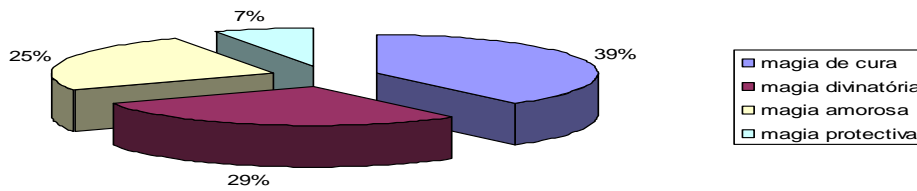
---

<sup>42</sup> BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. Apud. SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780). Tese de Doutorado. USP, 2008.

<sup>43</sup> SANTOS, Fabiano Vilaça dos. “O governo das conquistas do norte: trajetórias administrativas no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1780). Tese de Doutorado. USP, 2008.

<sup>44</sup> A classificação das práticas mágicas que escolhermos utilizar foi feita por José P. M. Paiva com base em seus dados empíricos sobre a bruxaria em Portugal entre os séculos XVII e XVIII. Esta classificação também pode ser usada para a Visita da Inquisição no Pará. PAIVA, José Pedro Mattos. *Bruxaria e Superstição num país sem “caça” às bruxas 1600-1724*. 2 ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

Gráfico 2  
Natureza das práticas mágicas



De início, observamos que a magia de cura concentra o maior número com 39% do total, seguida pela magia divinatória (29%), magia amorosa (25%) e magia protectiva (7%). Percebamos como tais práticas estavam de algumas formas ligadas a questões emergentes no cotidiano daquela população como: problemas com a saúde, o amor e uma busca por um meio de preservar a integridade física. A magia interligada com a religião tinha, portanto, dupla função: ora defensiva, visando preservar/conservar, ora visando agredir provocando malefícios a eventuais inimigos. O número de contra-feitiços são proporcionais aos dos feitiços, já que os primeiros eram usados para desmanchar o segundo.

Dessa forma, fica claro que a sociedade paraense compartilhava do uso das práticas mágicas para resolver seus problemas cotidianos já que as pessoas mencionadas na visita faziam parte de um todo maior e mais complexo e partilhavam de um mesmo universo simbólico, através do qual elaboraram um código de compreensão do mundo e da realidade que os cercava, em que a religião estava embebida de ingredientes mágicos. Por outro lado, ao contrário do que a Igreja apregoava estas práticas não pareciam ser demonizadas e eram por todos utilizadas.<sup>45</sup>

### 3.2 – Um perfil para os agentes mágicos...

Por enquanto, havíamos apenas tratado das ações que os indivíduos praticavam; agora, para fazer justiça ao agente humano, iremos tentar delinear um perfil para esses

---

<sup>45</sup> Este pressuposto está baseado na tese de Clifford Geertz que entende a cultura como uma rede de significados compartilhados. E sendo a religião um componente da cultura, ela e todos seus ingredientes acabam sendo compartilhados por todos que fazem parte de uma sociedade. Contudo, como aponta Gerald Sider, esta forma de compreender a cultura possui suas falhas, já que a dinâmica central de qualquer cultura é que é ao mesmo tempo compartilhada e não compartilhada. Uma arena de conflito onde os homens lutam para criar ou transformar seus sentidos ou valores, este lado, contudo, não é abarcado na metáfora da aranha e da sua presa empregada por Geertz. Sider aponta três problemas nesta forma de ver a cultura. Para mais ver: SIDER, Gerald. Apud. CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Op. Cit.

indivíduos que chamaremos de *agentes mágicos*. Caracterizam-se por serem as pessoas que possuem a qualidade de serem transformadores da sua realidade que realizaram, seja conscientemente ou inconscientemente, a tradução de vários elementos advindos de diferentes culturas – africana, ameríndia ou européia – presentes no seu cotidiano para a formação de um todo mais complexo e distinto.

Foram em conversas nas esquinas, nas trocas de receitas para remédios entre comadres, em uma brincadeira de criança ou na tentativa de um rapaz em cortejar sua donzela almejada, ou seja, em situações do cotidiano, protagonizada por pessoas comuns, que as práticas mágicas acabaram disseminadas por todos os estratos sociais no Grão-Pará.

Os *agentes mágicos* paraenses se caracterizavam por não serem na sua maioria especialistas “da área”, caso fossem chamaríamos de *feiticeiros*, mas, pelo contrário, são pessoas comuns que convivem com as práticas diariamente e as usavam de acordo com suas necessidades para resolver seus problemas. Todavia, há casos em que os agentes são classificados como feiticeiros ou pajés, seu equivalente indígena, como foram Sabina e Marçal.

Estes agentes são pessoas de todas as etnias, das mais variadas profissões, do carpinteiro ao diretor de índio, e dos diversos estratos sociais, do escravo ao senhor de escravo. Um universo mágico-religioso compartilhado por todos os níveis sociais. Como o governador do Estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, que padecendo de uma doença mandou chamar a índia Sabina, muito conhecida pela cidade de Belém por seus dons curativos, para realizar seu tratamento.<sup>46</sup>

No quadro 2, podemos observar como estava dividida, de acordo com o gênero e faixa etária, os agentes mágicos, entre vivos e mortos, perceptíveis nos documentos analisados:

Quadro 2  
Divisão de gênero e faixa etária dos agentes mágicos (1763/1769)

Agentes Mágicos	Faixa Etária		
	Homens	147	10 – 60 anos
Mulheres	102	15 – 65 anos	

Percebemos como a participação masculina no universo mágico era mais frequente que a feminina. Um dado que contradiz a normalidade classificada pela historiografia, que classifica o universo mágico como predominantemente feminino.

<sup>46</sup> CARVALHO JUNIOR. Almir Diniz. *Índios-cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2005.



Os agentes mágicos do gênero masculino realizavam práticas de magia de cura, magia divinatória, magia protectiva, ( na qual eram os únicos relacionados com as “bolsas de mandinga”) e magia amorosa. Eles representavam a maioria entre os denunciados. Para alcançar tal fim tipo de magia, diferentemente das mulheres, fizeram pacto explícito e implícito com o Demônio. Eram na sua maioria índios, mas também existiam casos em que os praticantes fossem negros, mamelucos e brancos, sendo os últimos predominantes nas práticas de magia amorosa. Como vimos no quadro 2, a faixa etária variava dos 10 anos até em média os 60 anos de idade.

Com os agentes mágicos do gênero feminino os fatos mudam, já que são as mulheres as mais famosas feiticeiras: a índia Sabina e a controversa Luduvina, reconhecidas na historiografia por seus ritos de cura e por não terem sido abertos processos contra elas na inquisição. Predominava entre as mulheres a magia de cura e divinatória, sendo as brancas a maioria das denunciadas para essa última, seguidas pelas indígenas, negras e mamelucas. Para a magia protectiva não houve nenhum caso em que as mulheres estivessem envolvidas. Sua faixa etária variava entre os 16 anos até os 65 anos de idade (quadro 2).

Através do recurso das práticas mágicas, estes agentes encontraram uma forma de resolver os problemas internos da comunidade. Os perfis deles não estavam limitados a nenhuma categoria de gênero, idade, estrato social ou profissão. A gama de práticas mágicas era compartilhada por todos, seja um escravo ou o governador do Estado.

A religião, formadora das bases morais da sociedade paraense e que era compartilhada pela população, estava “infectada” por componentes mágicos, ou será o contrário? Para está pergunta ainda não encontramos respostas, apenas podemos afirmar que as duas se encontravam totalmente “misturadas”. Um exemplo são as orações amorosas que se remetiam a uma variada rede de santos ou ainda as “bolsas de mandinga”, representante do universo híbrido da religiosidade brasileira, na qual objetos do relicário simbólico da Igreja Católica foram traduzidos para a crença popular e transformados em utensílios de proteção, usado por brancos, índios, negros e mamelucos, mas que tinha suas raízes no continente africano.

### 3.3 – *Curandeiros de Belém*

Imagine-se como um dos habitantes da cidade de Belém ou seus arredores, em pleno século XVIII, locais nos quais dificilmente era possível encontrar auxílio médico e a

locomoção para outras áreas era algo também complicado devido às grandes distâncias. Então, na hora da doença, casos muitas vezes de vida ou morte, a solução encontrada era buscar ajuda dos curandeiros que habitavam a cidade e seus arredores. E arranjar alguma não era uma tarefa das mais difíceis, já que muitos se tornaram famosos por realizarem curas milagrosas.

Muitas das práticas de cura descritas nos processos ou denúncias inquisitórias já eram conhecidas pela Visita inquisitorial, pois a magia de cura era algo muito utilizado por portugueses, indígenas e africanos em todas as partes do mundo que a Inquisição havia passado. Os primeiros já as conheciam de longas datas e seu campo de atuação era ilimitado, poderiam curar tanto pessoas como animais. Os ritos também eram bastante variados, principalmente pelo uso de elementos da Corte do céu que eram aclamados, como, por exemplo: Cristo, Maria e Deus Pai, frequentemente na recitação de benzeduras. Nestes rituais recebiam o auxílio de cruces, terços, rosários, ou, simplesmente o uso da mão para realizar os gestos.

No sul de Portugal, os curandeiros eram conhecidos por *saludadores*, caracterizados por possuírem práticas distintas como, por exemplo: andar descalços sobre ferro em brasa para demonstrar seu poder. Podiam também ser chamados de *corpo aberto*: assim eram chamados os que se comunicavam com defuntos para realizar curas. Eles também podiam ser utilizados para pessoas que estivessem “possuídas”. O *curador* não se limitava a descobrir que tipo de espírito atormentava o doente e encetava mesmo uma cura que consistia na libertação do doente da possessão de que supostamente era vítima.<sup>47</sup>

Os *curadores* também usavam alguns objetos diretamente ligados ao universo sagrado cristão, ou que com ele estavam em contato estreito em vários rituais, demonstrando um grande *sincretismo mágico-religioso*. Eram utilizadas hóstias, pedras de ara, água benta, ervas colhidas junto das igrejas. Os defumadouros, ou seja, a inalação do fumo produzido quando se queimavam certas substâncias, era uma maneira de se beneficiar das virtudes de certas ervas. Há ainda o uso de secreções do corpo para fins curativos.<sup>48</sup>

Muitos desses ritos foram trazidos para Belém e demais áreas do Brasil colonial, onde seus agentes eram comumente chamados de feiticeiros ou curandeiros, pois várias vezes usavam o auxílio de seres sobrenaturais para efetuarem suas curas, tais seres facilmente eram assemelhados ao poder do demônio. Assim, quando se depararam com

---

<sup>47</sup> PAIVA, José Pedro Mattos. *Bruxaria e Superstição*. Op. cit.

<sup>48</sup> Idem.

práticas semelhantes ou até idênticas no Grão Pará o inquisidor não estava perante o desconhecido, pelo contrario, ele já sabia como proceder diante delas. Talvez, tenha ficado assustado com algumas mudanças que essas práticas sofreram devido ao convívio com as práticas indígenas e africanas, caracterizando o caráter híbrido das práticas mágicas paraenses.

Entre os indígenas, estes também já conheciam práticas de cunho curativo. Os pajés nas aldeias possuem a características de usarem de práticas curativas entre os habitantes da tribo. Os pajés dividiam-se entre, principalmente, os *pajés catu* – chamado de pajé bom; e os *pajés aibá* – pajé mau. Os *pajés catu* não eram tão ruins, nem tão embusteiros como o outro tipo. Estes, na realidade, especializavam-se em curar doenças. Entre estes curadores havia também diferenças. Uns curavam somente com remédios naturais compostos de ervas, arbustos, plantas e animais. Uma das curas que faziam era nos doentes dos olhos através da introdução das línguas e sopros. Além de utilizarem o “assopro”, também faziam uso do fumo do tabaco, dando “cachimbadas” no doente para fazê-los sarar. Mascavam ainda o mesmo tabaco, ou o paricá, assoprando o conteúdo com a saliva unguindo a mescla nas feridas ou na parte doente do corpo.<sup>49</sup>

Um dos casos de cura foi denunciado por Manoel Portal de Carvalho, casado, de 26 anos de idade e dono da fazenda de “Utinga”, local onde estavam acontecendo curas espantosas e milagrosas. Manoel ficou sabendo deste fato através do depoimento de três meninas: Faustina (18 anos, índia, solteira), Feliciano (mameluca, solteira, 15 anos) e Maria (mulata, solteira, 15 anos). Sua denúncia ocorreu no dia 30 de julho em 1764 (mil setecentos e sessenta e quatro), em que declarou todos os fatos acerca das curas obradas pelo índio Domingos de Souza na companhia de sua esposa, Bernadina, e da mulata Lourenza. O que as meninas contaram para ele não foi exatamente uma descrição de alguma cura, mas os ritos realizados por Domingos e suas companheiras para obrar as tais curas.<sup>50</sup>

Tais ritos ocorriam sempre pela parte da noite, quando os três chegavam à casa do enfermo. De inicio, Domingos empunhando um maracá começava a tocá-lo e dançar, juntamente com Bernadina e Lourenza que ao pé do doente cantava por palavras incógnitas e era acompanhada pelo outros dois. Na escuridão da noite, apenas sobre a luz do luar, tais músicas eram entoadas e dançadas, criando um clima bastante sombrio para os que o assistiam, ainda mais quando ao soar de grandes estrondos no teto da casa, sugira,

---

<sup>49</sup> CARVALHO JÚNIOR, Op. Cit.

<sup>50</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Processo n. 12813.

também dançando e cantando, no meio da casa uma entidade conhecida apenas por Domingos e suas companheiras.

Ao som do chocalhar do maracá, da música e do barulho dos passos da dança, Domingos falava em sua língua de origem para conversar com entidade e, assim, descobrir através de perguntas a causa da enfermidade. Depois de saber sobre qual moléstia padecia o enfermo, novos estrondos aconteciam e a entidade desaparecia. Manoel Portal também declarou ter conhecimento que o mesmo índio já havia realizados outras curas em Bento Pires Machado e Apolônia.

Através desta denúncia o inquisidor-visitador, Giraldo José de Abranches, mandou comparecer perante a mesa da Visita outras testemunhas para verificar a veracidade das informações, uma *práxis* da Inquisição. A primeira chamada foi Feliciano Maria, mameluca, solteira, de 18 anos de idade, que vivia de sua costura e renda, compareceu no dia 18 de agosto de 1764 (mil setecentos e sessenta e quatro) para ser inquirida sobre os acontecimentos. Suas declarações acerca dos feitos de Domingos são mais detalhadas, pois se baseavam em uma cura da sua própria mãe, que por sinal a mesma presenciou e lhe causou muito medo.<sup>51</sup>

Contou que estando na fazenda de Utinga na companhia de sua mãe, Caetana de Faria, e uma irmã mais velha, Josepha Antonia, acordou muito assustada no meio da noite quando uma mão gelada tocou seu pé. Espantada, envolveu o ambiente por gritos clamando sua mãe, até surgir em sua frente Domingos de Souza mandando que ficasse calada e “deixasse os pajés sua mãe”. Mencionou que os tais pajés não eram pessoas “de carne e osso”, mas entidades surgidas do teto após terríveis estrondos.

Feliciano classificou esses pajés como “coisas más e diabólicas” durante sua narração. A menina notou que tais entidades eram chamadas pelos cantos e danças, ao som de um chocalho ou maracá tocado por Domingos. Nesta cura, o índio estava acompanhado pelas suas usuais ajudantes, Bernadina e Lourenza, que também cantavam e dançavam ao som do instrumento. Então, ocorreram estrondos no teto da casa que soaram muito forte e surgiu no meio do quarto um “pajé” que pegou o mesmo chocalho e realizou os atos já mencionados.

Contudo, outro estrondo ocorreu e este “pajé” desapareceu, até que depois de um breve instante aconteceram mais estrondos no mesmo teto de onde saltou para o meio da casa, também cantando e dançando, outro “pajé” com que Domingos repetia as mesmas

---

<sup>51</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Processo 12813

ações, além de realizar perguntas sobre a moléstia que a mulher estava padecendo. Obtendo respostas da entidade, descobriu que a doente havia sido enfeitiçada e que estavam na sua casa enterrados os tais feitiços. Este feitiço foi encontrado por sua tia, Sabina, juntamente com um “forro”, localizado ao pé do batente da casa. O achado foi uma cuia contendo um pedaço de saia de sua mãe, com espinhas de peixe, ossinhos, “um maço feito de folha de [canapora] e uma raiz de taja toda cravada de espinhos de tucumã”, este embrulho foi levado até o Bispo que mandou ser jogado ao mar.<sup>52</sup>

Caetana usou também um emplastro feito de várias ervas, mantidas em segredo pelo curandeiro, preparado por Domingos de Souza que colocou sobre a barriga da doente e, ao mesmo tempo, apresentou melhoras. Entretanto, Feliciano levantou a dúvida sobre esta melhora, pois não sabia se o fato ocorreu graças ao emplastro ou de um remédio administrado na doente que haviam ido buscar na botica.

Ainda contou que o mesmo índio havia realizado outra cura na tia de Faustina chamada Apolônia, cura esta já mencionada por Manoel Portal, na qual usou dos mesmos ritos, com danças e cantos, seguidos da aparição dos “pajés” e sempre pela noite. Neste caso, o diferencial foram suas acompanhantes, desta vez foram: Bernarda da Moura e sua filha, Angélica, todas as duas índias.

Ao compararmos com mais outra testemunha, Estácia Maria, percebemos como os ritos praticados por Domingos obedeciam a uma ordem lógica de acontecimentos: eram sempre realizados pela noite, com ajudantes, utilizava um maracá, entoava cantos e danças, além de receber entidades, chamados “pajés”, que o ajudavam a obrar suas curas. Seu rito também ocorria numa língua desconhecido pelo que assistiam, talvez para preservar seu método de cura ou apenas pelo motivo de ser esta a língua que conhecia para obrar seus atos. Seus remédios também ficavam sobre muitos segredos.<sup>53</sup>

Domingos representa um exemplo dos curandeiros que povoavam a cidade de Belém e seus arredores. Outro fato é seu lado negativo, de “baixar” as entidades, ser neutralizado pelo positivo, o de encontrar os feitiços enterrados nos terrenos das vítimas ou presentes em seus corpos e realizar suas curas. Provocar malefícios por meio de feitiço enterrados era procedimento comum em todo o Brasil colônia. Nas curas denunciadas para Giraldo José de Abranches abundavam casos de pessoas enfeitiçadas, que além da presença desses seres sobrenaturais, contava com um sem-número de bichos e sujeiras repelidas pelas vítimas, ora pela boca ou por outras vias.

---

<sup>52</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Processo: 12813

<sup>53</sup> Idem.

As curas mágicas também eram realizadas com palavras seguidas por gestos refletindo uma velha crença no poder curativo da Igreja Medieval, comuns em toda a Europa e no Brasil colonial. Neste último, curas deste tipo eram feitas, sobretudo, para quebranto, mau-olhado, eripisela. No Grão-Pará um caso modelo foi o de José Januário da Silva, casado, procurador de causas, de 40 anos de idade, que entregou suas culpas e denunciou o preto Joze, escravo de Manoel Souza, no dia 12 de outubro de 1763 (mil setecentos e sessenta e três).<sup>54</sup>

Os delitos de José Januário eram saber realizar curas para males como quebranto, mal olhado e dores de cabeça, tais orações havia aprendido há mais de vinte anos com uma pessoa que não recordava quem era. Todas suas orações remetem a aclamação da ajuda de quase toda a Corte do céu e seus santos, estas curas envolviam ainda procedimentos mágicos, caracterizados como rituais mágicos, tais ritos para serem eficazes deviam ser realizados corretamente para não comprometer o resultado final, a cura almejada, ou seja, ao realizar tais gestos acompanhados pela enunciação das palavras religiosas se pressupõem que ocorreria uma melhora imediata.

A mais complexa das suas curas era para a moléstia da dor de cabeça, devendo ser feita na seguinte forma:

“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 da ponta, digo, de uma ponta do guardanapo até outra ponta ao viés e concluindo também o viés nas outras pontas dizendo a palavra = CREDO = em uma ponta, a palavra = DEUS PADRE = em outra parte, a palavra = TODO = em outra ponta, e a palavra = PODEROSO = na outra sempre ao viés formando desta forma uma cruz sobre o guardanapo e pelo mesmo modo fazia outras enquanto duravam as palavras do credo.”<sup>55</sup>

A seguir, dobrava o guardanapo, coloca-o na boca de uma ventosa de vidro cheia d'água e “punha tudo na cabeça do enfermo, ficando o guardanapo imediato à cabeça e a ventosa com o fundo para o ar, com água dentro”. José Januário fazia então duas cruces sobre o fundo da ventosa, dizendo: “O Sol e a Lua tiram-se com o sinal-da-cruz”.

---

<sup>54</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de Visita do Tribunal do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará*.

<sup>55</sup> Idem.

Seguiam-se padres-nossos, ave-marias oferecidas à paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, credos – em – cruz às pessoas da Santíssima Trindade.<sup>56</sup>

Notem que a magia não está sendo por nós definida pela forma dos seus ritos, mas pelas condições em que elas se reproduzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto de hábitos sociais.<sup>57</sup> Procuramos o lugar preenchido pelas práticas-mágicas e seus agentes através da percepção de qual era o meio social em que eram utilizadas pela sociedade paraense. Assim sendo, tais práticas ao mesmo tempo em que serviam para deixar as pessoas doentes, também serviam para tirar a doença das mesmas pessoas. Conhecidas pela eficácia de suas ações e envolta pelo universo religioso, este era o meio mais rápido que aquelas pessoas encontravam para socorrer seus entes queridos na hora da morte, mas a procura de vida para os que padeciam.

### 3.4 – *Bens perdidos e lançamentos de sorte.*

A prática de adivinhar estava largamente difundida por todo o Brasil colonial, todavia era frequentemente associada ao diabo, tornando seus agentes alvos fáceis de perseguição pela Inquisição e possíveis condenados. Na sociedade paraense, o rito mais usado para adivinhar era através do uso de um balaio e uma tesoura. Todavia, não era exclusividade paraense, Laura de Mello e Souza mencionou a ocorrência deste tipo de adivinhação em Pernambuco, no século XVI e também encontramos menções à prática do balaio em terras lusas: no século XVI, Margarida Borges utilizou a prática para adivinhar quem roubara uma camisa de sua cliente, conjurando a Deus, São Pedro e São Paulo.<sup>58</sup> Keith Thomas também relata o uso do balaio na Inglaterra do século XVI, sendo este praticado sem muitas alterações em relação a Portugal e Brasil: o mesmo procedimento em relação ao balaio e à tesoura, a invocação a São Pedro e São Paulo - fortuitamente, a Deus -, e a nomeação dos culpados.<sup>59</sup>

Um exemplo desta prática pode ser obtido na denúncia de Marcelina Thereza, solteira, mulata, escrava do Reverendo, de 20 anos de idade, contra Maria Francisca, viúva, negra, escrava de Matheus Alves. A denunciante relatava que Maria havia realizado

---

<sup>56</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*. Pg. 141/142

<sup>57</sup> MAUS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. In: *Sociologia e Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1974

<sup>58</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz*. Op.Cit.

<sup>59</sup> THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra - séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

tal prática para descobrir quem havia roubado alguns tostões dos escravos Francisco e Pedro. O método usado por Maria Francisca era o seguinte:

“pediu um Balaio e uma tesoura e dando lhe tudo ela denunciante a dita preta Cravou as pontas da tesoura no Aro do Balaio. E sustentando a mesma preta com o dedo anelar um anel da tesoura e dizendo que o preto Francisco sustentasse o outro anel com o mesmo dedo”<sup>60</sup>

Seguindo-se a esta ação, Francisca começou a pronunciar palavras ininteligíveis para quase todo, exceto um estudante, de nome João Joze de Lira Barros, que ouvirá as seguintes palavras: “Vem São Pita, vem São Paulo, à porta de São Tiago”. Murmurava esta frase e nomeava vários nomes de pessoas suspeitas. Ao ser pronunciado o nome de Calisto, mameluco, criado de Clemente Pereira, o dito balaio parou de rodar e caiu ao chão. Nesse momento, estava sendo apontado o autor do roubo.

Marçal, crioulo, natural de Caxeo, solteiro, escravo de Antonio Francisco, pedreiro, de 40 anos de idade, confessou suas culpas no dia 13 de outubro de 1763 (mil setecentos e sessenta e três). Havia usado do mesmo sortilégio (tesoura e um balaio) e da mesma reza (“Por São Pedro e São Paulo passou pela porta de Santiago São Pedro e São Paulo”) para saber quem eram os autores de roubos. Tinha aprendido o rito havia mais de dez anos com uma índia, chamada Quitéria. Usou dele cinco vezes para descobrir furtos ocorridos no engenho em que morava e apenas uma vez não se descobriu o autor do furto.

Os sonhos eram também reveladores do futuro, como no caso de Maria Joana, branca, de origem portuguesa, conhecedora de inúmeras orações amorosas e sortilégios para facilitar mulheres a homens, e vice-versa. Arrepentida de seus atos obteve nos sonhos algumas revelações, principalmente depois da morte de sua filha. Sonhava com várias pessoas de branco caminhando para dentro do Céu e muitos anjos os rodeavam. Deduziu que era um aviso de que sua filha estava entre as pessoas vestidas de branco e se encontrava no Céu. Pedia também um favor aos céus de poder ver em sonhos a Cristo ou à Virgem, até que uma noite sonhou saindo de dentro do Céu um sacerdote, revestindo um manto azul e muitas luzes. Maria entendeu que aquele sacerdote seria Cristo.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> LAPA, OP. Cit.

<sup>61</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, processo n.2704.



Adivinhação também podia ser conhecida pelo nome de *lançamento de sorte*, sendo as mais comuns a sorte de peneira e da tesoura. Existia ainda a sorte das favas usada, sobretudo para antecipar o conhecimento do futuro de cada um. O uso de alma de defunto para adivinhar era comum. A fisionomia das mãos e do rosto acreditava-se, tinha traçada à vida de cada um e não faltava quem se arvorasse em interpretar essas marcas. A água também podia ser usada, seja através de alguma mistura, ou ainda, apenas água.<sup>62</sup> Um mesmo agente poderia conhecer e usar vários processos divinatórios.

Vejamos o processo inacabado, sem genealogia ou sentença, de Isabel Maria da Silva, casada, de 55 anos de idade, compareceu no dia 9 de outubro de 1763 (mil sete centos e sessenta e três) para confessar suas culpas de praticado três vezes na sua vida uma *sorte*, chamada de São João, ensinada por uma mulher branca que não lembrava o nome. A sorte consistia em:

“encher um copo de vidro com água da noite do dito Santo e lança dentro no mesmo copo um ovo quebrado, isto é, a clara e a gema dele fazendo uma cruz ao lançar do dito ovo no referido copo, rezando um Padre Nosso e uma Ave Maria ao dito Santo, para que mostrasse o que havia de suceder a tal pessoa que se nomeasse.”<sup>63</sup>

Usou desta prática para descobrir se um garoto viria virar padre, se uma moça casaria com um homem vindo do reino e se outra mulher também havia de casar com um homem vindo de Portugal. Estes foram as únicas culpas entregues por Isabel, contudo, no dia 26 de outubro de 1763, compareceu perante a Mesa da Visita, Josepha Coelho, casada, de 40 anos de idade, para denunciar atos ilícitos praticados por Isabel há mais de dez anos. Sua denúncia estava embasada em uma “fofoca” que Anna Basília, branca, solteira, costureira, de 25 anos de idade, havia contado para ela e outras duas mulheres, Luiza de Souza e Joanna da Gaya.<sup>64</sup>

O fato era o seguinte: Anna Basília havia ido visitar Isabel em sua casa, quando presenciou a mesma chamar através de cantigas “três pretinhos ou diabretes”, para quem, usando de palavras ininteligíveis, pronunciava inúmeras perguntas. Anna declarou ter

---

<sup>62</sup> PAIVA, Op. Cit.

<sup>63</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Processo: 13211

<sup>64</sup> Foram chamadas também Luiza de Souza, que confirmou a história, Joanna da Gaya, que relatou a presença de apenas um “pretinho” e Anna Basília, que havia contado os fatos, mas negou tudo perante a Mesa da Visita. ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Processo: 12889

ficado muito assustada e contou para suas amigas, o que havia presenciado. As quatro concluíram “que aquele era o meio por onde a dita Dona Isabel sabia tudo o que se passava por que tinha familiaridade e tratamento com os demônios”. Josepha afirmou que em toda a vizinhança sabiam que “Dona Isabel tinha comércio e comunicação com uns Xirimbabos ou demônios”.

Nesta denúncia, verificamos um fato comum que acontecia quando toda uma comunidade apontava alguém como detentora de trato ilícito com Lúcifer. Notamos que o tribunal apenas iniciou um processo depois que Josepha contou o tal acontecimento e não quando Isabel declarou suas culpas a Mesa inquisitorial. Como afirma Laura de Mello, a “atribuição de poderes maléficos por parte dos vizinhos e conhecidos ou reconhecimento deles por parte da feitiçaria – fornecia-se argumento para as perseguições inquisitoriais”.<sup>65</sup> Estas idéias corroboravam a afirmativa de Mauss quando destaca que é “a sociedade que confere ao individuo ou classe as qualidades mágicas e as caracteriza como feiticeiros”.<sup>66</sup>

Novamente as práticas mágicas são utilizadas como forma de resolução de questões cotidianas. Além de representar, principalmente no caso da popularidade alcançada pela utilização da tesoura e do balaio entre a população mestiça do Grão-Pará, o processo de hibridização das práticas mágicas presente na sociedade paraense.

### 3.4 – *Questões Amorosas.*

O Amor povoou muitas aventuras, contos, lendas, foi responsável por muitas disputas e guerras. Por este sentimento, os homens há muito tempo se propõem a todo de tipo de situação para poder senti-lo. Dessa forma, o amor se tornou alvo de muitas práticas mágicas, quando não conseguiam a pessoa almejada, homens e mulheres, procuravam na magia algum rito que os ajudassem a formar mais eficaz o possível. Realizar sortilégios, invocar demônios, pedir ajuda aos santos, como nas orações, ou escrever “cartas de tocar”, essas eram as formas possíveis oferecidas pela magia para alcançar seu desejo.

No Grão-Pará, encontramos todos essas práticas mágicas com fins amorosos. Através de sua análise, podemos compreender questões relacionadas à sexualidade e ao casamento na sociedade paraense durante o século XVIII. Um caso incrível é o de Maria Joana de Azevedo, acusada de superstição e proposições heréticas. Ela vivia do seu trabalho, natural de São Luís do Maranhão e morou na freguesia de Nossa Senhora do

---

<sup>65</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e Terra de Santa Cruz*. Op. Cit.

<sup>66</sup> MAUSS, Marcel. *Um Esboço Geral de um Teoria da Magia*. Op. Cit.

Rosário de Campinas. Tinha 37 anos de idade, “pouco mais ou menos”, filha do padre José Geraldês e de Cristina de Medeiros, naturais do Maranhão. Era solteira, e não foi sentenciada por se ter ausentado.

Joanna conhecia vários tipos de sortilégios e mais de sete orações diferentes, todas estas práticas ensinadas por pessoas distintas. Os seus sortilégios associavam orações aos ritos mágicos. O primeiro aprendera com uma cafuza sua conhecida que “tinha muita virtude de lavar-se uma mulher nas mesmas partes pudendas, nas solas dos pés e nos sovacos dos braços com água, e raspar depois as solas dos pés com uma faca”, depois devia lançar a água em um pilão, servindo no outro dia disfarçada em outra bebida. Ela se utilizou deste para fazer com que seu pretendente deixasse de olhar para outra mulher.<sup>67</sup> Conhecia também a lavagem com as folhas de duas árvores, que tinham virtude de atrair homens quando eram misturadas ao tabaco do cachimbo e dadas ao amante para que fumasse.

Outro que acreditava nos poderes lavatórios da ervas associado a orações era João Mendes Pinheiro, mameluco, solteiro, 20 anos de idade, alfaiate. Aprendeu com um índio chamado também João quando estava na fazenda de seu pai a realizar um “banho” com folhas e rapas de uma árvore chamada tabarataseú. Tinha de borrifar o conteúdo do lavatório por todo o corpo e os cabelos por três vezes, enquanto dizia a seguinte oração: “Diabo jura-me fiar de ti, me lavo com estas folhas para Fulana me querer bem”. Usou-a para conseguir uma índia que lhe desprezava, pois a mesma dizia que ele não era capaz de tê-la. O que de fato conseguiu na madrugada do dia seguinte em que realizou o sortilégio.<sup>68</sup> Outros que também invocaram o demônio para conseguir concretizar seus desejos amorosos foram Alberto Monteiro e Manuel Pacheco Madureira.<sup>69</sup>

As mais famosas eram as orações amorosas, muito comuns na colônia. Umás denotavam apelo aos santos, outras ao demo, ou ainda, invocavam a cruz e as três estrelas. Maria Joana conhecia todos esses tipos de orações que parecem ser as mais completas e servem de base para as dos demais. As orações para São Marcus são as mais completas e que eram conhecidas por cinco dos acusados. Manuel Nunes da Silva e Lourenço Rodrigues, por exemplo, pronunciavam a mesma oração:

---

<sup>67</sup> Todas as referências a Maria Joana constam de “Apresentação e confissão de Maria Joana Solteira”, ANTT, Inquirição de Lisboa, processo n.2704. Amaral Lapa publicou apenas partes de suas confissões.

<sup>68</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro da Visitação...*pg.209.

<sup>69</sup> Para conferir as denúncias de Alberto Monteiro e Manuel Pacheco Madureira, respectivamente, ver as páginas 245/246 e 237/239. LAPA, José Roberto Amaral. *Livro da Visitação...*

“São Marcus te marque, e a Hóstia consagrada, e o Espírito Santo te confirme na minha vontade para que tu te percas por mim não eu por ti; glorioso São Marcus que aos Montes Santos subistes aos touros bravos encontrastes com a vossa Santa Palavra abrandastes; assim vos peço que abrandeis Fulana para que venha ter comigo digo vos peço que abrandeis o coração de Fulana para que não possa comer, nem beber, sem comigo vir estar e falar, tão humilde e mansa, como o manso cordeiro foi à árvore de Vera Cruz, Amém, Jesus”<sup>70</sup>

A oração devia ser proferida conjuntamente com um rito que compreendia: ser feito uma cruz com a cabeça na direção da pessoa desejada e rezando, em seguida, três Pais-Nossos e três Ave-Marias. Joana também sabia a mesma oração com o mesmo rito, além de conhecer outra ramificação da oração de São Marcus. Outros que também mencionaram orações para São Marcus foram: Manoel Joze de Maya e Manuel Pacheco Madureira, já mencionado antes e que acreditava estar pedindo diretamente ajuda aos santos e não estar fazendo pacto implícito com o demônio como tentou demonstrar o inquisidor-visitador.<sup>71</sup>

São Cipriano também era proclamado nas muitas orações usadas pela população paraense. Suas orações possuem, de maneira idêntica à de São Marcus, uma linearidade textual, apresentando poucas variantes entre os diferentes relatos feitos ao inquisidor. Laura de Mello e Souza afirma que não se encontrou alusão a ela fora do Grão-Pará.<sup>72</sup> Manuel Pacheco Madureira usava uma forma simplificada das mencionadas por Maria Joana e Antonio Mogo, soldado mameluco. A oração mais completa devia ser feita com as cruzes de costume e proferir as palavras:

“Meu glorioso São Cipriano, foste bispo e arcebispo, pregador e confessor de meu Senhor Jesus Cristo pela Vossa Santidade, e pela Vossa Virgindade, vos peço São Cipriano que me tragais a fulano

---

<sup>70</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro da Visitação*. Op. Cit. pg. 239/242

<sup>71</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.2697

<sup>72</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Op. Cit.

de rastos, e chorando, Sato Saroto Doutor, que me queirais (ileg)”<sup>73</sup>

O estoque de práticas amorosas não se esgotava aqui, ainda falta mencionar as *cartas de tocar* utilizadas também para conseguir a pessoa desejada. Durante o século XVIII, se usavam delas em diferentes pontos da colônia, de Minas ao Recife. Acreditava-se que ela tinha virtude para conseguir alcançar pelo seu toque tudo o que fosse almejado. No Grão-Pará, existe o processo de Crescêncio Escobar, ferreiro, mameluco, de 33 anos de idade, e Adrião Pereira Faria. O primeiro havia fugido dez anos antes da visitação quando o segundo foi preso pela Inquisição. Quando ouviu as diligências de Giraldo Jose de Abranches, o Inquisidor-Visitador, resolveu entregar suas culpas e confessou ter transladado uma carta de tocar com conjuração do Demônio. Prometiam também sujeição e, em troca desejavam ser “valente e namorado”, infalível e conseguir qualquer mulher que desejasse.<sup>74</sup>

Ao prestarmos atenção na rede de ligação estabelecida pelas trocas de práticas mágicas, percebemos que elas eram interligadas por muitas pessoas até que chegassem aos nomeados nas denúncias/confissões, demonstrando o grau de disseminação alcançado naquela população. Apesar de Maria Joana conhecer mais de 11 orações e sortilégios, não são as mulheres detentoras de tais práticas, pois os homens são os mais envolvidos, muitas das práticas conhecidas por Maria foram ensinadas por homens. Conseguir uma mulher parece ser um problema para os habitantes masculinos de Belém durante o setecentos.

### 3.5 – “*Para não lhe fazerem mal, nem facas, nem paus, nem onças...*”

A magia protectiva consiste em atos que visavam preservar pessoas e bens. As práticas mostram grande amplitude de intervenção do pensamento mágico na vida quotidiana. Em sua maioria, os sistemas religiosos possuem a crença de que certos objetos podem armazenar poderes sobrenaturais, utilizados dia-a-dia como fonte de proteção e bem-estar. No cristianismo não é diferente, desde a Idade Média já existia a crença no poder mágico dos santos e de suas relíquias. Tais itens eram usados como amuletos pelos fiéis, que procuravam guardá-los em casa ou trazê-los junto a si. Havia também a categoria a dos elementos de culto da Igreja, aos quais atribuíam grandes poderes místicos. Assim, as imagens

---

<sup>73</sup> LAPA, José Roberto Amaral. *Livro da Visitação...* pg. 133

<sup>74</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.2696. “Apresentação de Crescêncio Escobar mameluco que tem officio de ferreiro casado com Deodata Vitoria da Cunha morador na Vila da Vigia”.

de santos, a hóstia, o próprio missal, ou mesmo a pedra do altar onde são celebradas as missas tornaram-se objeto de cobiça e uso, por parte dos fiéis, através da confecção de amuletos.

Uma das manifestações de semelhante mentalidade religiosa, encontrada na visita paraense, refere-se à confecção de amuletos em forma de bolsa, contendo elementos de culto da Igreja, como a hóstia e a pedra d'ara. Na visita paraense temos, por exemplo, as denúncias referentes ao roubo de objetos da Igreja para confecção das *bolsas de mandinga* ou *patuás*.

Laura de Mello e Souza destaca que tais bolsas tiveram amplo uso no Brasil do século XVIII, com ênfase para a região Norte, e representam a mais híbrida forma de magia colonial. A autora as classifica como “a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas”; reunindo a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África, elas são tipicamente setecentistas.<sup>75</sup>

Raimundo José Bitencourt, casado, diretor dos índios da vila de Beja, de 31 anos de idade, compareceu no dia 12 de abril de 1764 (mil setecentos e setenta e quatro) para declarar que há aproximadamente quinze atrás, duas semanas depois da Semana da Santa, ao suspeitar do comportamento do índio Lázaro Vieira, acompanhado de Maria Jozepha de Brissos, sua esposa, aproveitou a ausência do índio, chamado Lazáro Vieira, para entrar em sua casa e revistar seus pertences. Descobriu dentro de um caixote onde índio guardava suas coisas um embrulho, dando início às perseguições de vários jovens índios, todos atraídos pelos poderes da pedra d'ara e da hóstia. Acharam no fundo do caixote:

“uma Hóstia dobrada em quatro partes embrulhadas em hum papel de Letra redonda com Letras Vermelhas e pretas que mostrava ser do Breviário e sobre esta folha uma capa de papel pardo e por fora digo pardo e logo acharão no mesmo embrulho sete bocadinhos de pedra do tamanho de botões pequeninos”<sup>76</sup>

Todo o conteúdo estava coberto por um papelão e envolvido em um pedaço de tafetá encarnado. Assustados, colocaram o envelope no lugar novamente, para que não desconfiasse o dito índio quando se recolhesse para casa. Contudo, logo no dia seguinte,

---

<sup>75</sup> SOUZA, Op. Cit.

<sup>76</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 218. “Processo de Joaquim Pedro índio sem ofício natural do lugar de Azevedo termo da Vila de Viçosa de Cameté e morador na vila de Beja Bispaço do Pará sacristão da igreja da vila”.

Raimundo voltou à casa de Lázaro acompanhado de dois padres. Ao olharem os objetos, logo reconheceram serem partes da pedra d' ara da Igreja Matriz.

No dia seguinte, foram a Igreja e confirmaram ser um pedaço da pedra d' ara do altar, que tinha no lugar um pedaço de tijolo coberto pela capa da mesa. Ao averiguar quem era o autor do furto, foram atrás do índio Joaquim Pedro, sacristão da Igreja, solteiro, de dezenove anos de idade, que acabou confessando ter roubado hóstias e a pedra d' ara e distribuído, pois fora procurado por seus companheiros para roubá-las e se confeccionarem bolsas com eles, bolsas que prometiam muitos poderes.

O índio Domingos Gaspar, sargento-mor da povoação, casado, foi quem havia feito o pedido inicial, prometendo nove tostões como pagamento ao sacristão. Outro jovem que também a usou foi Manuel de Jesus, o único negro, de treze anos de idade, querendo a bolsa para conseguir mulheres. Apesar de Joaquim o julgar muito novo para isso, mesmo assim lhe deu as relíquias. Entretanto, chegou a entregar bolsas para Francisco, de dez anos, e ao filho do índio João Lourenço, de quinze anos.

Muitos eram as virtudes prometidas para quem carregasse junto ao corpo a *bolsa de mandinga*, como falava Matias, de 22 anos de idade, “as queria para não morrer sem confissão e ser livre de morrer afogado, e de ser mordido de cobras, e preservado das onças, e tudo o que lhe pudesse impedir”. Ou ainda como o Luis Antonio, de dez anos, a queria para não morrer de morte repentina. O próprio Joaquim Pedro acreditava que quem as trazia não “lhe entrava no corpo faca, nem espada, porque tudo quebrava no corpo”.

Na Vila de Benfica, o caso não diferencia muito. O padre descobriu primeiro o sumiço de uns corporais no Domingo de ramos, e o furto da pedra d' ara na sexta-feira da Paixão de Cristo. Ainda na semana de Páscoa, outros corporais sumiram, e depois de algumas investigações descobriram o envolvimento do índio Anselmo da Costa, também sacristão, de vinte anos de idade. O índio foi encontrado depois que outro índio chamado Cipriano, de dez anos de idade, contou ter visto pedaços de hóstia em suas mãos, relatando que Anselmo dizia possuí-las “para ser valente, e lhe não fizerem mal facas, nem espadas, nem paus. O menino alertou o perigo da ação para o risco de sofrer excomunhão, e ele respondeu que “excomunhão lhe não fazia mal”, que aquilo “era para remédio preservativo, e ter mandinga”.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 213. “Processo de Anselmo da Costa índio carpinteiro solteiro filho de Atanásio da Silva natural e morador do lugar da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica Bispado do Grão-Pará”.

Anselmo deu uma bolsa para o índio Patrício de Moraes, casado, morador de Benfca, e ainda mais outros índios. A bolsa era constituída basicamente de:

“metade do sanguinho, e dos bocados da dita Pedra d’Ara que tinha quebrado, uns pedaços de fitas, que tinha tirado do berço do menino Jesus e uns bocados de cera, que tinha tirado das velas e que de tudo queria fazer um bolo e meter em uma bolsa e *trazer consigo para não lhe fazerem feitiços*”<sup>78</sup>

No Grão-Pará, a bolsa ganhou significados característicos da própria região, esses homens buscavam proteção frente às dificuldades imediatas e mais freqüentes que lhes assolavam no cotidiano: bichos violentos, enchentes, flechadas, feitiços e até mesmo para enfrentar a morte. Viver na região parecia algo muito complicada, cheio de desafios e que muitas vezes lhes tiravam a vida. Então, para enfrentar este difícil destino, encontraram uma forma de burlar estes obstáculos do cotidiano.

Outro fator encontrado nos dois processos era a existência de uma relação entre os vários culpados, sugerindo que havia alguns indivíduos que se encarregavam da feitura das bolsas, como os índios Joaquim Pedro e Anselmo da Costa, e depois as distribuía entre seus companheiros relatando o alcance dos seus poderes. Os dois acusados foram presos e sentenciados em pena leve, pois julgaram que não estavam sendo bem orientados na fé e por isso haviam cometido os delitos.

---

<sup>78</sup> Grifado pela autora. IANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 213.



#### 4. CONCLUSÃO

Ao longo do desenvolvimento do trabalho tentamos delinear quais eram os tipos de práticas mágicas com uso mais frequente em meio da população paraense no setecentos. Talvez em alguns momentos pareça que tenhamos tratado a magia com uma visão apenas benéfica para a população, todavia é importante lembrar que muitas das práticas usadas por eles apenas eram solicitadas para desfazer casos de malefícios causados por feitiços.

Procuramos o lugar preenchido pelas práticas-mágicas e seus agentes através da percepção de qual era o meio social em que eram utilizadas pela sociedade paraense. Assim sendo, a magia tinha dupla função: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar; ou seja, ora buscava preservar a integridade física, ora buscava provocar malefícios. Esta característica foi observada também em outras áreas por Laura de Mello e Souza.

Para o Grão-Pará, é importante que não queiramos qualificá-los como pajés ou feiticeiros, já que são pessoas comuns procurando uma forma de resolver seus problemas imediatos como: curar um ente querido, encontrar um amor, encontrar objetos perdidos ou se proteger dos perigos amazônicos. Também não podemos enquadrá-los em nenhuma categoria social ou étnica, toda a população paraense estava às voltas com as práticas mágicas. E as mesmas estavam disseminadas na população, vejamos o exemplo de Maria Joana, a branca que sabia mais de 11 orações e sortilégios e os aprenderá com pessoas diversas. Ou mesmo a índia Sabina, a aclamada feiticeira de Belém, que devido aos seus famosos dons curativos, chegou a curar o governador do Estado.

Foram em conversas nas esquinas, nas trocas de receitas para remédios entre comadres, em uma brincadeira de criança ou na tentativa de um rapaz em cortejar sua donzela almejada, ou seja, em situações do cotidiano, protagonizada por pessoas comuns, que as práticas mágicas acabaram disseminadas por todos os estratos sociais no Grão-Pará.

Devemos então buscar compreender cada papel das práticas mágicas relacionadas como constituintes de um todo mais abrangente, um todo no qual a magia estava associada às práticas religiosas, sem que possamos delimitar aonde uma começa e a outra terminava. Assim, usar de práticas mágicas era uma tentativa de resolver problemas que emergiam no dia-a-dia dessas pessoas, considerando-as como resoluções eficazes e imediatas. Imaginem o que sentia uma mulher ao pensar na possibilidade de perder o marido estando em uma

cidade onde a vida era precária, perante essas condições se socorrer nas orações amorosas eram uma garantia e segurança de vida. Além de que muitas pessoas que as utilizavam não as viam como ligadas ao poder demoníaco, já que várias eram realizadas em aclamação aos santos da Igreja Católica, ao contrário da visão da religião.

Dessa forma, podemos compreender que os agentes mágicos tinham um papel de resolver aqueles problemas que mais afligiam a população. Nesse universo colonial, a constante instabilidade e insegurança da vida levavam os homens a recorrerem a uma larga gama de práticas mais eficazes, e acreditavam largamente que as mesmas poderiam ser obtidas através da magia. Os diversos tipos de magia: divinatória, amorosa, protectiva ou de cura (para a sociedade paraense sequer existia essa classificação) quase não eram entendidas como opostas a doutrina religiosa. Ao contrario disso, pareciam compor uma única formação que dava sentido para suas vidas. Afinal, elas estavam integradas ao seu cotidiano.

## 6. FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes impressas:

LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1796*. Petropólis: Vozes, 1978.

### Fontes manuscritas:

Arquivo Nacional Torre do Tombo:

Processos: 12813, 2704, 13211, 12889, 2697, 2696, 218, 213,

### Referências Bibliográficas:

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

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

BOXER, Charles R. *Idade de Ouro do Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

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

\_\_\_\_\_. *Hibridismo Cultural*. Coleção Adeus. Editora: Unisinos, 2000.

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

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1759). Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2005

GEERTZ, Clifford . *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*; Tradução Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas José Paulo Paes; revisão técnica Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações*. In: A Micro-História, Lisboa/Difel; Rio de Janeiro/ Bertrand Brasil, 1991, pag. 203.

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

LANGDON, Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. LAPA, José Roberto Amaral. *Livro de visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

MALINOWSKI, Bronislaw - *Magia, Ciência, Religião*, trad. port., Lisboa, Edições 70, 1988.

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

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Tradução José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70.

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

\_\_\_\_\_. *Inferno Atlântico - demologia e colonização - séculos XVI-XVIII*, São Paulo :Companhia das Letras, 1993.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente Cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares Inquisitorias na Amazônia Portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História). Ufam. Manaus.

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

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia. ed. 34, 2003.

SIDER, Gerald. *Lumbee Indian Histories - race, ethnicity, and Indian identity in the southern United States*. New York,: Cambridge University Press, 1993.

THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra – século XVI e XVII*. trad. port., São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

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.

## 5. CRONOGRAMA DE ATIVIDADES

Nº	Descrição	Ago 201 0	Set	Out	Nov	Dez	Jan 201 1	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago 201 1
1	Revisão Bibliográfica	R	R	R	R									
2	Transcrição das fontes			R	R									
3	Levantamento de dados (práticas mágicas)				R	R								
4	Apresentação Oral do Projeto				R									
5	Elaboração do Resumo e Relatório Parcial					R	R							
6	Análise crítica dos dados							R	R	R	R			
7	Elaboração do Resumo e Relatório Final ( <b>atividade obrigatória</b> )											R	R	
8	Preparação da Apresentação Final para o Congresso ( <b>atividade obrigatória</b> )													X