



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA**

**“CERTAS PALAVRAS DITAS ORAÇÕES”: UM ESTUDO DE CASO
DAS PRÁTICAS DE FEITIÇARIA DE MANUEL PACHECO DE
MADUREIRA (1765-1766)**

Júlio César Ruela Gama

Macapá-AP

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

“CERTAS PALAVRAS DITAS ORAÇÕES”: UM ESTUDO DE CASO
DAS PRÁTICAS DE FEITIÇARIA DE MANUEL PACHECO DE
MADUREIRA (1765-1766)

Trabalho apresentado por Júlio César Ruela Gama
ao Colegiado do Curso de Licenciatura em
História, para obtenção parcial do título de
Licenciado em História pela Universidade Federal
do Amapá

Orientador: Prof. Dr. Andrius Estevam Noronha

Macapá-AP

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Mário das Graças Carvalho Lima Júnior – CRB-2 / 1451

G184 Gama, Júlio César Ruela.

"Certas palavras ditas orações": um estudo de caso das práticas de feitiçaria de Manuel Pacheco de Madureira (1765-1766) / Júlio César Ruela Gama. - Macapá, 2023.
1 recurso eletrônico. 149 folhas.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal do Amapá,
Coordenação do Curso de História, Macapá, 2023.
Orientador: Andrius Estevam Noronha.

Modo de acesso: World Wide Web.

Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. História - Religiosidade. 2. Feitiçaria. 3. Amazônia colonial. I. Noronha, Andrius Estevam, orientador. II. Universidade Federal do Amapá . III. Título.

CDD 23. ed. – 299

GAMA, Júlio César Ruela. **"Certas palavras ditas orações"**: um estudo de caso das práticas de feitiçaria de Manuel Pacheco de Madureira (1765-1766). Orientador: Andrius Estevam Noronha. 2023. 149 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Coordenação do Curso de História. Universidade Federal do Amapá , Macapá, 2023.

Júlio César Ruela Gama

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Andrius Estevam Noronha

Orientador

Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

Prof. Dr. Antônio Almeida Rodrigues da Silva

Avaliador

Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

Prof. Dr. Paulo Marcelo Cambraia da Costa

Avaliador

Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

AGRADECIMENTOS

A conclusão deste trabalho, mesmo que parta de uma trajetória individual, também é marcada por uma extensa rede de relações perpassando pela minha família e as que foram construídas dentro da Universidade Federal do Amapá (Unifap), as quais serei eternamente grato. Em primeiro momento gostaria de agradecer aos meus pais pelo apoio e suporte durante a vida acadêmica, em especial a minha querida mãe Gercina Ruela Gama, que sempre foi uma mulher gentil de enorme coração.

Também não poderia deixar de me referir à minha companheira de vida, Eloise Betina, que sempre esteve comigo me apoiando e tornou os dias menos árduos nas voltas longas de ônibus para casa depois de um dia cansativo na universidade. Eu sempre estive ciente do seu gosto por Harry Potter, mas não sabia que ela também fazia magia.

Em seguida, gostaria de deixar expresso meu carinho aos meus amigos da turma 2017.1 que curiosamente desde a primeira semana formamos vínculos calorosos. Dessa forma, apesar de não ser fluente na arte da expressão, tenho muito carinho por cada um de vocês: Alícia, Johnny, Karla, Lyandra, Letícia, Leiticia, Nefely, Paulo e Romão, obrigado pela amizade durante a graduação e o apoio mútuo. Do mesmo modo guardo carinho por três grandes “padrinhos” da nossa turma: Jonathan, Marcus e Ítalo. Sem dúvidas os melhores veteranos que poderíamos ter. Aos meus calourinhos Andrey e Salone, que amadureceram bastante, obrigado pelos debates e amizade que extrapolaram as minhas revisitações em Teoria da História.

Agradeço e admiro o trabalho instigante e necessário do Grupo de Estudos Coloniais Amazônicos (Gescam), dirigido pelos professores Paulo Cambraia e Andrius Noronha, o qual me acolheu e proporcionou grandes frutos, dando os primeiros passos para minha pesquisa. Meu carinho a todos os participantes e em especial aos dois futuros mestres, Hugo Aguiar e Adolfo Menezes, que sempre me proporcionaram uma troca frutífera de saberes. Ao meu orientador Prof. Dr. Andrius Noronha meus agradecimentos por aceitar enfrentar o desenvolvimento da pesquisa, ter paciência e me dar valiosos nortes durante o longo processo. Que a História Colonial da Amazônia viva!

As aulas estimulantes de Amazônia do Prof. Dr. Cambraia também foram cruciais para o surgimento dessa pesquisa. Arrisco dizer que é impossível não se reconhecer enquanto sujeito desse espaço tão particular que espera pelos historiadores para explorarem a sua dinâmica. Em memória ao grande Prof. Carlos Alberto e suas aulas de América Portuguesa, deixo também a

minha admiração e gratidão ao homem que me mostrou que a Inquisição não se tratava somente de uma “caça às bruxas do período medieval” restrita ao espaço da Europa.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao meu sobrinho Prof. Me. Vinícius Matos, um grande historiador e inspiração que sempre me apoiou e deu suporte durante o percurso acadêmico. A todas as pessoas que fizeram parte dessa jornada, mas não que conseguir mencionar nesse pequeno texto, deixo meus agradecimentos.

RESUMO

A presente pesquisa tem como temática a religiosidade e cultura popular, no espaço da Amazônia colonial. Assim como também perpassa em grande parte pela temática inquisitorial. Nesse sentido, levanta como problemática pensar os limites do projeto de colonização na Amazônia com ênfase nas questões religiosas populares, compreendendo a experiência de um sujeito no contexto da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1769) relacionada com a política pombalina. O trabalho tem como fonte principal o processo inquisitorial 2697 de Manuel Pacheco de Madureira, localizado no Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT) e disponibilizado digitalmente, confessando sobre seu caso de feitiçaria na Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina (1765-1766). Esta pesquisa, ao explorar as relações culturais e a religiosidade do espaço de vivência de Madureira, seguirá os rumos da Nova História Cultural, Micro-história e do paradigma indiciário, com a finalidade de compreender a religiosidade popular na Amazônia colonial por meio de um sujeito categorizado de cristão-velho reprimido por olhares ortodoxos das autoridades religiosas, que entravam em tensão com as crenças populares que uniam magia e religião para lidarem com suas demandas concretas.

Palavras-chave: Religiosidade; Cultura popular; Feitiçaria; Amazônia colonial.

ABSTRACT

The present research has as its theme religiosity and popular culture, in the space of the colonial Amazon. Just as, it also runs largely through the inquisitorial theme. In this sense, it raises as problematic to think about how the relationship of the subjects categorized as Old Christians with witchcraft in Grão-Pará in the second half of the XVIII century, in the years of the visitation of the Holy Office (1763-1769). The work has as its main source the inquisitorial process 2697 of Manuel Pacheco de Madureira, located in the Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT) and digitally available on its website, confessing about his case of witchcraft and sorcery in the Parish Nossa Senhora do Rosário da Campina (1765-1766). This research, when exploring the cultural relations and popular religiosity of the living space of Madureira, following the rumors of the New Cultural History, Micro-history and the evidentiary paradigm, with the purpose of understanding popular religiosity in the colonial Amazon through a subject categorized and repressed by the orthodox eyes of the religious authorities, which entered into tension with the popular beliefs that united magic and religion to deal with their concrete demands.

Keywords: Religiosity; Popular culture; Witchcraft; Colonial Amazon.

LISTA DE QUADROS

QUADRO I – Estrutura processual do processo crime eclesiástico inquisitorial.....	44
QUADRO II – Configuração documental do processo crime eclesiástico inquisitorial.....	45
QUADRO III – Dados quantitativos sobre a Feitiçaria no Pará, Maranhão e Rio Negro.....	61

LISTA DE FIGURAS

FIGURA I – Os novos domínios do Tratado de Madri (1750).....	55
FIGURA II – Imaginável delimitação do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1772).....	56
FIGURA III – O espaço de vivência de Manuel Pacheco de Madureira.....	82

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I - EM BUSCA DA FEITIÇARIA AMAZÔNICA: O CAMINHO PERCORRIDO ATÉ O CONFITENTE DA RUA DAS FLORES NO SÉCULO XVIII	27
1.1 – Os primeiros passos inquisitoriais e a Inquisição portuguesa.....	28
1.2 – O Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e a democratização na pesquisa ...	39
1.3 – Processos crimes eclesiásticos inquisitoriais	43
II - INQUISIÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA E A ESPECIFICIDADE DA RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA	47
2.1 – Historiografia brasileira da Inquisição.....	47
2.2 – A Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão	54
2.3 – A religiosidade popular amazônica: crenças mágico-religiosas afetivizadas	65
III - O CONFITENTE DA RUA DAS FLORES: AS PRÁTICAS DE FEITIÇARIA DE MANUEL PACHECO DE MADUREIRA (1765-1766).....	81
3.1 – Um espaço mágico-religioso em Belém: Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina.....	82
3.2 – Um cristão-velho ou apenas “bê-á-bá devocionário”? : o processo de Manuel Pacheco de Madureira	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
FONTES	106
REFERÊNCIAS	107
ANEXOS	111

INTRODUÇÃO

A pesquisa que desenvolvemos e que o leitor irá acompanhar nas próximas páginas nem sempre esteve em busca da feitiçaria amazônica. Devo confessar que antes de chegar nas documentações inquisitoriais meu interesse estava voltado para as documentações presentes no Projeto Resgate do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Estava naquele momento inicial da pesquisa me debruçando sobre fontes que se referiam a Vila Vistosa Madre de Deus, quando me deparei com um requerimento ao Santo Ofício relatando brevemente sobre um caso reconhecido como apostasia na dita vila.

Não era ainda nosso confitente nem um processo inquisitorial, mas a inviabilidade de visitar o Arquivo Público do Pará de imediato para explorar as questões de Vila Vistosa e o fio da meada que se apresentava naquele momento sobre heresias na Amazônia me fizeram trilhar um novo caminho. Mesmo mudando os rumos da pesquisa, o meu objetivo-base ainda permanecia vivo: explorar a dinâmica própria da Amazônia e valorizar uma historiografia não-eurocêntrica. Assim, passamos a nos inserir na temática da religiosidade e cultura popular, no espaço da Amazônia colonial, como também perpassamos em grande parte pela temática inquisitorial.

Nesse contexto, no desenvolvimento da construção da pesquisa alcançamos como fonte principal o processo inquisitorial de Manuel Pacheco de Madureira. Um homem de 44 anos que era viúvo, nascido na Freguesia da Sé e morador naquele momento na rua das Flores da Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina, quando se apresentou na Mesa da Visitação para confessar suas culpas em 1765 por suas práticas de feitiçaria, na cidade de Belém no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Foi um homem que viveu de seu trabalho autônomo e disse ser cristão-velho praticante das “obras dos cristãos”, mesmo que tenha “por sua cegueira e miséria” recorrido a “certas palavras ditas orações” e da prática de adivinhação.

Entre os anos de 1763-1769 o Estado do Grão-Pará e Maranhão vivia a Visitação do Santo Ofício pelo inquisidor-visitador Giraldo José de Abranches. Dois anos depois da chegada da Visitação, Manuel Madureira procurou a Mesa para confessar que usou de três orações que aprendera com um indígena forasteiro para reconquistar a mulher com quem tinha relação amorosa ilícita. As três orações eram denominadas de oração de São Marcos, São Cipriano e das Três Estrelas.

Inconformado com o rompimento da sua relação e com o peito dilacerado, decide tentar todos os meios possíveis para recuperar sua amada, que era sobrinha da sua falecida esposa. Até mesmo vendo que não conseguia obter resultados pelas ditas orações, chegou a chamar por Satanás. Mas isso não era tudo, se para o leitor as ações e o contexto de Manuel Madureira já aparentam ser uma situação complexa, o nosso confitente ainda teria usado da adivinhação do balaio juntamente com uma indígena para saber do furto de uma camisa sua.

Depois de passar alguns dias lendo e relendo a confissão de Manuel Madureira, me familiarizando com seu caso e consultando os estudos sobre a Visitação paraense, me surgiu a problemática de pensar os limites do projeto de colonização na Amazônia com ênfase nas questões religiosas populares, compreendendo a experiência de um sujeito no contexto da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1769) relacionada com a política pombalina. Nesse sentido, foi traçado como objetivo compreender como se deu a relação de um sujeito categorizado de cristão-velho com a feitiçaria no Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, nos anos da Visitação do Santo Ofício. Portanto, o caminho que será trilhado adiante parte fundamentalmente dessas questões.

Nesse sentido, a temática mencionada anteriormente na apresentação da pesquisa contém autores que apresentam modelos de análises para discussão especificamente por meio dos processos inquisitoriais, como Carlo Ginzburg (2006) e sua obra amplamente reconhecida nos estudos da história cultural e da cultura popular: *O queijo e os vermes*. Nessa obra, o autor recorre a um processo inquisitorial bastante detalhado de um moleiro denominado Domenico Scandella e busca recriar o imaginário da cultura popular do século XVI na Itália e compreender as influências do processo inquisitorial na sociedade (GINZBURG, 2006).

A escolha do autor por determinado processo inquisitorial e abordagem se define justamente por nessa fonte ser possível identificar o diálogo entre culturas eruditas e populares, que Ginzburg conceituou como circularidade cultural. Dessa forma, percebemos a importância do autor dentro da temática e sua contribuição ao discutir esse imaginário cultural popular tendo como ponto de partida um moleiro.

Nesse contexto, como problematizei anteriormente, as experiências inquisitoriais não estiveram restritas ao espaço europeu, e o grande trabalho pioneiro realizado por Laura de Mello e Souza (1986), com sua obra *O Diabo e terra de Santa Cruz*, consegue explorar uma das facetas dessa experiência inquisitorial com excelência: a religiosidade. Nessa obra a autora elabora um estudo sobre a feitiçaria, as práticas mágicas e a religiosidade popular no Brasil

colonial dos séculos XVI, XVII e XVIII, abarcando as regiões da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Grão-Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

Em seu estudo, recorrendo em parte da sua documentação a processos inquisitoriais, também a autora trabalha com a problemática da especificidade da religião vivida pela população colonial. A maior contribuição da autora para a apresentação da temática que estamos moldando neste momento se mostra em discutir como a feitiçaria estava atrelada ao cotidiano destas pessoas na colônia para resolução de problemas concretos e que fazia parte da religião vivida por aqueles sujeitos. Além disso, o processo colonizatório em sua perspectiva propiciava maior interpenetração entre religiosidade europeia, indígena e africana (SOUZA, 1986). Ou seja, a partir do debate realizado por Laura de Mello podemos pensar em aspectos particulares da cultura e religiosidade popular no período colonial na América portuguesa devido seu processo colonizatório, e nesta pesquisa pensar no espaço amazônico colonial.

Outro autor de enorme influência sobre a temática é Ronaldo Vainfas (1997), recorrendo também a processos inquisitoriais e trazendo contribuições no debate sobre a atuação da Inquisição no Brasil e do imaginário popular luso-brasileiro. Todavia, a discussão realizada pelo autor em sua obra *Trópico dos pecados* parte para um estudo sobre a moral e a sexualidade no Brasil em tensão com as normas oficiais da Santo Ofício entre os séculos XVI e XVIII.

O autor ressalta como seu estudo é teoricamente aberto e flexível, mas objetivamente se insere na bibliografia que busca repensar o problema da família e da moral nos tempos coloniais (VAINFAS, 1997). Apesar de que na nossa pesquisa não sejam aprofundadas as discussões de Vainfas sobre esse seu estudo destacado anteriormente, ao longo da pesquisa ele foi essencial para ter um ponto de partida e pensar como podemos tratar as fontes inquisitoriais de forma dupla. Além disso, também nos evidencia o relaxamento moral constantemente reclamado pelas autoridades religiosas. Não deixa também de ser uma referência que precisa ser apontada para quem deseja explorar a vida colonial por meio de processos inquisitoriais.

Nesse âmbito, se Carlo Ginzburg (2006) nos apresenta o diálogo entre culturas eruditas e subalternas em um movimento de circularidade, a autora Laura de Mello e Souza (1986), por outro lado, conseguiu evidenciar a especificidade da religiosidade colonial na América portuguesa. Nesse sentido, ainda temos o pesquisador Ronaldo Vainfas (1997) contribuindo em nos apontar a tensão existente entre a cultura popular e as normas oficiais impostas pelo Santo Ofício. Mesmo havendo divergência em seus objetos de estudos e em seus pontos de observação na temática, ambos os autores convergem em utilizar como fonte os processos inquisitoriais e

dialogar com a cultura popular. Dessa forma se tornam viáveis para a construção desta pesquisa orientando nossa prática histórica e contextualizando as questões que cercam a Inquisição.

Entretanto, antes de adentrar ao contexto mais regional sobre a Inquisição e a religiosidade, que por muito tempo foram deixadas de lado, se faz necessário conhecer o desenvolvimento do Tribunal do Santo Ofício no espaço lusitano, que posteriormente estende seu braço até a América portuguesa. Os autores que utilizamos para compreender sobre essa dinâmica inquisitorial são Alexandre Herculano (2009), Anita Novinsky (2007), Francisco Bethencourt (2000), Michael Baigent e Richard Leigh (2001), Sônia A. Siqueira (1978) e Toby Green (2012).

Sob essa lógica, prosseguindo no debate sobre a Inquisição direcionamos o recorte para nossa realidade luso-brasileira, percebendo as várias dimensões da realidade colonial que ela nos permite conhecer sobre a América portuguesa, como suas faces religiosa e social, percorrendo as discussões de autores como Anita Novinsky (1972), Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), Laura de Mello e Souza (1986), Luiz Mott (2012), Sônia A. Siqueira (1978) e Ronaldo Vainfas (1997).

Ainda, afunilando esses recortes e caminhando para o espaço norte da colônia para compreender a singularidade da Visitação do Santo Ofício ao espaço amazônico paraense, destaco o trabalho de Yllan de Mattos (2012) em sua obra intitulada *Última inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Neste estudo, ele busca demonstrar a peculiaridade da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará no século XVIII. Com esse debate, podemos compreender o contexto do Grão-Pará antes e durante a Visitação com suas ações, o que é necessário levando em consideração o espaço geográfico que esta pesquisa se propôs a fazer o recorte.

Outros autores estudaram o contexto da Visitação paraense, mas alguns aliados a discussões sobre feitiçaria e que podem contribuir consideravelmente para a pesquisa assim como também são necessários: Amaral Lapa (1978), Arthur Bulcão Silva (2016), Evandro Domingues (2005), Gisele Rezk (2014), Maria Olindina de Oliveira (2010), Mayara Aparecida de Moraes (2019), Pedro Pasche Campos (1995) e Virgínia Goudinho de Souza Silva (2016). Nesse ínterim, surge a necessidade de perpassar por questões sobre a religiosidade popular da América portuguesa e amazônica, que vamos explorar a partir de Eduardo Galvão (1953), Laura de Mello e Souza (1986) Luiz Mott (2012) e Raymundo Heraldo Maués (2005).

Os debates e os apontamentos dos estudos dos autores levantados até aqui sobre a temática nos possibilitam ter bases interpretativas para a finalidade da pesquisa em tentar compreender como se deu a relação de um sujeito categorizado como cristão-velho com a feitiçaria no Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, nos anos da Visitação do Santo Ofício (1763-1769). Nesse sentido, explorar a experiência de Manuel Madureira permite pensar os limites do projeto de colonização na Amazônia com ênfase nas questões religiosas populares, a partir do contexto da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, ligada a política pombalina, esclarecendo como estavam as relações entre o Estado e Igreja para “civilização” daquele espaço e o controle das almas.

Anteriormente, conseguimos perceber a viabilidade da pesquisa por meio da temática pontuando os autores e pesquisas que foram nosso ponto de partida, mas não foi o suficiente, por isso a partir daqui também serão esclarecidos seus recortes e relevâncias. A fonte principal que se faz presente aqui é um processo inquisitorial, e apesar de necessariamente não ter aspectos culturais explícitos, os autores selecionados para pensar este trabalho nos mostram como é possível perceber nela esses aspectos.

Em *O queijo e os vermes*, o autor Carlo Ginzburg (2006) busca recriar o imaginário da cultura popular do século XVI na Itália e compreender as influências do processo inquisitorial na sociedade. Este trabalho apenas se torna possível devido ao tratamento das fontes inquisitoriais escolhido pelo autor, percebendo-as em um caráter duplo além de algo somente judicial, mas também carregada de cultura popular. Além disso, o autor percebe um movimento de circularidade entre culturas, onde ambas dialogam e se influenciam de forma recíprocas (GINZBURG, 2006). Assim, podemos perceber como o pesquisador tornou possível o acesso à cultura camponesa tendo como fonte um processo inquisitorial, contribuindo para os debates de cultura e religiosidade popular e principalmente sobre evidenciar o movimento de circularidade entre cultura subalterna e dominante.

Além de Ginzburg (2006), a autora Laura de Mello e Souza (1986) trabalha com fontes inquisitoriais de maneira dupla em *O Diabo e Terra de Santa Cruz*. Em seu trabalho, as fontes e o espaço geográfico impuseram uma nova problemática: a especificidade da religião vivida pela população colonial. Isso levou a autora a trabalhar também com a ideia de cristianização imperfeita das massas, para compreender o processo inquisitorial e as práticas de feitiçaria que se faziam presentes no cotidiano da colônia.

Segundo a autora, o desenvolvimento do processo colonizatório propiciava maior interpenetração entre religiosidade europeia, indígena e africana, um verdadeiro “sincretismo” cultural possibilitado pela colonização na América portuguesa (SOUZA, 1986). Em seu debate está explícito como o espaço geográfico amazônico selecionado nesta pesquisa se torna fecundo para as discussões sobre religiosidade e cultura popular devido à particularidade da América portuguesa em sua colonização.

No caso das discussões produzidas por Ronaldo Vainfas (1997), trazendo contribuições no debate sobre a atuação da Inquisição no Brasil e do imaginário popular luso-brasileiro, temos a sua obra *Trópico dos pecados*. Seu debate como apontamos anteriormente permite entender a realidade popular do período colonial com as suas moralidades em choque com as normas oficiais da Inquisição (VAINFAS, 1997).

Desse modo, podemos perceber que os autores mencionados até este momento convergem no seu tratamento das fontes inquisitoriais de modo duplo e demonstram a viabilidade desta pesquisa ao levantar questões sobre religiosidade e cultura popular por meio delas. Ronaldo Vainfas (1997) segue os passos de Carlo Ginzburg (2006) e Laura de Mello e Souza (1986) percebendo as outras dimensões dos processos inquisitoriais, que torna possível aos autores abordarem questões relacionadas ao imaginário popular, mas em contextos diferentes. Dessa maneira, nós seguimos logo atrás desses passos na busca de conseguir realizar o mesmo tratamento com a fonte.

Mesmo em movimento de convergência, eles divergem em seus objetos e pontos de observação da temática. Enquanto Ginzburg (2006) procura entender a cultura popular por meio do indivíduo, Laura de Mello e Souza (1986) observa a especificidade da religião vivida pela população colonial e Ronaldo Vainfas (1997) estuda sobre a moral e a sexualidade no Brasil em tensão com as normas oficiais do Santo Ofício.

Ainda que se possa demonstrar a fertilidade dos processos inquisitoriais no debate que traçamos até aqui para tratar sobre temáticas da religiosidade e cultura popular descortinando a vida na colônia, precisamos ter em mente as limitações e problemáticas que surgem no tratamento dessas fontes. O autor Ronaldo Vainfas (1995) nos adverte a considerar antes de tudo o filtro inquisitorial presente na documentação que transforma a concepção dos sujeitos em “heresias” distorcendo a fala dos acusados sobre suas crenças e pensamentos ao passar para a pena do notário inquisitorial. As documentações podem se apresentar ricas em detalhes na mesma proporção que carregam preconceitos.

Cabe ao historiador a tarefa de ter consciência das camadas de filtros presentes na sua documentação, ter a competência de conseguir ultrapassar os discursos e tentar alcançar a concepção dos sujeitos que almeja conhecer. Não é fácil e nem simples, mas compreendendo os filtros que compõem a documentação, se torna possível muitas vezes, como demonstraram os historiadores ao longo do debate que exploramos aqui. Isso não quer dizer que a documentação sempre vai carregar o que o historiador espera. Muitas vezes ela se apresenta de uma forma fragmentada e imersa no filtro do inquisidor, que conseqüentemente vai gerar limitações ou lacunas na interpretação histórica almejada.

Prosseguindo nas discussões, o estudo de Yllan Matos (2012) em sua obra *Última inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774)* é que nos leva aos pontos de partida essenciais para construção desta presente pesquisa. No seu estudo, ele busca demonstrar a peculiaridade da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará no século XVIII. Na sua perspectiva e argumentação, ela correspondeu amplamente aos projetos de reforma instaurados pelo governo pombalino (MATTOS, 2012).

Apesar do autor focar nestas questões das relações administrativas coloniais com o bispado do Grão-Pará, na mesma obra ele discute sobre os tipos de crimes perseguidos, nos possibilitando uma breve noção dos choques entre a cultura popular e as normas oficiais da Visitação, como pontuava Ronaldo Vainfas (1997). O relaxamento moral se fazia presente na parte norte da colônia, como se fez nela de modo geral.

É a partir do contato com a obra mencionada de Yllan Matos (2012) que se define o objeto, o parâmetro cronológico e espacial desta pesquisa. O autor disserta que o Santo Ofício construiu a transgressão que na vida cotidiana não era reconhecida enquanto tal, tornando a feitiçaria o crime mais perseguido no tempo da Visitação. Com a chegada do visitador, a instituição começa a reprimir práticas comuns que passavam despercebidas pela população (MATTOS, 2012).

Além disso, evidencia a transgressão que é criada somente após a chegada da Visitação. O autor destaca o grande número de casos de feitiçaria ou outros meios menos ortodoxos a que recorriam os devotos quando a fé católica não solucionava seus anseios no Grão-Pará, assim gerando a finalidade da presente pesquisa que busca entender a relação de um sujeito cristão-velho com as práticas de feitiçaria, que aparentemente estão ligadas ao cotidiano paraense e que foi reprimida no período da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1769).

Apesar de trabalhos como o de Arthur Narciso Bulcão da Silva (2016), *Magia e Inquisição: o “mundo mágico do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)*, abordar a Visitação do Santo Ofício com o intuito de compreender o significado das práticas mágicas para os colonos acusados de uso da magia naquela região e explorar o caso de uma portuguesa julgada, ainda são poucos os trabalhos que observam a temática a partir de sujeitos que não sejam indígenas ou negros.

Mesmo que o caso de Manuel Pacheco de Madureira já tenha sido explorado nas discussões de Gisele Rezk (2014) em sua dissertação *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, a abordagem da autora se distancia da nossa na medida em que coloca ênfase nas motivações dos sujeitos que recorriam à feitiçaria paraense, explorando um contexto mais amplo de vários casos que se utilizaram de orações amorosas. Ao contrário da autora, para nossa pesquisa interessa compreender como se apresentava a feitiçaria e por que pessoas da fé católica recorriam a ela. Portanto, nosso foco é direcionado à religiosidade, e o da autora percorre pela moralidade e sexualidade.

Assim, é desenvolvido o ponto de observação específico desta pesquisa com foco em um cristão-velho, possibilitado pela organização dos dados de casos inquisitoriais, que são indicados e disponibilizados por Yllan Mattos (2012). A ideia de concentrar a nossa ótica sobre esse sujeito em específico, o cristão-velho, parte de uma concepção de história influenciada pelas discussões de José Carlos Reis (2006) sobre a verdade histórica. O autor pontua que se aproxima o historiador da dita verdade quando reúne todas as faces possíveis se assemelhando a uma figura poliédrica de infinitos lados.

Sob essa lógica, as reflexões de Fernand Braudel também nos orientam ao considerarem que a história é “[...] a soma de todas as histórias possíveis, uma coleção de misteres e de pontos de vistas, de ontem, de hoje, de amanhã” (BRAUDEL, 1978, p. 53). Dessa forma, nossa pesquisa pode contribuir nos debates sobre a religiosidade popular no período colonial no sentido de conseguir gerar uma perspectiva poliédrica do tema, na qual podemos explorar e percebê-la por outros pontos de observação além dos agentes negros ou indígenas, diversificando a historiografia sobre a temática.

Além disso, a pesquisa demonstra potencialidade em apresentar e explorar a realidade amazônica, que por muito tempo foi deixada de lado por causa da valorização de uma historiografia eurocêntrica. Nesse sentido, os leitores encaram uma nova perspectiva

inquisitorial, que talvez por muito tempo em seu imaginário estivesse atrelada a uma imagem de caça às bruxas no período medieval somente no espaço Europeu.

A fonte principal que utilizamos aqui e que será disponibilizada em formato transcrito integralmente pode ajudar também a transformar os espaços escolares, tornando o ensino de História significativo e concreto ao explorar aspectos da realidade dos alunos por meio de documentos coloniais ensinando-lhes procedimentos e valores que serão úteis na vida cotidiana. Não apenas isso, mas também perceberão como a História é construída a partir de problematizações (NASCIMENTO, 2022). Nesse contexto, a pesquisa e a fonte ainda permitem aos professores problematizarem com seus alunos classificações cronológicas como o período “moderno” correspondendo a uma realidade estritamente europeia em contraste com a dinâmica própria amazônica (KARNAL, 2007).

Na obra *O Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará: 1763-1769*, do autor João Amaral Lapa (1978), conseguimos ter acesso a breves fragmentos transcritos dos processos inquisitoriais. A partir do diálogo com a obra, selecionamos um processo específico em que o confitente relata ser cristão-velho e seus pais também, se refletindo na construção do objetivo para esta pesquisa: compreender como se deram as relações de um cristão-velho com a feitiçaria no Grão-Pará na segunda metade do século XVIII, nos anos da Visitação do Santo Ofício (1763-1769)? Esta pesquisa se inscreve nessas considerações e pode desdobrar-se na compreensão sobre a religiosidade popular colonial e as limitações do projeto de colonização na Amazônia, como foi a política pombalina em seus objetivos no controle das almas ou “civilização” daquela região.

Nesse contexto de definições dos parâmetros da pesquisa, ainda surgiu a necessidade posteriormente de uma fonte complementar para tentar explorar, mesmo que de forma preliminar, a dinâmica da Freguesia N. S. do Rosário da Campina. Com isso, pesquisando os documentos disponíveis digitalmente do AHU, encontrei um ofício do visitador Giraldo José de Abranches encaminhado para Francisco Xavier de Mendonça Furtado sobre a relação das igrejas, paróquias, freguesias e povoações daquela capitania do Pará. Dessa forma, seguimos as ponderações do autor Caio César Boschi (2018), em seu artigo “Projeto Resgate: história e arquivística (1982-2014)”, sobre o tipo de documentação.

Até este momento, a discussão apresentada tornou possível a visualização das bases em que se construíram esta pesquisa, mas ainda é necessário esclarecer sua estrutura teórica e metodológica. Como indicado anteriormente, a fonte principal se trata de um processo

inquisitorial sobre uma confissão à Mesa da Visita do Santo Ofício no Grão-Pará. Isto significa que a fonte se enquadra na classificação de um processo criminal. Trata-se também de uma fonte secundária já analisada, mas que buscamos outro olhar de interpretação, como apontamos anteriormente em nossas divergências com Rezk (2014). Além disso, fazemos uma análise detalhada do processo. Em contraste, a autora usa outros processos e os explora de forma mais geral cruzando todos em um contexto específico sobre as motivações.

Nesse contexto, como esclarecemos logo no início da apresentação da pesquisa, não estávamos em busca de documentos inquisitoriais. Nossa familiaridade estava relacionada com a documentação do Projeto Resgate do AHU, mas pela inviabilidade de ir até o Arquivo Público do Pará nossa direção mudou. Não esperava me deparar com o Santo Ofício nos documentos do AHU, mas aquele encontro me levou a pensar sobre as heresias amazônicas e por acaso ou pelos caminhos que às vezes a fonte nos impõe, eu conseguiria buscar no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) documentos inquisitoriais digitalizados, viabilizando assim minha pesquisa.

Antes de adentrar no ANTT, os estudos que discutiam a Visitação paraense, como já esclareci, me indicavam caminhos esquematizando e organizando os dados dos sujeitos que foram alcançados pelo braço inquisitorial. Conhecendo brevemente o processo de Manuel Pacheco de Madureira, pude selecionar seu caso e buscar no arquivo fazendo download em formato digitalizado da fonte. Talvez aqui tenha sido um dos maiores desafios da pesquisa, o momento da transcrição do processo inquisitorial. O historiador do período colonial carrega consigo um duplo desafio: conseguir tornar inteligível uma caligrafia diferente da sua época para leitura e analisar a sua fonte.

Os documentos do período colonial da segunda metade do século XVIII não eram uma novidade na minha prática de historiador. Havia uma rica bagagem acumulada das experiências que obtive no Grupo de Estudos Coloniais Amazônicos (Gescam), mas o processo inquisitorial se apresentava com uma caligrafia que eu não conseguiria ler apenas com calma e paciência, tendo que recorrer à técnica da paleografia. Então eu me encontrava com 23 folhas, precisando transcrever cada palavra que constava na frente e no verso do documento de 46 páginas.

No início, minha experiência com transcrição paleográfica estava conseguindo lidar com as primeiras páginas sobre a vida de Manuel Madureira, mas não tardou para que eu estagnasse. Por mais que eu ficasse noite e dia sentado em frente ao documento, não conseguia compreender a sua caligrafia. Nesse momento, lembrando que na obra de Amaral Lapa (1978)

havia a apresentação transcrita do nosso confitente, comecei a ler cada página concomitantemente comparando com a documentação e me familiarizando com cada letra da fonte. Dessa forma, consegui continuar na transcrição do processo. O documento não é predominantemente cheio de borrões e com uma caligrafia horrenda, de modo que consegui transcrever 98% dele, mas isso não significa que ele seja fácil com uma leitura fluida, houve muitos momentos penosos.

Algumas considerações básicas sobre este tipo de documento são pontuadas por Carlos Barcellar (2008), como sob quais condições aquele documento foi redigido, com que propósito e por quem. Ou seja, de maneira geral o autor está preocupado em levantar questões sobre a contextualização do documento. Nesse sentido, nos alerta também Barcellar a observar a qualidade de informações que a documentação pode ou não fornecer, de acordo com objetivo e problemática de cada pesquisa. Os processos inquisitoriais que entram na classificação de um processo criminal podem nos permitir acessar muito mais que apenas a configuração judiciária do seu processo, como já discutimos anteriormente, também permitem em muitos casos conhecer as concepções dos réus. Dessa forma, eles se tornam valiosos para nossa pesquisa, como já foi pontuado anteriormente, possibilitando alcançar a cultura e a religiosidade popular.

Essa dimensão possível de ser analisada nesta documentação é que nos interessa, são os elementos de religiosidade e cultura popular. Autores como Ronaldo Vainfas (1997), que segue os passos de Carlo Ginzburg (2006) e Laura de Mello e Souza (1986), já nos demonstraram que pode ser realizado um tratamento duplo em relação à fonte evidenciando outra dimensão além da judicial, viabilizando aos autores e a esta pesquisa também abordar questões relacionadas ao imaginário popular. Ademais, não podemos esquecer do desafio que é ir além do filtro inquisitorial presente nessa documentação e o momento singular que estavam passando aqueles sujeitos sendo inquiridos sobre suas práticas e suas vidas.

A confissão no processo foi realizada por Manuel Pacheco de Madureira no ano de 1765, ele foi natural da Freguesia da Sé, viúvo de dona Claudina Maria Pinheiro. Declarou-se sem ofício e que vivia de sua agência, residindo na rua das Flores, Freguesia de N. Senhora do Rosário da Campina. Confitente por práticas mágico-religiosas e declarou na sua apresentação à Mesa ser cristão-velho. O seu caso trata-se da recorrência a orações ensinadas por um indígena. Tais orações, chamadas de “oração de São Marcos; São Cypriano e das Três Estrelas”, abrandariam o coração de qualquer mulher. Mas sem êxito em seu objetivo, Manuel Madureira parte em busca de remédio para sua alma. Sua confissão também fala sobre um outro caso em

que recorreu à prática de adivinhação do balaio com uma indígena de seu serviço chamada Germana Solteira para saber sobre o furto de suas roupas.

Esta pesquisa demonstra potencialidade ao se basear nesses elementos mencionados e presentes no documento selecionado. Tais características percebidas se resumem, mas não se esgotam, em tratar sobre uma recorrência à feitiçaria por um sujeito que foi batizado e crismado dentro da fé católica e argumentou sempre seguir as demais obras cristãs, ou seja, um cristão-velho. Nos parece intrigante a questão de Manuel Madureira apresentar uma oração com elementos católicos ensinada por um indígena, que foi considerada feitiçaria pela Mesa da Visita.

Uma vez que no documento foi possível identificar elementos católicos que seriam palavras referentes à fé do cristianismo, como “Jesus Cristo, Hóstia Consagrada, São Marcos, São Cipriano, São Pedro, São Paulo e Santiago”, na oração e adivinhação considerada como feitiçaria, esta pesquisa solicita trabalhar com o conceito de “circularidade cultural” de Ginzburg (2006). Além disso, a documentação apresentada contribuiu também na construção das problemáticas mencionadas anteriormente para a pesquisa.

Consequentemente, para análise da fonte precisamos recorrer ao campo historiográfico da Nova História Cultural, que segundo as discussões realizadas por Vainfas (1997) na obra *Domínios da História*, tem as seguintes características: recusa o conceito de vago de mentalidades, tem preocupação com o popular e valorização das estratificações e dos conflitos socioculturais como objeto de investigação (VAINFAS, 1997). A Nova História Cultural, segundo o autor, se apresenta retomando as preocupações das mentalidades sem precisar recorrer ao seu conceito, considerado problemático, e pontua o foco de observação no popular, diferente da História Cultural dedicada às manifestações “oficiais” da cultura. Além disso, em suas características carrega a preocupação de resgatar os conflitos ao invés de apregoar que a mentalidade é algo comum ao conjunto da sociedade (VAINFAS, 1997).

A partir da Nova História Cultural, esta pesquisa se aproxima do autor Carlo Ginzburg e solicita o seu conceito de circularidade, como mencionado nas considerações da fonte. Na obra *O queijo e os vermes*, Ginzburg demonstra o diálogo entre a cultura popular e a cultura erudita, através de um processo inquisitorial. Vainfas destaca que:

A cultura popular, segundo Ginzburg, se define antes de tudo pela sua oposição à cultura letrada ou oficial das classes dominantes, o que confirma a preocupação do autor em recuperar o conflito de classes numa dimensão sociocultural globalizante. Mas a cultura popular se define também, de outro lado, pelas relações que mantém com a cultura dominante, filtrada pelas classes subalternas de acordo com seus próprios valores e condições de vida. É a propósito desta dinâmica entre os níveis culturais popular e erudito – já que

também a cultura letrada filtra à sua moda os elementos da cultura popular -, que Carlo Ginzburg propõe o conceito de circularidade cultural (VAINFAS, 1997, p. 225).

Neste fragmento podemos perceber algo muito importante para esta pesquisa, que contém uma fonte em que as culturas parecem dialogar. A formulação de uma visão onde a cultura popular não se confunde com uma cultura imposta às classes populares pelas dominantes. Fica evidenciado por Ginzburg que entre o considerado erudito e o popular existe um relacionamento circular feito de influências recíprocas (GINZBURG, 2006). Desta forma, utilizaremos o conceito de circularidade cultural formulado por Ginzburg, ou seja, um conceito operacional, que pode ser empregado em diferentes lugares e diferentes épocas.

Esse conceito inspira-se em Mikhail Bakhtin (1996) em seu livro *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, onde retrata a vida de um indivíduo da elite e por meio deste torna perceptível o popular. Entretanto, Ginzburg (2006) vai além em suas abordagens ao propor o conceito de circularidade, por se preocupar mais com a circularidade do que com as interpretações culturais entre as classes, o que se enquadra nesta pesquisa, que contém uma fonte demonstrando esse contato entre culturas, e ao nosso objetivo de compreender a relação de um sujeito categorizado de cristão-velho com as práticas considerada feitiçaria pelo Santo Ofício da Inquisição.

Modelo distinto do de Ginzburg-Bakhtin é o formulado por Roger Chartier. Segundo as considerações de Vainfas (1997), Chartier afasta-se do modelo anterior na medida em que rejeita a visão dicotômica cultura popular/cultura erudita em favor de uma noção abrangente, mas não homogênea, de cultura. Chartier propõe o conceito de cultura enquanto prática, e sugere para o seu estudo as categorias de representação e apropriação. Esse modelo possui o mérito de tentar livrar a história cultural de toda e qualquer conceituação esquemática, no entanto acaba prisioneiro das ambiguidades teóricas típicas da escola francesa e das mentalidades (VAINFAS, 1997).

A crítica de Chartier é válida e frutífera ao levar os historiadores a pensar em como usar esse conceito sem tratar de forma rígida a cultura. Nesse sentido, Chartier argumenta que é impossível rotular os objetos ou práticas culturais como “populares”. Olhando os grupos sociais e não os objetos podemos perceber que as elites da Europa ocidental, por exemplo, no século XVII eram “biculturais”, pois participavam da “cultura popular” e de uma cultura erudita da qual as pessoas comuns estavam excluídas. Para conseguir lidar com essas questões, podemos seguir o conselho de Peter Burke:

Os especialistas várias vezes sugeriram que as muitas interações entre cultura erudita e popular eram uma razão para abandonar de vez os dois adjetivos. O problema é que sem eles é impossível descrever as interações entre o erudito e o popular. Talvez a melhor política seja empregar os dois termos sem tornar muito rígida a oposição binária, colocando tanto o erudito como o popular em uma estrutura mais ampla (BURKE, 2008, p. 42).

Dessa forma é nítido a postura e o cuidado que o historiador deve adotar ao trabalhar com esses termos, além da necessidade da divisão se vamos falar das interações. Nesta pesquisa, apesar de usar essa divisão, não deixamos de perceber e reconhecer as suas conexões assim como aconselha Burke. Por isso pretendemos transitar entre ambos sem estabelecer uma rigidez conceitual, focando na sua interação e fluidez por meio do conceito de circularidade cultural proposto por Ginzburg (2006).

A discussão levantada, em contraste com outros autores, revela as possibilidades de abordagens conforme os objetivos de pesquisa; nesta seguiremos os passos de Ginzburg em relação ao conceito e também ao método. Nosso objetivo não é fragmentar a cultura e fixar dicotomias como problematizou Chartier, mas sim perceber suas interações e relações como brilhantemente foi colocado por Ginzburg e seguindo os cuidados que propôs Burke.

Contudo, fui percebendo no decorrer da pesquisa que o conceito de circularidade não seria suficiente para dar conta também da realidade cultural da América portuguesa que vamos percorrer para entender o espaço e a realidade onde estava inserido Manuel Pacheco de Madureira. Alguns autores se debruçaram nessa conceituação complexa para dar conta do espaço multifacetado que foi a colônia. Conseguimos alguns nortes percorrendo as discussões de Gisele Rezk (2014), Laura de Mello e Souza (1986) e Ronaldo Vainfas (1995).

O primeiro conceito que aparece na historiografia é o de *sincretismo*. Inicialmente, ele foi amplamente utilizado para conseguir dar conta das matrizes culturais distintas que se encontravam na América portuguesa; dele fez uso Laura de Mello e Souza (1986). Entretanto, esse conceito supõe uma relação mecânica das culturas distintas sem considerar todos seus aspectos, como suas perdas, trocas, olhares e as transformações. Como se por osmose se misturassem as culturas e tomassem forma de um novo corpo. Embora devamos reconhecer que Souza (1986) tenha sido muito competente ao empregar o conceito e pontuar que essas relações não se davam de forma natural, elas estavam permeadas de tensões e seleções que nunca eram arbitrarias. O conceito de sincretismo não conseguiu explicar a relação cultural plural colonial da melhor forma, mas foi importante como ponto de partida.

Nesse contexto, Ronaldo Vainfas (1995) opta por utilizar o conceito de *hibridismo cultural*, dando conta das diversidades de olhares e sensibilidades presentes nas relações culturais da América portuguesa. Esse conceito foi proposto por Ginzburg como resultado das interações presentes na circularidade, e Vainfas segue os passos do autor para compreender essas práticas da colônia. A escolha dele por esse conceito se dá justamente por colocar em questão os múltiplos olhares que poderiam existir sobre uma mesma prática sincrética. É o que consegue evidenciar Vainfas no seu estudo *A heresia dos índios* (1995), discutindo sobre a *Santidade do Jaguaripe* e o que ele chamou de *catolicismo tupinambá* rodeados de várias percepções.

Sob uma outra perspectiva, a autora Gisele Rezk (2014) recorre ao conceito de *mestiçagem* seguindo as discussões de Gruzinski. Para a autora, as relações culturais presentes na América portuguesa podem ser explicadas por um processo em que duas ou mais culturas se encontram, transformando não somente o espaço, mas as relações. Nessa lógica, o conceito se aplica no espaço da colônia lusitana ao considerar sua característica multifacetada com matrizes culturais distintas e sujeitos múltiplos, com formas culturais complexas e flutuantes que estavam sempre em movimento interferindo diretamente uma sobre as outras.

Nesta pesquisa, ao explorar o espaço plural que foi a América portuguesa, decidimos seguir os passos de Rezk (2014) por ressaltar a relação de culturas distintas que transformam não somente as relações como também o espaço. Quando adentramos na historiografia que trata sobre a cultural no período colonial e exploramos o desenvolvimento da colonização, percebemos que a interação entre os sujeitos transformaram não somente suas práticas, mas também o próprio espaço no qual estavam inseridos, dando o caráter multifacetado ressaltado por todos os autores presentes na discussão que levantamos. Não era apenas um novo corpo cultural que unificava tudo ou “misturava”, mas um corpo cultural múltiplo com variações que foi gerado por meio de oposições, enfrentamentos mas também interpenetrações.

Sobre o método, esta pesquisa terá as contribuições da Micro-História em sua análise, como mencionado a partir de Ginzburg, e apoiada nas discussões de José D´ Assunção Barros (2007). Segundo Barros, a Micro-História praticada por Ginzburg reduz a escala de observação do historiador com o intuito de perceber aspectos que de outro modo passariam despercebidos em um olhar mais amplo (BARROS, 2007). Objetivamente, a metodologia proporciona ao historiador conseguir atingir um aspecto específico do macrossocial por meio do seu recorte micro em escala de observação dedicando atenção ao que há de mais ínfimo nas fontes, a um

microcosmo repleto de sentidos e interpretações. Na Micro-História, segundo Barros (2007), o recorte está diretamente ligado ao problema.

No caso da presente pesquisa, o processo inquisitorial selecionado é necessariamente por trazer à tona um diálogo entre culturas para explorar a relação de um sujeito cristão-velho ao recorrer à feitiçaria. Ou seja, a partir de uma escala reduzida de observação partiremos do fragmento micro, sendo esse processo inquisitorial específico com elementos que nos permitem compreender e chegar em nossa problemática inserida no macro. Além disso permite explorar a dinâmica local de Manuel Pacheco Madureira para melhor compreensão da sua experiência.

Tendo em vista nossa grande aproximação com as discussões realizadas por Ginzburg a partir da história cultural, não poderíamos deixar de fora também a questão do paradigma indiciário levantada por ele e que se faz necessário nesta pesquisa na análise interpretativa da fonte. Em sua obra *Mitos, emblemas, sinais* (1986) o autor nos apresenta as preocupações do paradigma e suas raízes. Temos o surgimento do paradigma, ou modelo epistemológico caso se prefira, indiciário no final do século XIX e no seu caminho de desenvolvimento Ginzburg destaca os seus paralelos possíveis com Giovanni Morelli, Sherlock Holmes e Freud, em que ambos estavam moldando seus modelos a partir da base da semiótica médica (GINZBURG, 1986).

Nesse sentido, na análise interpretativa da fonte, seguiremos o *paradigma indiciário* com a finalidade de perceber nos seus ínfimos detalhes e no que seria considerado secundário as chaves interpretativas de um contexto. Não era objetivo dos produtores da fonte de caráter judicial eclesiástico abordar aspectos em relação à cultura, mas ela pode apresentar essas características também.

Nesta pesquisa, se trata desses elementos da relação de um sujeito cristão-velho com a feitiçaria, que se faz presente de forma implícita no processo inquisitorial selecionado, mas que pode ser evidenciada se analisada de maneira minuciosa; por isso recorreremos ao paradigma indiciário. A autora Pesavento (2004) nas suas pontuações sobre o paradigma nos orienta a conseguir ir além daquilo que é dito, ver além daquilo que é mostrado. Essa é a regra de ação desse historiador-detetive, que deve exercitar o seu olhar para os traços secundários, para os detalhes que sob um olhar menos perspicaz passariam despercebidos.

Além do método e conceito, a fonte, por ser do período colonial, demanda também a técnica da paleografia. Segundo as discussões de Ana Regina Berwanger (2008), a paleografia é o estudo técnico de textos antigos, em síntese abrange a história da escrita e a evolução das

letras, objetivando sua leitura e transcrição (BERWANGER, 2008). Se torna essencial o uso dessa técnica na pesquisa tendo em vista que a documentação carrega uma caligrafia do século XVIII com a qual não estamos familiarizados. Assim, por meio da técnica paleográfica podemos tornar a escrita presente na fonte inteligível para realizar a análise da pesquisa.

Por fim, em relação a sua localização em meio acadêmico, esta proposta de pesquisa se enquadra na linha de pesquisa “Política, Instituições e Relações de Poder”, por se tratar de um estudo que busca compreender o diálogo do erudito com o popular baseado na circularidade cultural e na Micro-História presentes em Ginzburg.

A pesquisa encontra-se estruturada em três capítulos, perpassando por discussões do funcionamento inquisitorial até a religiosidade popular e a feitiçaria. No primeiro capítulo, convidamos o leitor a iniciar o caminho que nos levou e permitiu conhecer Manuel Pacheco de Madureira, explorando o desenvolvimento do Santo Ofício, o acervo que guarda essa documentação com suas formas de disponibilização e como se apresenta o processo crime eclesiástico inquisitorial.

Em seguida, no segundo capítulo chegaremos mais próximos da nossa realidade particular. São afuniladas e direcionadas as discussões sobre a Inquisição para a América portuguesa em um jogo de escalas que termina na Visitação ao Grão-Pará e Maranhão explorando o seu contexto setecentista envolvido em magia e como se apresentava a religiosidade colonial amazônica. Nesse sentido, será elaborado um diálogo entre a religião do caboclo amazônico com a religião popular colonial da América portuguesa.

Por fim, no último capítulo vamos explorar o processo de Manuel Pacheco de Madureira e a dinâmica local da Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina, onde ele estava inserido, buscando compreender como se apresentou a feitiçaria para esse sujeito e o que o documento cruzado com a historiografia pode nos aclarar sobre a relação de um cristão-velho com a feitiçaria no contexto da Visitação do Santo Ofício no século XVIII, em 1763. Os significados, as motivações, as concepções e a maneira como a cultura se relacionava serão exploradas nesse último capítulo. A partir de agora, a nossa jornada começa mergulhando no mundo que cercou o confitente da rua das Flores.

I - EM BUSCA DA FEITIÇARIA AMAZÔNICA: O CAMINHO PERCORRIDO ATÉ O CONFITENTE DA RUA DAS FLORES NO SÉCULO XVIII

*Primeiro levaram os judeus,
e eu não protestei porque não sou judeu.
Depois levaram os comunistas,
e eu não protestei porque não sou comunista.
Então levaram os sindicalistas,
e eu não protestei porque não sou sindicalista.
Então me levaram,
e já não havia ninguém para protestar por mim.*

(NIEMÖLLER, 1892-1984)

O processo de Manuel Pacheco de Madureira, entre os anos de 1765 e 1766, localizado no Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT)¹, em Portugal, demonstra mais uma das pessoas que o braço inquisitorial alcançou e envolveu em sua malha. Apesar do alcance desse braço chegar até a América portuguesa e encontrar nosso confitente no Grão-Pará e Maranhão setecentista, as suas raízes se encontram mais distantes geograficamente e em um período diferente. Não devemos pensar em Inquisição no singular, mas sim em inquisições, de forma plural, pois temos mais de uma em diferentes espaços, como na Alemanha, França, Itália, Espanha e Portugal. Também existiram em diferentes temporalidades, como na Idade Média ou na Moderna, com suas especificidades cada uma e envolvidas em uma rede de interesses que atravessavam suas ações.

Dessa forma, cabe aqui nos debruçarmos e esclarecer nesse primeiro capítulo sobre o contexto de criação desse tribunal e como se deu a Inquisição em Portugal, que posteriormente, ao se instalar no reino, estendeu o seu braço inquisitorial até a colônia lusitana no Novo Mundo e conseqüentemente chegou ao senhor Manuel Madureira na Amazônia no século XVIII, que confessou usar de orações ensinadas por um indígena para conquistar uma mulher e da adivinhação para saber quem furtou sua roupa. Além disso, vamos discutir a viabilidade da pesquisa permitida pelo ANTT e perpassar pela especificidade que caracteriza um processo-crime eclesiástico.

¹ Processo n°02697. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302628>>. Acesso em: 15 jun. 2021

1.1 – Os primeiros passos inquisitoriais e a Inquisição portuguesa

Neste subcapítulo buscaremos contextualizar a instituição inquisitorial por meio de autores clássicos inseridos na historiografia que discute os primeiros passos do Santo Ofício em sua origem e posteriormente o seu estabelecimento em Portugal. Dentre os autores que vamos explorar como base para essa discussão, temos Alexandre Herculano (2009), Anita Novinsky (2007), Francisco Bethencourt (2000), Michael Baigent e Richard Leigh (2001), Sônia A. Siqueira (1978) e Toby Green (2012).

Como mencionado inicialmente, a origem do Santo Ofício aparece em outro contexto antes de se instalar em Portugal ou até mesmo em outros espaços. Seus primeiros passos remontam à Idade Média (século XIII) no Sul da França, onde nela temos as sementes que eventualmente deram vida à Inquisição.

Os autores Michael Baigent e Richard Leigh (2001), em sua obra *A Inquisição*, percorrem esse caminho inicial e demonstram o seu surgimento a partir da preocupação das autoridades cristãs em combater a heresia cátara. Mais especificamente, segundo os autores, a Inquisição ganha força a partir dos esforços e inquietações do subprior dos monges de Osma, Dominic de Guzmán, que fundou a Ordem dos Dominicanos em 1216 com uma base teológica forte para combater os cátaros contestadores dos dogmas cristãos. Posteriormente, esses dominicanos serão encarregados pelo papa Gregório IX, por meio de uma bula em 1233, a erradicar a heresia na França, assim inaugurando a Inquisição oficialmente e que se tornou ativa em 1234 em Toulouse (BAIGENT; LEIGH, 2001).

Do mesmo modo, Anita Novinsky (2007), em *A Inquisição*, perpassa pela origem inquisitorial na Idade Média, mas começa a tratar das questões em um período mais recuado, em 1184, quando as contestações aos dogmas da Igreja resultaram no Concílio de Verona, que determinou alguns bispos, sob título de “inquisidores ordinários”, a visitarem paróquias suspeitas de heresia. Mesmo com essas indicações que estamos vendo a partir dos autores, Novinsky pontua a dificuldade da determinação de um momento exato do estabelecimento da Inquisição no medievo, visto que ela foi produto de uma longa evolução em que a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder (NOVINSKY, 2007).

Na Idade Moderna, ela ressurgiu pelo Concílio de Trento com o mesmo objetivo de combater heresias, mas adicionando o combate ao avanço do protestantismo na Europa, nascido na Alemanha depois da reforma iniciada por Martinho Lutero (REZK, 2014). Prosseguindo em busca dos seus passos, chegamos até a Inquisição ibérica nos reinos de Espanha e Portugal,

onde a instituição viveu seu apogeu durante os séculos XVI, XVII e XVIII. O que iria motivar principalmente a sua instalação nessa península seriam as heresias praticadas por cristãos-novos (judeus convertidos) acusados de realizar suas crenças às escondidas; esse ponto é evidenciado tanto por Novinsky (2007) como por Alexandre Herculano (2009), Francisco Bethencourt (2000) e Toby Green (2012).

Acontece que a sociedade ibérica abrangia três grandes comunidades até então convivendo em tolerância: a cristã, a judia e a mulçumana; e por questões políticas, envolvendo também religiosas e econômicas, isso eventualmente seria repensado. O motivo, na perspectiva de Novinsky (2007), foi a centralização do poder no final do século XV que fez essa convivência harmoniosa ser repensada na medida em que se hasteava a bandeira de um só território, uma só lei e conseqüentemente uma só religião.

Nesse ínterim, os judeus conseguiram se desenvolver socialmente e economicamente até meados do século XV na Espanha, principalmente os que acabaram se convertendo devido a um episódio brutal de ódio contra eles em 1391. Isso começou a ser percebido como um problema pela burguesia cristã-velha, que, com ajuda do clero fanático e a propagação de ideias antijudaicas, tentou frear seus concorrentes convertidos. No mesmo século em questão, a Espanha perpassa por crises e a burguesia cristã-velha aproveita para responsabilizar os judeus convertidos de ascender socialmente às suas custas e levar o reino à desgraça, além de empestarem a fé espanhola cristã com o judaísmo (NOVINSKY, 2007). A partir do reinado dos reis católicos Fernando e Isabel no século XV, essas questões de antijudaísmos ficam mais intensas e a pedido deles em 1478 o papa Sisto IV assina a bula fundando a Inquisição na Espanha para combater os judeus convertidos (BETHENCOURT, 2000).

Segundo ainda a autora Novinsky (2007), na verdade essa justificativa religiosa do estabelecimento da Inquisição atendia a uma demanda social e econômica do reino, tendo como objetivo se apropriar das riquezas dos cristãos-novos para interesses políticos. Depois de alcançarem seus objetivos em 1492 pelos confiscos de bens pela Inquisição, puderam expulsar os cristãos-novos do domínio espanhol ou mesmo muitos já haviam migrado para outros territórios, assim fugindo do Santo Ofício em outras regiões como no espaço lusitano.

Foi necessário refazer esse caminho para entendermos as preocupações dos estabelecimentos das inquisições. O contexto da Espanha, como podemos notar, irá influenciar diretamente o contexto de Portugal, local onde os judeus irão buscar refúgio e esperança. Em sua obra *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, o autor Alexandre

Herculano nos situa na chegada dos refugiados no reino lusitano, onde apesar dos ódios gerais e tensões que também existiam no território contra gente judaica, o poder público ainda concedia proteção religiosa e civil, além de contarem com a facilidade de trânsito para o local, no qual tinham a intenção de ficar apenas temporariamente e a partir dele terem acesso pelo mar a outros países (HERCULANO, 2009).

Em complemento a respeito da situação do reino, Toby Green (2012), em seu estudo intitulado de *Inquisição: o reinado do medo*, considera Lisboa como uma cidade cosmopolita até meados de 1495, repleta de estrangeiros convivendo sem grandes tensões, mesmo que gradualmente na sociedade interna florescesse um sentimento nacional excludente. Podemos perceber os sintomas desse sentimento no caso explorado por Herculano (2009), na resistência de alguns a concordar com a decisão do rei D. João II de aceitar os conversos, o qual justificava sua escolha de acolher eles devido à retribuição financeira paga pelo refúgio e que seria usada para aplicar na guerra da África.

O rei D. João II acabou falecendo no ano de 1495; no seu lugar, D. Manuel assumiu o trono de Portugal. Sua benevolência com o povo judeu inicialmente é reconhecida tanto por Green (2012) como por Herculano (2009), porém os autores não deixam de ressaltar as posturas cruéis que o rei tomará posteriormente perante os seus interesses. Logo depois, no ano seguinte, D. Manuel pede em casamento a princesa viúva D. Isabel, filha mais velha dos reis católicos da Espanha. O novo rei via em perspectiva nesse matrimônio a possibilidade de dar continuidade na união das duas coroas na Península como foi traçada durante o reinado de D. João II pelo casamento de seu filho D. Afonso (HERCULANO, 2009).

O interesse do rei e sua ação iria traçar de forma trágica a vida e o futuro dos judeus em seu reino, pois D. Isabel e seus pais impuseram como condição para o casamento a expulsão da população judaica de Portugal como fizeram em seu território. Mesmo assim, D. Manuel decidiu aceitar a condição e estabeleceu o prazo de um ano para os judeus deixarem o reino. Porém, nesse espaço de tempo o rei repensou nas consequências econômicas que a ação traria para seu território e como solução decidiu mantê-los, executando um batismo ao cristianismo de maneira forçada nos seguidores de Moisés em 1497 (GREEN, 2012). Novamente os interesses econômicos e sociais aparecem por trás de um véu religioso.

Esse batizado que ocorreu de forma violenta com judeus, no qual também se ordenou arrancar das famílias hebraicas os filhos menores de 14 anos para enviar a outros povoados e

viver na fé cristã, pode ser visualizado de forma sensível a partir das considerações de Herculano:

Os gritos das mães de cujos braços arrancavam os filhinhos, os gemidos, os ímpetos da desesperação dos pais e irmãos, as lutas dos mais audazes, as súplicas e lágrimas inúteis dos mais tímidos convertiam o reino numa espécie de teatro, onde se representava um drama incrível, fantástico, diabólico (HERCULANO, 2009, p. 92).

Dessa forma, podemos perceber que o povo judeu voltava a viver experiências hostis, agora no espaço lusitano. Apesar de D. Manuel acreditar que havia conseguido solucionar as questões do reino mantendo a mão de obra e o capital gerado pelos judeus, na verdade acabava de criar um grupo de cristãos-novos que seriam perseguidos de forma efervescente no futuro, intensificando assim a intolerância e tensões no território em Portugal.

Não demorou muito a surgirem os primeiros indícios. Segundo Toby Green (2012), no ano de 1506 o povo estava ciente da forma como a Inquisição espanhola lidava com os hereges convertidos, além de saberem que a conversão em Portugal não foi efetiva. Para completar, pontua o autor, o país estava sendo atingido pela peste, e assim temos um contexto propício a um ato de direcionamento de ódio. Dessa forma, no mesmo ano, um cristão-novo ao questionar um suposto milagre foi arrastado para ser linchado publicamente e depois queimado acusado de heresia; os frades dominicanos incitaram a população e ela abraçou a causa, explodindo um episódio de massacre em solo lusitano perseguindo os convertidos e deixando aproximadamente 1.900 mortes. Esse episódio violento, segundo o autor, seria um prelúdio dos vários autos de fé que teríamos depois em Portugal com a Inquisição.

Seguindo ainda as discussões de Green, não tardou os culpados a serem condenados e o rei Manuel a ordenar queimar os frades que incitaram o massacre. Segundo Green, talvez houvesse o sentimento de raiva do soberano pelas ações da população, mas em grande parte a culpa era sua pela cobiça de poder em casar-se com Isabel e decidir converter de maneira forçada os judeus (GREEN, 2012). Tenha pensado nas consequências ou não, o rei plantou em seu reino o motivo central para o estabelecimento do Santo Ofício alguns anos depois.

Em 1521 temos um novo governante, D. João III, o filho mais velho do rei anterior, que acabara falecendo. Mesmo que o ambiente em Portugal estivesse repleto de incentivos para explodir um contexto de intolerância, Herculano (2009) atribui enorme peso às inclinações de D. João III, o qual considera um fanático. Somado a isso ainda teríamos a influência da sua esposa, D. Catarina, neta de Fernando, o católico, que trazia para o reino as preocupações e ideias da corte de Castela contra os cristãos-novos. Assim, por meio do incentivo dela e suas

convicções, segundo Green (2012), o rei mandou proceder uma investigação secreta colocando espiões entre os cristãos-novos para descobrirem se realmente continuavam suas práticas judaicas como suspeitava.

Nessa investigação foi confirmada a suspeita sobre suas práticas e os secretários ocultos da lei de Moisés foram desmascarados. Não poderia ser diferente o resultado, tendo em vista a maneira como foram batizados. A partir dessa descoberta, segundo Herculano, o rei consegue um motivo forte para solicitar ao papa Paulo III a Inquisição em Portugal. Mesmo que existisse um grande peso na figura do soberano, o desejo por um Santo Ofício decorreu também das preocupações e inveja de parte da população portuguesa, somada ainda com uma parte do clero. Então temos na verdade os anseios de três camadas do reino (HERCULANO, 2009).

O autor Francisco Bethencourt (2000), em seu estudo *História das Inquisições*, preocupado inicialmente em discutir as fundações e organizações das Inquisições, aponta que o tribunal eclesiástico inquisitorial inspirado no modelo espanhol foi autorizado para o julgamento de heresias em terras lusitanas pela bula *cum ad nihil magis* em 23 de maio de 1536. Os crimes que aparecem, segundo o autor, sob jurisdição da Inquisição e que deveriam ser denunciados ao tribunal são: o judaísmo dos cristãos-novos, o luteranismo, o islamismo, as proposições heréticas e os sortilégios. Além disso, Bethencourt pontua a intervenção do poder régio na Inquisição.

Essa participação do rei é uma questão abordada tanto por Novinsky (2007) como por Bethencourt (2000), Herculano (2009) ou Green (2012). O que podemos compreender a partir dos autores é que diferentemente das inquisições anteriores, na península ibérica moderna começou a surgir uma participação maior do rei como na nomeação de inquisidores que antes era restrita ao papa. No caso de Portugal houve limitações da Coroa em moldar a Inquisição às suas vontades inicialmente, mas depois, por meio de suborno ao papa Paulo III, ela consegue obter a jurisdição sobre o tribunal para agir sem interferências de Roma.

De forma efetiva, temos o estabelecimento da Inquisição em Portugal apenas em 16 de julho de 1547, por meio da bula *Meditatio Cordis*. Para a autora Novinsky, essa preocupação aparentemente religiosa para sua fundação corresponde às ambições de centralização de poder desenvolvendo um papel político. Apesar de todo o aparato religioso do tribunal e das suas funções “santas” que alegou, a Inquisição foi uma instituição vinculada ao Estado e respondendo aos interesses dos grupos dominantes em manterem a estrutura do antigo regime, assim transmitindo ao povo medo e tornando a maioria submissa e obediente. Os cristãos-novos

também voltaram à cena em destaque novamente por conta da sua condição econômica e seu papel comercial no reino, sendo percebidos como ameaça ao poder da nobreza preocupada com a ascensão da burguesia (NOVINSKY, 2007).

Percorremos até este momento pelos contextos que, nos demonstraram os autores, estão permeados por jogos de interesses na introdução das inquisições. Mas além disso se faz necessário entender também sua estrutura de organização e métodos de ação em Portugal. O autor Francisco Bethencourt, que traz uma abordagem concentrada na configuração dos tribunais e não nos seus processos, pode nos ajudar a compreender a primeira parte mencionada sobre a organização. Ele divide a organização do tribunal eclesiástico em: comunicações, os regulamentos, o enraizamento e as burocracias (BETHENCOURT, 2000).

Na perspectiva de Bethencourt (2000), a comunicação é interessante pois é o traço com mudança mais significativa na Inquisição moderna, em nosso caso a portuguesa, passando ela a ser vertical. Isso significa que temos em Portugal uma comunicação centrada na hierarquia além de também ser centralizada. Dessa forma, as decisões a serem tomadas perpassam pelo inquisidor-geral, o qual deveria ter mais de 30 anos, e também abaixo dele por um conselho geral funcionando como tribunais de última instância, como aponta o autor e também a autora Sônia Siqueira (1978) ao discutir a administração do Santo Ofício português. Os demais cargos, como os inquisidores dispostos em tribunais distritais, estavam encarregados de casos menores e respondiam ao conselho e ao inquisidor-geral.

Em relação aos seus regulamentos, o autor pontua que para o funcionamento de todo o aparelho do Tribunal da Fé, era necessária a formulação de regras e de instruções internas, onde em Portugal temos uma tradição administrativa centralizada desde o início. Esse regulamento sustentou as ações do Santo Ofício e permeava e orientava todos os componentes envolvidos, como por exemplo a maneira de agir com os penitentes e os acusados, a detenção e até mesmo a preparação do auto da fé. Mesmo não tendo espaço para esmiuçar a infinidade de orientações existentes que permeavam as ações do tribunal, podemos perceber nas discussões de Bethencourt (2000) a sua preocupação na forma de proceder na execução de todas as suas atividades.

Para Bethencourt, a cultura administrativa foi baseada na *classificação* e na *identificação* em razão de classificar as heresias e reconhecê-las. Somando -se a isso também as tarefas de identificar, que acontecem por meio de cadernos de denúncias e outros tipos de registros que guardam os dados organizados, sendo a gestão de informação vital para novos

processos ou demandas do tribunal. Por viver da memória dos comportamentos e das crenças desviadas, temos naturalmente esses arquivos de uso interno da organização. Deste modo, devido a essa cultura de identificação, hoje temos uma parte dos documentos inquisitoriais que permitem aos historiadores conhecer o tribunal e seus alvos (BETHENCOURT, 2000).

Além disso, ainda seguindo as discussões do autor, temos em suas palavras o aspecto do enraizamento. Esse termo se refere à questão da instalação do tribunal em determinado local dentro do reino e até onde a sua jurisdição e suas atividades poderiam alcançar. A partir das discussões de Bethencourt podemos ter uma noção mais clara das regiões de suas atividades:

Em 1548 apenas dois tribunais funcionavam: o de Lisboa (com jurisdição sobre todo o Norte e a maior parte do Centro do País) e de Évora (com jurisdição sobre todo Sul e uma parte do Centro interior – a diocese de Guarda). Em 1560 estabeleceu-se o tribunal de Goa, que tinha jurisdição sobre os territórios controlados por Portugal na África oriental e na Ásia. Em 1565 é restabelecido o tribunal de Coimbra, com jurisdição sobre todo o Norte e a maior parte do centro do país. O tribunal de Évora conservou sua jurisdição sobre as dioceses de Évora e do Algarve, mas perdeu a diocese da Guarda para o tribunal de Lisboa, cuja jurisdição se estendia às dioceses de Lisboa e de Leira, bem como aos territórios portugueses no Atlântico – as ilhas, o Brasil, as fortalezas e entrepostos na costa noroeste e ocidental da África. Essa configuração mantém-se relativamente estável até a supressão do “Santo Ofício” em 1821 (BETHENCOURT, 2000, p. 53).

Desta maneira, temos um esclarecimento e norteamento das localizações dos tribunais presentes no reino lusitano e do alcance das suas atividades nas colocações do autor, o que é importante para entender como foi possível à sua jurisdição alcançar a América portuguesa. Assim, conseguimos compreender nesse fragmento como se organizava seus espaços de ações. Por fim, prosseguindo dentro dos aspectos da organização da Inquisição segundo a abordagem de Bethencourt (2000), temos as burocracias.

Em relação a sua burocracia, temos influência do modelo espanhol, mas o autor ressalta as particularidades do tribunal em Portugal. Em destaque aparece nas suas discussões o posto de deputado no nível intermediário da estrutura em um quadro burocrático mais definido e sólido. A sua posição corresponde a de um “estagiário” por quem os novos membros deveriam passar antes de se tornarem inquisidores, ou seja, uma espécie de aprendiz de inquisidor. Dentre os cargos na configuração inquisitorial temos: inquisidor-geral, inquisidores (geralmente três), promotor fiscal, deputados, notário, meirinho, alcaide, solicitador e porteiro (BETHENCOURT, 2000). Nesse sentido, temos um panorama geral da estrutura burocrática inquisitorial lusitana e sua distribuição de cargos.

Dando prosseguimento aos seus elementos de funcionamento, precisamos também visualizar no Santo Ofício os seus métodos de ação. A autora Novinsky (2007) em suas discussões percorre por esse determinado aspecto e pode nos ajudar a compreendê-lo de forma esclarecedora. Apesar de Novinsky realizar uma abordagem mais abrangente, vamos nos debruçar sobre o caso do reino lusitano.

O tribunal da Inquisição na perspectiva da autora tem como base o julgamento de crimes de duas naturezas: contra a fé (judaísmo, luteranismo, críticas aos dogmas etc.) e contra a moral e os costumes (feitiçaria, bigamia, sodomia, entre outros). Os crimes contra a fé eram considerados os mais graves e por isso tinham também suas penas muito mais árduas, como ter os seus bens confiscados e a pena de morte. Além disso, a Inquisição se apoiava e tinha como base para seu funcionamento as denúncias, sendo aceitas de qualquer pessoa e até mesmo por cartas anônimas. Quando alguém era denunciado, um funcionário inquisitorial acompanhado de um juiz do fisco se dirigiam à casa do denunciado e levavam tudo antes mesmo de provarem sua culpa. Também se isolava a casa com trancas e apenas os funcionários inquisitoriais teriam acesso a partir de então (NOVINSKY, 2007).

Outra forma de conseguir as denúncias era por meio do *tempo de graça*, o qual o Tribunal da Fé determinava após sua instalação geralmente um período de até 30 dias para que aqueles que tivessem errado contra a fé se apresentassem e confessassem espontaneamente suas culpas perante o inquisidor-geral e ao mesmo tempo delatar os crimes alheios, sem fazer exceção da família ou falecidos (HERCULANO, 2009).

Ademais, pontua Novinsky (2007), o suspeito também poderia ser preso sem noção nenhuma da motivação dessa ação. Não era informado quem o acusou, o motivo da sua prisão, onde havia cometido o crime ou com quem. Nesse processo sujeito às amarras da Inquisição, todo réu para tentar se salvar deveria confessar-se culpado e acusar pessoas próximas, como familiares ou amigos. Se não fizesse dessa forma, era considerado diminuto, significando que estava escondendo culpados, tendo assim uma confissão incompleta e encaminhado para a câmara de tortura.

Na situação em que se encontravam essas pessoas, segundo a autora, muitas no desespero acabavam denunciando todas as pessoas que conheciam; mas em muitos casos atormentados por sua consciência por denunciar inocentes, voltavam para negar. Contudo, também às vezes por medo de serem queimadas, retornavam para ratificar a primeira denúncia e adicionavam mais nomes. Era uma situação confusa, à qual não sabiam como reagir e

sentindo-se encurraladas. As denúncias funcionavam como uma força motriz, quanto mais delas fossem feitas, conseqüentemente mais réus e confiscos teriam os inquisidores, assim deixando-os satisfeitos.

Em relação à tortura, de forma mais detalhada, ela ocorria quando suspeitavam de uma confissão incompleta ou incongruente. Em suas discussões sobre a Inquisição, Novinsky traz parte das variações dessas torturas que aconteceram:

O Regimento de 1640 estabeleceu dois tipos de tortura: o potro, uma espécie de cama de ripas onde o réu era amarrado pelos pulsos e pelas pernas e, ao apertar-se um arrocho, cortavam-se-lhe as carnes; e a polé, quando o réu era suspenso no teto pelos pés, deixando-o cair em seguida, sem tocar o chão. No potro, graduava-se o tormento, apertando um após outro os membros. Na polé levantava-se o condenado a alturas diferentes, até a roldana, repetindo-se as quedas. Esse tormento, muitas vezes, deixava os réus aleijados, e para maior hipocrisia perante a sociedade, os inquisidores mandavam que não fosse aplicado nos últimos quinze dias antes do réu sair no auto-de-fé, para que o povo não visse as marcas deixadas pela tortura (NOVINSKY, 2007, p. 60).

Nesse fragmento conseguimos visualizar de forma nítida por meio da autora como funcionava parte das torturas do tribunal inquisitorial com as suas variações e a situação a que estavam sujeitos os seus réus. A tortura foi um instrumento importante e desumano para conseguir informações nos processos do Santo Ofício. Os tipos variavam através dos séculos, mas até a segunda metade do século XVIII, na perspectiva de Novinsky, ainda eram aplicadas de forma sistemática em Portugal.

Como percebemos anteriormente, a Inquisição tinha suas regras e elas estavam presentes nas torturas também. Antes de torturado, o réu era examinado por um médico para saber quanto ele poderia aguentar e assinava um papel onde confirmava que caso sofresse danos ao ponto de ter membros quebrados ou ficar aleijado, a culpa não seria dos inquisidores, mas sim dele por persistir em esconder os nomes de cúmplices. Ainda havia após a sentença a assinatura de outro papel, o “Termo de Segredo”, que estabelecia ao réu guardar segredo absoluto sobre o tempo que ficou em cárcere, sob pena de ser novamente preso. Idosos ou jovens, para o tribunal não importava, todos estavam sujeitos às torturas (NOVINSKY, 2007).

Em relação à pena de morte pela fogueira, esta era aplicada aos réus que recusavam a confessar-se como culpados. Também estavam incluídos os “relapsos”, que eram pessoas que já haviam sido condenadas e voltavam a pecar. Os inquisidores classificaram a pena de morte na fogueira de “relaxamento à justiça secular”, e se o réu no último momento antes da aplicação da pena dissesse que estava arrependido e pedia para morrer na lei Cristo, era primeiro estrangulado e depois atirado na fogueira. Mas do contrário, se persistisse em permanecer em

pecado, era queimado vivo. Havia casos de pessoas que conseguiam fugir e eram queimadas “em efígie”, uma forma simbólica que substituía a pessoa por um boneco de pano, seus bens eram confiscados e seus descendentes eram considerados infames. Por outro lado, mesmo os que morriam em cárcere antes do seu julgamento não escaparam das chamas da “salvação” do tribunal. Somente quando a sentença era de morte informava-se o réu antes, em geral um dia antes para preparar a sua alma, em outros casos aconteciam durante os autos de fé (NOVINSKY, 2007).

É interessante perceber como o Santo Ofício não agiu de forma aleatória em suas ações, buscando ser coerente dentro da sua lógica construída e que mesmo nos seus imprevistos enfrentados elaborou formas de simbolicamente continuar a propagar seu ideal e atingir o coração e a mente da população.

Mesmo que o número de pessoas mortas pela Inquisição tenha sido grande, Novinsky (2007) aponta que os inquisidores não aplicavam a pena de morte com muita frequência, pois era mais conveniente ter os hereges presos, nas ruas ou confinados nas aldeias para servirem de testemunha da grande e misericordiosa obra que realizava o Santo Ofício. Podemos perceber isso no caso das sentenças de “cárcere e hábito penitencial perpétuo”, cuja pena vinha acompanhando a “reconciliação”.

Isso significava, de forma prática, que a Igreja recebia o réu de volta, mas o reconciliado deveria ficar preso ou nos cárceres da Inquisição ou confinado em alguma aldeia próxima, contanto que frequentemente se apresentasse ao Tribunal. Também precisaria usar durante toda a vida o “hábito”, que era o “sambenito”, uma roupa geralmente amarela com cruz vermelha e um chapéu pontudo assim diferenciado o indivíduo na sociedade expondo sua vergonha e o estigmatizando sendo alvo de preconceitos e marginalizado socialmente (NOVINSKY, 2007).

Prosseguindo em nossa abordagem deste momento sobre os métodos de ação do tribunal, temos os autos de fé, que já foram mencionados algumas vezes durante o texto. Os autos de fé, destaca Novinsky (2007), em geral eram julgamentos públicos, mas havia também os particulares em casos de crimes menos graves ou quando seria julgada uma pessoa da alta nobreza. A sua realização tinha um custo alto e geralmente se fazia uma vez por ano, podendo durar um dia todo quando o número de réus fosse muito alto, estendendo-se até altas horas da noite ou até o dia seguinte. O auto de fé iniciava com uma procissão seguida de uma missa e era celebrado com enorme esplendor, pois comprava-se a participação do povo com a promessa de que quem assistisse ganharia quarenta dias de indulgência. Havia toda uma preparação para

esse evento grandioso, o qual se avisava o povo com um mês de antecedência. Novinsky chega a considerar uma enorme festa popular.

Uma noite antes do auto também era realizada uma procissão, indo até a praça onde havia se montado o tablado. Nesse palco era colocado o emblema da Inquisição e os réus passavam a noite da véspera na capela da prisão do tribunal. No dia seguinte, nas primeiras horas, reuniam-se novamente os condenados e eram vestidos com os sambenitos para formarem a procissão. No lugar dos que haviam morrido ou fugido erguiam-se as suas efígies, como foi apontado anteriormente, que eram queimadas na frente do povo para que seus filhos carregassem a marca da vergonha (NOVINSKY, 2007).

Nas colocações da autora podemos perceber a cerimônia do auto como uma espécie de festa que reunia pessoas de prestígio e que recebia grandes contribuições dos grupos dominantes, como a nobreza e o clero. O povo, que também fazia parte dos espectadores, levava alimentos como se fossem para um piquenique. Iniciava-se o auto com uma missa solene na igreja da Inquisição e os sinos de toda a cidade anunciavam a partida da procissão da Cruz do Santo Ofício. Os homens mais notáveis, os funcionários, as autoridades civis e religiosas, os grupos dominantes do reino desfilavam pelas ruas e ostentavam seu poder durante toda a cerimônia. Os réus caminhavam numa fila através da praça principal em uma longa procissão. Durante o auto de fé, os réus ouviam suas sentenças e os condenados a morrer na fogueira depois da cerimônia eram transportados para o lugar onde se erguia a queimação dos corpos (NOVINSKY, 2007).

Durante esse percurso do estabelecimento e funcionamento do Tribunal da Fé no reino lusitano, explorado aqui por meio de Herculano (2009), Novinsky (2007), Bethencourt (2000), Sônia A. Siqueira (1978) e Green (2012), nos parece evidente que a força maior de motivação e justificativa para a instalação da Inquisição em Portugal no período moderno tenha sido o povo judeu convertido e suas práticas consideradas “heréticas” como cristãos-novos. Contudo, não foi exclusivamente à perseguição aos seguidores da lei de Moisés a que se dedicou a Inquisição portuguesa, apesar de que sem dúvidas tenha sido essa a sua ação mais intensa.

Outros crimes além da heresia judaica dos conversos caíam sob a alçada do tribunal eclesiástico. Os delitos eram os mais diversos, como feitiçaria, bruxaria, bigamia, solicitação, sodomia, blasfêmia, desacato, fautoria, luteranismo, muçulmanismo etc. No século XVIII aparecem até mesmo novos crimes ligados ao campo das ideias, como o jansenismo, o

racionalismo e as heresias dos libertinos deístas e afrancesados (NOVINSKY, 2007). Dessa forma, não podemos restringir sua ação ao recorte da heresia dos cristãos-novos.

Nesse sentido de perceber os outros alcances da ação inquisitorial, o autor Ronaldo Vainfas (1997), em sua obra *Trópicos dos pecados*, demonstra como a Inquisição em sua atuação também fez parte de um projeto moralizante do período moderno. Assim, temos por meio dela um instrumento para disciplinar o homem moderno forjando e adestrando o seu corpo e espírito para glória de Deus e do rei (VAINFAS, 1997). Podemos perceber indícios dessa perspectiva apresentada por Vainfas até mesmo nas discussões de Novinsky (2007), na qual já indicamos que uma das naturezas de delitos perseguidos pelo Santo Ofício se classificava como crimes contra a moral e os costumes, sendo alguns deles o de feitiçaria, bigamia, sodomia etc.

O processo inquisitorial de Madureira, que vamos explorar nesta pesquisa posteriormente, se enquadra nessa segunda natureza, devido às suas práticas em formas de oração e adivinhação serem vistas como feitiçaria pela Inquisição. Mas antes do contexto brasileiro e amazônico, o crime das pessoas consideradas feiticeiras que entrava na categoria de crimes contra a moral e os costumes perpassou por uma onda de perseguição na Europa, principalmente na Alemanha, Inglaterra, Itália e França. O papa Alexandre VI iniciou uma verdadeira batalha contra as feiticeiras e os mágicos em 1500. Com o passar dos anos, a caça às feiticeiras diminuiu no resto da Europa. Por outro lado, ela continuou na Península Ibérica, onde em Portugal numerosas feiticeiras compareceram aos autos de fé durante os séculos XVI, XVII e XVIII, sendo muitas originárias do Brasil (NOVINSKY, 2007). A natureza dos vários casos de processos inquisitoriais na colônia e contexto do espaço que futuramente temos como Brasil está relacionada ao contexto da América portuguesa, que veremos no próximo capítulo.

1.2 – O Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) e a democratização na pesquisa

A realização desta pesquisa sobre o caso de Manuel Madureira, um homem cristão-velho que confessa utilizar-se de orações ensinadas por um indígena para conquistar uma mulher e da adivinhação para saber quem furtou sua roupa, só foi possível pela digitalização de documentos presentes no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). O ANTT fisicamente se encontra em Portugal, mas nos permite conhecer e realizar pesquisas a distância através do seu Portal de Pesquisa na internet, que oferece um conjunto de serviços.

Como resultado, nos últimos anos as pesquisas sobre a Inquisição têm ganhado fôlego entre as temáticas de investigação sobre o período colonial no Brasil. Esse movimento em parte

pode ser explicado pela vasta documentação disponível em formato digital que foi disponibilizada no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. O que antes seria uma tarefa árdua financeiramente para alcançar os documentos em Lisboa, passa a ser democratizado por meio da internet, assim atraindo os pesquisadores que podem conhecer inúmeras informações sobre o cotidiano luso-brasileiro (MELLO, 2014).

Outro fator que pode favorecer e ajudar na elaboração de novas pesquisas é a sistematização de dados elaborada por vários autores que discutem a temática. O autor Yllan de Mattos (2012), por exemplo, que trabalha com esse tipo de documentação inquisitorial traz em sua obra *A última Inquisição* um quadro sistematizando os processos. Isso nos ajuda a conhecer e a chegar neles por meio do seu *número de processo* que está presente nessa organização, uma vez que podemos utilizá-lo durante a pesquisa no site do ANTT para localizar os processos. No caso da presente pesquisa, a sistematização no quadro de Mattos e a organização de informações elaborada por José Roberto do Amaral Lapa (1978) sobre o Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, foi o que nos permitiu chegar até em meados do século XVIII em Manuel Pacheco de Madureira, confiteante por suas práticas consideradas feitiçarias segundo o olhar da Inquisição.

Mas retornando ao caso específico do ANTT, podemos conhecer o seu percurso institucional através do estudo de Daniela Miguéns Porto (2013), intitulado *História e evolução do Arquivo*, no qual a autora trata de forma detalhada sobre o desenvolvimento do ANTT. O começo da sua história possivelmente remonta ainda ao século XIII, sendo um arquivo essencialmente real durante o governo de D. Fernando em 1378. No decorrer dos anos de 1378 até 1755, o arquivo esteve instalado numa das torres do Castelo de São Jorge, tendo como seu serviço mais importante prestado inicialmente o das certidões, mas em geral tinha funções régias guardando documentos da administração do reino e também das relações resultantes com os outros reinos. Infelizmente a torre ruiu em 1755 devido a um terremoto e o que foi salvo do Arquivo passa a ser transferido para o edifício do Mosteiro de São Bento da Saúde em 1757. Posteriormente o Arquivo foi reestruturado, e ao longo do tempo passou por novas fases e mudanças até chegar na sua formação atual.

Nesse ínterim, segundo Fernanda Ribeiro (2020), o contexto do liberalismo decorrente da revolução de 1820 em Portugal veio impor uma nova ordem no país e conseqüentemente alterou-se as estruturas sociais, administrativas e financeiras. Como resultado desse contexto surge a ideia de um Arquivo Nacional, extinguindo algumas fundações do Antigo Regime,

como ordens religiosas, a Inquisição, entre outras, assim levando toda documentação existente nessas instituições a serem integradas ao Arquivo da Torre do Tombo (PORTO, 2013).

Essa nova ideologia dominante em Portugal, o liberalismo, tinha como um dos seus valores a ideia de um Estado-Nação e isso espelhou-se na concepção de como deveria configurar-se o Arquivo. Somando a esse fator ainda teríamos a influência também pelo modelo de organização francês. Dessa forma, de Arquivo da Coroa passou a ser o Arquivo da Nação, e tal percepção vai levar futuramente ao seu estado atual de Arquivo Nacional da Torre do Tombo, transformando-se num arquivo/serviço público guardando documentos do século IX até a atualidade (RIBEIRO, 2020). Neste momento, perpassando pelo contexto de desenvolvimento do Arquivo, já podemos perceber como os documentos inquisitoriais chegaram ao ANTT. Houve um movimento de concentração deles em um único Arquivo devido à concepção liberal dominante no período; por outro lado, também temos uma expansão na sua concepção de público, passando dos domínios restritos da nobreza para o povo de forma geral, para a nação.

Em relação à documentação inquisitorial que é possível encontrar no ANTT, podemos tomar os nortes apontados por Daniela Calainho e Célia Tavares (2006) em um levantamento elaborado pelas autoras intitulado *Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa*, no qual, apesar de focarem nas possibilidades de pesquisa nos arquivos brasileiros, fazem referência aos documentos do Arquivo em Lisboa também.

Segundo as autoras, o Arquivo Nacional da Torre do Tombo guarda uma parcela significativa dos documentos inquisitoriais. Dentre eles encontra-se a documentação legislativa de várias naturezas (regimentos, alvarás etc.); correspondências entre os órgãos inquisitoriais (Conselho Geral do Santo Ofício e tribunais regionais) e entre estes e monarcas e Papas; as listas dos autos de fé (onde constava o nome do réu, o delito que havia incorrido e a respectiva sentença, lida na ocasião do auto); fórmulas de como processar e julgar os réus; as denúncias e os processos sofridos pelos réus; os processos de habilitação aos cargos inquisitoriais; as numerosas visitas enviadas tanto para Portugal como para as suas colônias etc. (CALAINHO; TAVARES, 2006). Como podemos notar, as autoras exploram a riqueza e a diversidade da documentação presente no ANTT, desse modo indicando nortes preciosos para os pesquisadores que trabalham com a Inquisição ou tem interesse.

Alguns dos documentos citados são apontados também na discussão de Marcia Eliane Souza e Mello (2014), preocupada com as questões metodológicas no uso dessas fontes.

Segundo a autora, os cadernos do Promotor, os cadernos do Nefando e de Solicitante, o Livro de confissões e Denúncias da Visita Grão-Pará, o Livro de correspondência recebida dos comissários e os documentos avulsos denominados de processos, essa diversidade de documentos trazem a possibilidade de múltiplas formas de abordagem, podendo ser tanto qualitativa como também quantitativa. Ambas têm, como demonstra Mello ao longo de sua abordagem, o seu valor para a pesquisa historiográfica.

Tendo em vista o percurso do Arquivo que estamos discutindo é notório como nos seus primórdios ele apresentou-se como privado, longe do alcance do povo, guardando apenas os documentos da Coroa. Hoje a organização e a missão do ANTT é mais abrangente, presente com um acervo vasto de documentos de vários suportes e funcionando como arquivo público, que tem como competência a preservação, a conservação e a divulgação, através de meios atualmente mais avançados. Dessa forma, o ANTT rompe com o passado no que tange à sua acessibilidade e inicia-se uma democratização do arquivo (PORTO, 2013).

As suas competências mencionadas no parágrafo anterior, segundo Porto (2013), têm relação direta com os seus cinco principais objetivos, que vamos destacar a seguir, apresentados no site do Arquivo:

- “Promoção da salvaguarda, valorização, divulgação, acesso e fruição do património arquivístico e do património fotográfico, garantindo a gestão de acervos à sua guarda, e os direitos do Estado e dos cidadãos nele consubstanciados;
- A sua utilização como recurso da actividade administrativa e fundamento da memória coletiva e individual;
- Aplicação das disposições integrantes da lei de bases da política e do regime de protecção e valorização do património cultural e demais legislação regulamentar, nomeadamente e no que respeita ao património arquivístico e ao património fotográfico;
- Garantir a integração de património arquivístico e fotográfico, que a qualquer título lhe seja atribuído;
- Aceitar as formas de aquisição (por doação, herança e legado desde que previamente autorizados pelo membro do Governo responsável pela área da Cultura, por dação, depósito, incorporação, permuta ou reintegração)”².

Dessa forma, podemos perceber que as ações do ANTT são orientadas pela finalidade de maneira geral em proteger, difundir e tornar acessível ao público a diversidade documental sob seus cuidados. Para alcançar esses objetivos, o Arquivo conta com um conjunto de serviços que são essenciais para o desenvolvimento das suas atividades. Em suas discussões, Porto

² Disponível em: <https://antt.dglab.gov.pt/inicio/identificacao-institucional/missao-e-objectivos/> . Acesso em: 12 jul. 2022.

(2013) organiza em: serviço de preservação e restauro, serviços de biblioteca, o serviço de leitura e referência, de pesquisas, de certidões, de reprografia e por fim de aquisições.

Dentre esses serviços, tomo como destaque o de reprografia, sem, claro, desconsiderar o grande valor de todos, isto porque este núcleo está responsável pela reprodução de todo acervo documental presente no Arquivo, dando sua primordial contribuição na salvaguarda de toda a sua riqueza. A documentação é reproduzida na íntegra e substituída pelo papel, o microfilme ou o suporte digital. Assim, é por meio desse serviço que se torna também possível a difusão do Arquivo, uma vez que as reproduções realizadas têm vários fins, como é o caso do acesso a essas documentações através do Site Oficial do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (PORTO, 2013).

Não poderíamos percorrer um caminho diferente nem pontuar outras questões, tendo em vista o percurso da pesquisa com uma fonte inquisitorial em formato digital. Deixo aqui neste subcapítulo uma contextualização do ANTT e a possibilidade de pesquisar vários documentos da Inquisição nele, mesmo que nem todos estejam nesse formato digital. Ainda assim, é de enorme valor para os pesquisadores brasileiros e de outros países esse Arquivo, como foi para a pesquisa que realizamos.

1.3 – Processos crimes eclesiásticos inquisitoriais

A ciência histórica é, ao contrário de algumas outras ciências, indireta. Para o historiador chegar no seu objeto de análise, precisa recorrer aos vestígios humanos que foram definidos como nossas fontes, nos possibilitando alcançar as experiências dos homens e das mulheres através do tempo. Esse é um dos pontos básicos no paradigma do conhecimento e do fazer histórico que Marc Bloch (2001), em sua obra *Apologia da História*, deixou como legado para os historiadores da sua época e das futuras gerações.

Em decorrência dessa nova concepção de fontes na produção historiográfica apresentada, temos uma variedade dentro do arcabouço do historiador. Mas afunilando nosso olhar para a classificação do documento que vamos nos debruçar nessa pesquisa, temos uma fonte documental considerada oficial e também um processo criminal por estudiosos como Carlos Barcellar (2008) e Keila Grinberg (2017).

Uma vez que estamos trabalhando com uma fonte documental e sendo ela um processo criminal, também a autora Keila Grinberg (2017) nos orienta a importância de compreender o

que era considerado crime em determinado contexto e como se procedia o processo judiciário. Por isso, neste subcapítulo estaremos definindo as particularidades do processo inquisitorial de forma geral e como se apresentam as suas documentações com base no caso de Manuel P. Madureira.

Apesar das suas classificações, o processo inquisitorial difere do processo crime judiciário. Se difere até mesmo da jurisdição eclesiástica, pois ele é uma das frentes dela. Para compreender as suas particularidades, vamos percorrer pelas discussões da autora Pollyanna Gouveia Mendonça (2010), que aborda a diferença nos procedimentos judiciários eclesiásticos entre o Tribunal Episcopal e o Inquisitorial. Mas aqui, conforme nosso objetivo, iremos focar apenas nas características do segundo tribunal.

O primeiro ponto particular e fundamental do processo crime eclesiástico inquisitorial: os crimes, já vimos anteriormente. Ao longo das discussões presentes nesse capítulo apontamos, seguindo Novinsky (2007), o que era considerado como delito: teríamos crimes de duas naturezas, sendo eles contra a fé (judaísmo, luteranismo, críticas aos dogmas etc.) e contra a moral e os costumes (feitiçaria, bruxaria, bigamia, sodomia, entre outros). Dessa forma, temos definido a primeira característica particular para o funcionamento do tribunal da Inquisição em relação aos demais processos crimes judiciários.

Para continuar compreendendo tal processo, vejamos no Quadro I os elementos de forma geral que configuravam a particularidade do procedimento judicial da Inquisição:

Quadro I – Estrutura processual do processo crime eclesiástico inquisitorial

Crimes	heresia, blasfêmia, feitiçaria, sodomia, sigilismo e o crime de solicitação
Denúncias e depoimento	Recebida de qualquer pessoa e omitida a identidade delas e os detalhes do suposto crime para o réu
Segredo do processo	Manter em segredo tudo o que se passou durante o processo
Advogado	Não tinha vista do processo e só conhecia os libelos e sentenças comunicados ao réu
Denúncias após a prisão	Denúncias feitas em geral por carcereiros sobre o comportamento do réu na prisão
Interrogatórios	Composto por três sessões: genealogia; <i>in genere</i> ; <i>in specie</i> . Também poderia ter o uso de tortura

Sentença mais particular do processo	“Relaxado ao braço secular”
--------------------------------------	-----------------------------

Fonte: Quadro elaborado pelo autor com base em Pollyanna Mendonça (2010, p. 4-10).

Assim, conseguimos a partir do Quadro I construir uma noção geral de como funcionava a prática processual da Inquisição. Mas é necessário ainda destacar de modo um pouco mais detalhado outros aspectos, como na forma dos interrogatórios existir a “exigência” de confissão. A confissão era esperada do réu de forma espontânea durante o interrogatório e era parte fundamental dentro do processo; em outras palavras, era exigida a confissão para conseguir a misericórdia da Inquisição, era preciso assumir a culpa. Caso não houvesse confissão, então poderia se recorrer à tortura para obtê-la (MENDONÇA, 2010).

Outra peculiaridade apenas do tribunal inquisitorial está relacionada a suas sentenças. Uma delas era ser “relaxado ao braço secular”, o réu era entregue para a justiça secular para execução. Assim, a pena de morte, que era prevista nas Ordenações Filipinas apenas em algumas ocasiões, também seria sentenciada pelo Tribunal inquisitorial. Mas a Igreja, para não sujar suas mãos de sangue, entregava ao poder secular para fazer a ação e levar o réu à morte (MENDONÇA, 2010).

Apresentamos em linhas gerais algumas das práticas judiciais da Inquisição, demonstrando sua configuração no que diz respeito a sua estrutura processual particular seguindo as discussões de Pollyanna Mendonça (2010), embora certamente, ressalta a autora, essas práticas devem ter se modificado ao longo do tempo. Ainda assim, conseguimos ter uma imagem melhor de como procedeu a máquina inquisitorial durante um tempo com base no Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, trabalhado pela autora para conseguir construir as noções básicas da sua prática processual.

A própria fonte enquanto um processo criminal eclesiástico inquisitorial possui uma estrutura com especificidades. Existe uma divisão de momentos durante o documento, que organizei no Quadro II com base em nossa fonte para conseguirmos em linhas gerais novamente conhecer como se configurava esse tipo de documentação. Também conseguimos conhecer de forma particular a fonte que iremos trabalhar nesta pesquisa.

Quadro II – Configuração documental do processo crime eclesiástico inquisitorial

Confissão	Declaração de seus crimes e detalhamento de suas possíveis práticas heréticas
-----------	---

Genealogia	Exploração sobre a sua estrutura familiar e a sua fé
Exame	Interrogatório questionando o relato do confitente
Abjuração	Renunciar das ações praticadas e se retratar perante o Inquisidor e as testemunhas assinando um termo
Termo de segredo	Sigilo sobre as práticas durante o processo
Termo de penitência	Definição e resumo das penitências com aceitação e assinatura do confitente

Fonte: Quadro elaborado pelo autor com base no ANTT, processo inquisitorial 02697.

Logo, com a construção do Quadro II temos esquematizada a estrutura documental que se faz presente nos processos crimes eclesiais inquisitoriais, levando em consideração e esclarecendo a especificidade do documento que vamos trabalhar. Cada processo é um processo e os momentos dependem da resolução, mas em linhas gerais se apresentam dessa forma. Não podemos esquecer ainda que estamos nos baseando em uma confissão feita à mesa da visitação.

Portanto, buscamos esclarecer e definir em linhas gerais a particularidade que carrega o processo-crime da Inquisição, perpassando por sua estrutura processual e documental. Encerro este capítulo contextualizando as bases que sustentam e proporcionaram essa pesquisa acontecer, perpassando pelos caminhos que nos possibilitaram e levaram a conhecer o processo de Manuel Pacheco de Madureira.

Compreender que o contexto de desenvolvimento das ações inquisitoriais foi permeado de interesses políticos, sociais ou econômicos é importante para se levar em consideração ao buscar entender a atuação posterior do Santo Ofício na colônia lusitana e principalmente na visitação setecentista ao estado do Grão-Pará e Maranhão. Nas próximas páginas iremos compreender essa dinâmica inquisitorial em uma escala mais regional, discutindo os contextos e abordagens sobre estudos que utilizaram documentos da Inquisição. Além disso, vamos apontar as práticas consideradas como feitiçaria ou desvios que sofreram repressão do braço do Tribunal do Santo Ofício na Amazônia portuguesa no século XVIII.

II - INQUISIÇÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA E A ESPECIFICIDADE DA RELIGIOSIDADE AMAZÔNICA

Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando-as à condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática, muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador.

(MOTT, 2012, p. 192)

No primeiro capítulo, como foi mencionado anteriormente, conseguimos refazer parte dos caminhos e da contextualização que nos permitiram chegar ao processo de Manuel Pacheco de Madureira, abordando a origem e o desenvolvimento do tribunal no mundo ibérico concomitante a sua organização e ação. Além disso, também esclarecemos a especificidade que carrega o documento. Neste momento continuaremos em nosso caminho, mas será traçada uma discussão em um recorte mais afunilado abordando a historiografia do Santo Ofício na América portuguesa de forma geral e, por outro lado, também, de forma específica no caso do Grão-Pará no período da Visitação (1763-1769), possibilitando compreender o contexto no qual estava inserido nosso desviante paraense.

Dessa forma, neste capítulo discutiremos a historiografia brasileira da Inquisição explorando o que ela nos permite conhecer da realidade colonial, mas também veremos de forma mais particular como se deu o contexto da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, que faz parte do nosso foco de recorte tanto cronológico como espacial, perpassando pela questão da religiosidade da América portuguesa e do espaço amazônico.

2.1 – Historiografia brasileira da Inquisição

O Santo Ofício estendeu seu braço da metrópole até a colônia permeado de diversos interesses, mas a sua presença mais severa nela, diferentemente de Portugal, não se fez por meio dos tribunais. No caso da América portuguesa temos as realizações das visitas. Na produção historiográfica sobre essas visitas, na colônia lusitana, se considerou inicialmente que houve apenas três entre os séculos XVI e XVIII. A primeira foi empreendida na Bahia e Pernambuco (1591-1595), a segunda novamente na Bahia (1618-1620) e a última e mais longa ao Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). Entretanto, atualmente já temos estudos que evidenciam e discutem

uma outra visita realizada nas regiões do Rio de Janeiro, São Paulo e São Vicente (1627-1628), como indicam as discussões de Lina Gorenstein (2006).

As visitas que fizeram parte dos procedimentos do Santo Ofício, segundo as discussões de Sônia Siqueira (1978), remeteriam a uma ideia da tradição medieval de *justiça ambulante* em busca dos sujeitos que não conseguiam chegar até os juízes. Inicialmente em contexto de centralização do poder nas cortes e nos conselhos tínhamos os próprios reis e os mais altos dignatários da Igreja realizando esse deslocamento. Porém, essa centralização foi desenvolvendo também um caráter de sedentarização e passou a corte a enviar representantes como os juízes itinerantes e os meirinhos-mores em seu nome para efetivar a disciplina judiciária.

Assim, de forma paralela à sedentarização da justiça nas cortes, desenvolveu-se as Correições, que saíam em visitas para levar a justiça do monarca aos súditos. A Igreja também, em razão dos mesmos imperativos, prescrevia às autoridades eclesiásticas que saíssem em visitas pastorais. Eram *as visitas*. Essa prática foi adotada também pelo Santo Ofício, que a utilizou como uma inspeção periódica para inquirir o estado das consciências em relação à pureza da fé e dos costumes. Com isso, segundo Sônia Siqueira, tínhamos um levantamento geral do momento de estado dos espíritos por meio das visitas, com denúncias e confissões para alimentação da máquina inquisitorial. Os seus agentes acreditavam estar promovendo a felicidade transcendente dos indivíduos ao mesmo tempo que estavam servindo a Deus (SIQUEIRA, 1978).

Mesmo que pudéssemos atribuir um sentido primário ou de origem às visitas, as suas realizações e motivações extrapolam um sentido fechado e se adaptam à realidade do contexto em que estão inseridas. Dessa forma, as discussões sobre as visitas não demonstram um consenso entre os autores, mas sim múltiplas perspectivas tentando dar conta da complexa realidade colonial. Além disso, conseguimos perceber uma variedade de temáticas, objetos e recortes que não se restringem e não se esgotam nas motivações das visitas. Isso torna os estudos inquisitoriais ricos e plurais em suas abordagens, contribuindo para nosso conhecimento sobre a sociedade colonial em suas várias dimensões existentes.

Nesse sentido, a historiografia brasileira que perpassa pela atuação da Inquisição no espaço da colônia luso-brasileira tem, consideravelmente, uma grande quantidade de pesquisadores e estudos atualmente. Desse modo, levando em consideração a impossibilidade de abordar todos os autores e aliado ao nosso objetivo de não se exaurir nesse momento,

estaremos nos debruçando sobre os autores mais influentes. Ainda assim, deixamos explícita a nossa admiração a cada pesquisador e pesquisadora que se dedicou à temática e contribuiu para os estudos inquisitoriais e coloniais. Dentre os estudiosos mais influentes nessa historiografia, temos Anita Novinsky, Almir Diniz de Carvalho Júnior, Laura de Mello e Souza, Luiz Mott, Sônia Siqueira e Ronaldo Vainfas.

Para a autora Anita Novinsky (1972), considerada uma das maiores pesquisadoras sobre os estudos inquisitoriais no Brasil e pioneira, em sua obra *Cristãos novos na Bahia: 1624-1654*, as ações do Santo Ofício na América portuguesa estão relacionadas à defesa dos poderes de uma minoria aristocrática. Sendo assim, foi desenvolvida uma ideologia de cunho religioso, tomando apoio ainda no direito canônico, também, para frear o desenvolvimento de uma burguesia de base judaica. Além disso, a autora consegue desconstruir a imagem homogênea formulada para o cristão-novo que se encontrava em meio a contradições e foi marginalizado socialmente sem ser considerado completamente um judeu ou cristão no contexto colonial. Logo, a perseguição movida pela Inquisição tendo como alvo os cristãos-novos aconteceu de modo que remetia à luta da classe dominante contra a burguesia em ascensão na colônia, cujo núcleo principal era constituído pela população portuguesa de ascendência judaica (NOVINSKY, 1972).

Por outro lado, a pesquisadora Sônia Siqueira (1978) em seu estudo *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, desenvolvido em um contexto, pontua a autora, em que ainda não havia documentos evidenciando de forma explícita ou implícita as razões para a presença da Inquisição na Terra de Santa Cruz, elaborou a hipótese de que as visitas estavam relacionadas com o interesse que a Igreja inclusa no projeto colonial tinha em integrar o “Brasil” no mundo cristão ocidental. Com isso, teríamos a presença inquisitorial para testar as aptidões dos colonizadores, para modelar as suas consciências de forma convergente com as bases cristãs. Serviriam ainda as visitas não só de pesquisas de ortodoxia, mas também para apurar as relações internacionais dos marranos, em especial com os “luteranos” do Norte e de sua lealdade ao rei Espanhol.

Nesse viés, sobre a atuação do Santo Ofício no espaço da colônia portuguesa ainda temos o estudo de Luiz Mott (2010) intitulado *Bahia: Inquisição & sociedade*, reunindo seus estudos publicados entre 1986 e 1995 sobre a atuação inquisitorial em suas duas primeiras visitas que envolveram várias regiões do espaço baiano. Mesmo partindo das visitas, seu marco cronológico é estendido até os finais do século XVIII, já que o autor procura articular uma história inquisitorial com uma história da Bahia.

A pesquisa pontuada anteriormente de Mott tem uma discussão bastante abrangente envolvendo temas tanto sobre o que significou a ação da Inquisição em Salvador e seus interiores como também perpassa por questões sobre as principais repressões: a feitiçaria e a sodomia; a presença do sincretismo mágico-religioso de origem africana; a etno-história indígena e a estrutura e funcionamento local da mesa inquisitorial. Para o autor, as fontes inquisitoriais são ricas e nos permitem alcançar informações sobre a nossa história cultural, religiosa, sexual, ideológica e racial (MOTT, 2010).

Por outro lado, Luiz Mott tem um estudo com foco em tratar sobre a religiosidade popular colonial intitulado “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu”, que consegue explorar a partir da vida privada na colônia com todas as cores as práticas da fé popular dos sujeitos que viviam na América portuguesa e tiveram suas condutas religiosas direcionadas para o ambiente privado dando espaço e potencializando práticas heterodoxas e plurais, como plural era a colônia (MOTT, 2012).

Em uma abordagem em que também se é mais explorado o lado religioso perpassando pela questão inquisitorial, temos Almir Diniz de Carvalho Jr., com a sua tese *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653 – 1769)*. Nessa pesquisa o autor consegue demonstrar como os indígenas de variadas etnias inseridos na nova ordem colonial que se instalava na Amazônia portuguesa foram se incorporando àquele novo mundo como cristão, por meio de sua conversão e dos seus interesses. Ademais, seu estudo ainda consegue evidenciar como esses sujeitos indígenas conseguiam reinventar os padrões do mundo cristão impostos construindo um patamar cosmológico comum de forte base tupi, na qual teríamos apropriação da simbologia cristã e dos rituais ancestrais tupinambá, na tentativa de imprimir sentido ao seu processo de inserção e preservar sua lógica indígena (CARVALHO JR., 2005).

O estudo de Almir Diniz (2005) não trata de forma aprofundada sobre a questão inquisitorial envolvendo sua organização e atuação, aliás explorar essa dimensão de forma profunda não era objetivo do autor e nem nosso único interesse nesta pesquisa, mas seu trabalho se faz fundamental uma vez que trabalha a questão da religiosidade no período colonial por meio de, entre outras fontes, documentos inquisitoriais, nas quais consegue evidenciar os limites das conversões e do projeto colonizador na tentativa de “salvar as almas do Novo Mundo”. Desse modo, a sua discussão converge diretamente com nossas questões e a dimensão desta pesquisa: a cultura e a religiosidade popular.

Nesse contexto, ainda prosseguindo em uma abordagem dos estudos inquisitoriais que explore a religiosidade colonial, também temos os estudos da autora amplamente reconhecida na historiografia brasileira Laura de Mello e Souza. Dentro do conjunto das suas produções sobre a temática, duas tomam destaque dentro da historiografia e do nosso trabalho. Respectivamente, é a do seu livro clássico *O Diabo e a Terra de Santa Cruz* (1986) e a outra obra que tem como título *Inferno Atlântico* (1993).

Em ambas as produções a pesquisadora Souza discute tanto o imaginário demonológico como a especificidade da religiosidade popular colonial tomando como base as visitações, devassas eclesiásticas e os processos de réus brasileiros. Dessa maneira, o seu primeiro estudo mencionado trabalha a feitiçaria, as práticas mágicas e a religiosidade popular no Brasil colonial abrangendo os espaços da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Grão-Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro entre os séculos XVI e XVIII (SOUZA, 1986).

Segundo Laura de Mello e Souza, a religiosidade popular na colônia carregou características próprias, estando diretamente ligada às necessidades do cotidiano e ao mesmo tempo fazia parte da religião vivida por aquela população diversificada fruto do processo colonizatório que gerou na perspectiva da autora, que tenta dar conta dessas relações culturais, um sincretismo cultural entre matrizes europeias, indígenas e africanas (SOUZA, 1986).

Nessa perspectiva, a sua segunda obra, *Inferno Atlântico*, vem dar continuidade a algumas dúvidas que a autora reconhece ter ficado no seu primeiro estudo e desenvolver melhor algumas questões, além de ampliar o recorte espacial envolvendo a América hispânica. Mesmo que sejam nove artigos escritos em momentos diversos reunidos no livro e pareçam fragmentados, todos perpassam por uma problemática em comum: as relações entre o imaginário demonológico num sentido amplo e o mundo luso-brasileiro do Antigo Regime (SOUZA, 1993). Possivelmente, entre os vários capítulos reunidos, o segundo pode ter um maior peso para as pesquisas relacionadas com a nossa temática, o qual realiza um panorama sobre a religiosidade vivida na colônia e busca reforçar as relações entre religiosidade e cultura popular.

No entanto, uma abordagem da religiosidade popular colonial que também explorasse a religiosidade indígena nem sempre foi amplamente trabalhada pela historiografia brasileira, deixada a priori restrita às mãos dos etnólogos. Essa foi uma crítica construída e colocada pelo pesquisador Ronaldo Vainfas (1995) no contexto de produção do seu estudo *A heresia dos*

índios. Nessa sua obra o autor busca preencher essa lacuna tratando sobre, em suas palavras, “idolatrias luso-brasileiras”.

A pesquisa mencionada anteriormente é construída por meio também de fontes predominantemente inquisitórias e trata sobre rituais híbridos do movimento ocorrido no século XVI no sul do Recôncavo Baiano sob o nome de Santidade do Jaguaripe (VAINFAS, 1995). Esse estudo demonstra como o “hibridismo cultural” possibilitou a reconstituição dos rituais cristãos sob uma nova ótica, como foi o caso do catolicismo tupinambá, e abriu novos caminhos para as pesquisas sobre a religiosidade popular no período colonial.

Além disso, o autor Ronaldo Vainfas (1997) em outro estudo sob o título de *Trópico dos pecados*, um clássico também amplamente reconhecido pela historiografia brasileira, consegue colocar em debate mais um aspecto da realidade colonial complexa: a moralidade e a sexualidade luso-brasileira. Assim, temos uma abordagem mais social do que estritamente religiosa a partir novamente em grande parte de processos inquisitoriais em que Vainfas demonstra e discute o embate existente entre os códigos morais oficiais e populares entre os séculos XVI e XVIII.

Dessa forma, percorrer brevemente pela vasta historiografia brasileira que se insere nos estudos inquisitoriais nos demonstra que podemos conhecer as várias dimensões do contexto colonial e principalmente da sua religiosidade. As abordagens e os estudos de Novinsky (1972), Siqueira (1978) e Luiz Mott (2010) nos permitem compreender como ocorreu a dinâmica e se desenvolveu a ação do Santo Ofício na América portuguesa. Obviamente, cada autor conta com suas particularidades, mas todos perpassando pela questão do funcionamento estrutural inquisitorial das visitas e a questão do cotidiano colonial.

Os estudos dos três autores destacados nos revelam muito mais sobre o contexto inquisitorial da Bahia, que se torna um prato cheio para quem deseja trabalhar com um recorte mais específico, mas também para aqueles que desejam compreender como ocorreu o funcionamento da Inquisição nas suas primeiras visitas no espaço luso-brasileiro perpassando por questões políticas, econômicas, religiosas e sociais.

Sob outra perspectiva, as abordagens realizadas pelos autores Almir Diniz de Carvalho Júnior (2005), Laura de Mello e Souza (1993) e Ronaldo Vainfas (1997) dão conta da realidade social e religiosa da vida colonial. Nesse contexto, as discussões dos autores destacados anteriormente são de grande relevância na medida em que vão além das questões de denúncias das estruturas administrativas do poder no processo de colonização e conseguem permear as

questões culturais da colônia. Em especial, Almir Diniz (2005) e Ronaldo Vainfas (1995) conseguem ainda promover um protagonismo indígena por meio da religiosidade e das suas relações culturais com a nova lógica que se estabelecia na Amazônia portuguesa.

Nesse sentido, a discussão de Vainfas (1995) em *A heresia dos índios* dialoga com o autor Almir Diniz (2005) em *Índios cristãos* ao passo que também trabalha a religiosidade colonial a partir do foco na temática indígena, buscando compreender as relações culturais e agência desses sujeitos que construía novos significados e interpretações sobre o catolicismo. Ainda nessa dimensão, como já foi destacado, temos Laura de Mello e Souza (1986), mas sua abordagem é mais ampla, pois tenta articular as matrizes indígenas, africanas e europeias no espaço da colônia portuguesa. Para completar essas faces da realidade na colônia, também temos uma perspectiva social explorada por Vainfas (1997) em *Trópico dos pecados*, discutindo a moralidade e a sexualidade e contribuindo novamente para o debate.

Portanto, a historiografia brasileira inquisitorial consegue colocar em discussão, além do seu funcionamento, grande parte da dimensão social e religiosa do período colonial, perpassando por várias questões sejam elas econômicas, políticas, culturais ou sociais. Percorrer por essas discussões nos evidencia duas questões: a) o Santo Ofício se mostra frequentemente rodeado de interesses, como já havíamos apontado anteriormente, que podem extrapolar as questões religiosas; e b) que as relações culturais na colônia eram dinâmicas e constantemente se reinventavam. Assim, a religiosidade também carrega uma heterogeneidade em sua forma.

Os sujeitos não foram passivos nessas relações sejam de trocas ou de tentativas de imposição de uma nova lógica de mundo. Emprestando os termos de Almir Diniz, podemos inferir que se tem nesse espaço *um espelho de várias faces*, de matriz indígena, africana e europeia. Em suma, nos deparamos com uma realidade colonial multifacetada, mas devemos ter em mente que não foi um momento de encontro harmônico que ocorreu nesse processo de colonização, mas sim um momento marcado por intensa violência física e simbólica.

Uma abordagem cultural historiográfica explorando a religiosidade da América portuguesa, aponta Mattos (2006), consegue trazer à tona um ambiente pleno de significações múltiplas, sendo vivências próprias coloniais entrelaçando-se de forma dialética e gerando tensões. Dessa forma, valoriza-se a agência dos sujeitos que antes não conseguíamos perceber pela lente apenas denunciatória do poder. A seguir vamos discutir essa historiografia da Inquisição de forma mais restrita ligada à considerada última Visitação e ao contexto do Grão-

Pará, no qual se encontrava um homem que por sua “cegueira” acabou se valendo de “meios extraordinários” e aprendendo “certas palavras ditas orações”.

2.2 – A Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão

As visitas que ocorreram em alguns espaços do território que hoje conhecemos como Brasil e que foram discutidas anteriormente não dão conta de explicar a excepcionalidade da última e mais longa Visitação na região Norte da América portuguesa ocorrida quase um século depois da visita anterior. Sendo assim, alguns pesquisadores se debruçaram de forma específica sobre a visita realizada ao Grão-Pará em 1763 para tentar compreendê-la.

A maioria das produções sobre esse período da visita paraense que temos atualmente trata-se de dissertações e algumas obras publicadas. Neste momento da discussão irei recorrer a questões levantadas nos estudos de Amaral Lapa (1978), Arthur Bulcão Silva (2016), Evandro Domingues (2005), Gisele Rezk (2014), Maria Olindina de Oliveira (2010), Mayara Aparecida de Moraes (2019), Pedro Pasche Campos (1995), Virgínia Goudinho de Souza Silva (2016) e Yllan de Mattos (2012).

Nesse sentido, a primeira coisa que gostaríamos de apontar é sobre o caráter “excepcional” da Visitação. Alguns pesquisadores escorregaram no fantasma mais temido pelos historiadores. Autores como Pedro Campos (1995), em sua dissertação *Inquisição, magia e sociedade*, e também Evandro Domingues (2005), em “Para o remédio das almas: a Visitação do Santo Ofício à colônia no período pombalino”, classificaram a visita paraense em seus estudos como anacrônica, embora o segundo autor trate com mais cautela o contexto da Visitação explorando a dimensão social e política. O grande problema dessa classificação está em considerar ou perceber a História como progressista e evolutiva.

O autor Yllan de Mattos argumenta que ao pensarem as reformas pombalinas de forma progressista, ou até mesmo iluministas, e relacioná-las com o fim das visitas inquisitoriais, os pesquisadores estão predeterminando teologicamente o tempo histórico (MATTOS, 2012). Nesse sentido, buscando entender a Visitação no seu contexto em uma concepção de História não evolutiva, podemos compreender que mesmo com o seu caráter singular ainda foi uma Visitação pertencente ao seu tempo.

O autor Amaral Lapa (1978) em sua obra, pioneira e desbravadora de documentos inquisitoriais até então desconhecidos, intitulada *Livro da Visitação do Santo Ofício da*

Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), levanta algumas hipóteses sobre as razões da visita: revigoramento da fé; repressão ao relaxamento do clero e da população; verificar o alcance da influência material e espiritual dos jesuítas; sondagem do subconsciente da sociedade colonial e como instrumento para atemorizar ou controlar a prosperidade dos cristãos-novos.

Entretanto, grande parte dessas questões levantadas por Amaral Lapa (1978) foram descartadas nos estudos posteriores de outros pesquisadores; o próprio autor chega a descartar e acha pouco provável algumas das hipóteses que discute. No entanto, a sua obra e seus apontamentos foram fundamentais para termos um ponto de partida para começar a pensar o contexto por trás da Visitação. Além disso, o próprio Amaral Lapa já indicava o que alguns estudos posteriores defendem: as relações da visita com a política pombalina na região Norte da colônia. Dessa forma temos um projeto de colonização e “civilização” na Amazônia.

À vista disso, o autor Yllan de Mattos (2012), em seu estudo *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*, nos esclarece essa relação argumentando que a visita esteve a serviço da política pombalina. Mesmo que o nosso foco seja a Visitação no período de 1763-1769, é necessário recuar no recorte temporal para compreender essas relações e o contexto da região naquele momento. O marco inicial processual apontado por Mattos está em 1750, com as novas delimitações estabelecidas entre as possessões portuguesas e espanholas para a América pelo Tratado de Madri e o princípio *uti possidetis*.

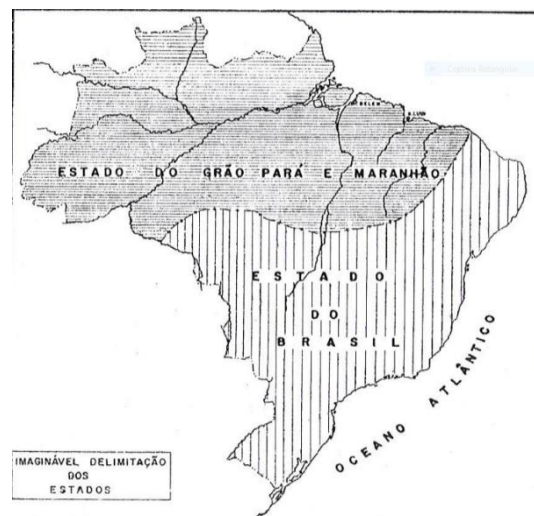
Figura I: Os novos domínios do Tratado de Madri (1750)



Fonte: Jean-Baptiste Bourguignon d' Anville, Carte de l'Amérique méridionale (1748).

Sob essa ótica, a partir desse momento surge um conjunto de questões e ações para garantir os domínios da nova delimitação estabelecida; como podemos perceber, a nova demarcação expande demasiadamente o novo domínio lusitano. A Coroa portuguesa se vê diante do desafio de manter a posse sobre todo o território e principalmente a região norte da América, uma região estratégica para defesa das fronteiras, além de potencialidades econômicas por gozarem de certa autonomia e manter relações direta com a metrópole (MATTOS, 2012).

Figura II: Imaginável delimitação do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1751-1772)



Fonte: Dias, Nunes Manuel. A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). Volume 1. Coleção Amazônica. Série: José Veríssimo. Belém: UFPA, 1970.

A região norte da colônia e o Estado do Grão-Pará e Maranhão, que assumiu um papel estratégico na demarcação de fronteiras e posse dos novos domínios, também por si só já se apresentava como uma área vasta. Ocupando praticamente metade do que hoje conhecemos como Brasil, era desafiador sua administração e seus domínios. Nesse sentido, a discussão sobre sua importância no contexto que se apresentava pode ser reforçada pelo destaque feito pelo pesquisador Pedro Marcelo Pasche de Campos:

Uma prova da importância da região dentro do plano político pombalino é o envio, pelo próprio Marquês, de seu irmão ocupando as funções de Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, em 1751 - acompanhando a mudança da capital, de S. Luís para Belém. Era época da demarcação de fronteiras, que foram estabelecidas pelo Tratado de Madrid, bem como de reforço militar da região (CAMPOS, 1995, p. 82-83).

A esse respeito, conseguimos então perceber que o Grão-Pará era uma importante região dentro do processo de colonização e passava por um contexto que demandava uma série de

ações da administração portuguesa. Sendo assim, nasce o projeto pombalino com horizontes e ações definidas para aquela região. Nesse sentido, quais seriam suas ações nesse contexto?

Antes de discutir suas ações, é importante ressaltar que mesmo tendo horizontes e ações bem definidas, o projeto pombalino nunca foi fechado e acabado e se adaptou à realidade da região. Dentre as transformações ocorridas, a primeira foi apontada anteriormente sobre a mudança da sede para Belém em 1751, resultando no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Isso ocorreu, segundo Yllan de Mattos (2012), devido à cidade conseguir permitir uma interiorização fluvial, mas também ser um dos principais postos de defesa do rio Amazonas e ainda porto de escoamento não só das drogas do sertão como também do ouro.

Concomitante a essa mudança, Pombal confia a Francisco Xavier de Mendonça Furtado o governo do Grão-Pará em 1751, encarregado de impor a autoridade do monarca naquela região onde as leis não estavam sendo respeitadas, principalmente em relação à escravização dos indígenas (MATTOS, 2012).

A realidade com que o novo governador se depara ao chegar no Grão-Pará, segundo Pedro Campos (1995), é de uma região despovoada, do ponto de vista lusitano colonizador, com poucos núcleos populacionais portugueses e a predominância da população indígena. A condição econômica dos colonos era de miséria e pobreza sustentados por uma economia de subsistência em contraste com a prosperidade material das missões religiosas e seus aldeamentos, que monopolizavam a mão de obra indígena utilizada principalmente na prática lucrativa da exploração das *drogas do sertão*. Isso posteriormente causou bastante tensão entre os colonos e as ordens religiosas, nesse caso com os jesuítas.

Logo, os problemas floresciam ao redor de Mendonça Furtado e ele relatava toda a situação ao Marquês de Pombal, e nesse ínterim projetavam e readaptavam medidas para a colônia. Era difícil combater esse monopólio devido ao *Regimento das Missões (1686)*, que garantia um poderio e domínio dos inacianos sobre os indígenas. Com isso, em 6 de junho de 1755 foi criada a lei que determinava que as aldeias fossem entregues às responsabilidades civis, e não mais das ordens religiosas. Assim, temos início, nas colocações de Arthur Silva (2016), da derrocada do poderio religioso. Outras medidas em 1755 foram instituídas logo em seguida, como a lei de liberdade dos indígenas e a criação da *Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão*. Contudo, o golpe de misericórdia, segundo Campos (1995), foi dado com o *Diretório do Índios* em 1757.

Esse conjunto de medidas da política pombalina discutidas por Arthur Silva (2016), Pedro Campos (1995) e Yllan de Mattos (2012) convergia para um projeto de colonização na Amazônia. Nesse sentido, deveria haver o fortalecimento do poder régio, enfraquecimento do poderio dos jesuítas na colônia, desenvolvimento econômico da região e principalmente a civilização dos indígenas, que seriam os novos vassalos do rei para garantir a conservação do território norte da América portuguesa. Obviamente, os jesuítas reagiram a tamanha afronta aos seus poderes, mas as medidas desestruturaram a sua maior base de apoio, que era o *Regimento da Missões*, e não tardou a que a tensão provocada por tais medidas e a insatisfação dos inicianos provocassem a expulsão dos religiosos em 1759.

É importante ressaltar que a liberdade indígena em contraste com a escravização e comercialização de africanos introduzidas pela *Companhia de Comércio* não pode ser interpretada como uma questão paradoxal. Isso é esclarecido por Mattos quando demonstra que foi uma questão de garantir mão de obra livre, conseguir realizar o povoamento com os novos súditos e ainda introduzir os escravizados africanos, estimulando o comércio e o lucro metropolitano. Desse modo, a liberdade é, sobretudo, uma consequência de objetivos lucrativos como também de domínio, ao invés de um princípio em si benevolente (MATTOS, 2012).

Portanto, é nesse contexto e no meio desse processo da política pombalina que temos a realização da visita, um momento de domínio da região e fortalecimento do poder do Estado. O fim do governo de Mendonça Furtado não significou, segundo Campos (1995), o término dos investimentos de colonização, e Pombal ainda manteria por muito tempo seus olhos voltados para aquela região. Uma das evidências seria justamente o envio de Visitação em 1763, que a essa altura dos acontecimentos já estaria submissa ao jogo de poder de Pombal.

Se por um lado temos o fortalecimento do poder régio, isso não significa que a política promoveu uma separação entre Igreja e Estado. O autor Yllan Mattos nos esclarece que:

A política pombalina alçou uma tendência de dessacralização do poder real que se acentuava pouco a pouco em Portugal e na Europa. Este foi um caminho de reforço da autoridade régia que não significou, de forma alguma, separação cabal entre estado e igreja. Pelo contrário, estes dois poderes tornaram-se, na política pombalina, complementares, sem, contudo, apresentarem-se equivalentes. Verifica-se a sobreposição do império sobre o sacerdócio, tomada, embrionariamente, tempos antes (MATTOS, 2012, p. 68).

Dessa forma, podemos concluir que esse contexto também foi marcado por uma regulação entre os poderes do Estado e da Igreja e não uma separação. A secularização que ocorria segundo Mattos estava pautada no *regalismo*, que era uma doutrina política em que o

poder político deveria subordinar o eclesiástico. Além disso, a política pombalina ainda segundo o autor, não pode ser considerada anticlerical, pois grande parte dos membros faziam parte do clero. Outro ponto importante, sendo considerado ponto chave para Mattos (2012), é que esse movimento não eliminou, de forma alguma, a lógica própria dessas instituições como foi o caso da Inquisição e sua Visitação que agiu de forma ambivalente: foi católica e ao mesmo tempo regalista.

Nesse ínterim, chegamos no ano de 1763 e a sociedade da cidade de Belém vivia uma ocasião especial, afinal não é sempre que chega um novo governador, muito menos acompanhado de um visitador (CAMPOS, 1995). Aportou ao Estado do Grão-Pará e Maranhão o visitador por parte do Santo Ofício Giraldo José de Abranches, acompanhado do novo governador Fernando da Costa de Ataíde Teive. O visitador, que posteriormente também seria vigário capitular do bispado do Pará, seguiu para o Hospício de S. Boaventura, onde se instalou e instalou a mesa inicialmente, de lá seguiu para se apresentar para as autoridades (SILVA, 2016). Os trabalhos de investigação dos crimes de doutrina iniciaram-se em 26 de setembro de 1763 (REZK, 2014).

Embora não seja nosso objetivo nos aprofundarmos em Abranches, devo indicar que temos estudos que tratam de forma mais específica a atuação do visitador, realizados por autores como o próprio Yllan de Mattos (2020) em um artigo intitulado “Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773)”. De outra forma mais detalhada como uma *microbiografia*, temos o trabalho pioneiro de Isabel Drumond Braga (2006) em seu artigo “Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Giraldo José de Abranches (1711-1782).

A visita deveria abranger as regiões do Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes, todavia, segundo Arthur Silva (2016), os documentos demonstram que permaneceu enquanto visitador apenas em Belém. Como já esclarecemos as suas relações com o projeto pombalino, para Mattos (2012) a função da visita Inquisitorial foi somar o conhecimento das terras e das gentes daquela região, aliada também com as devassas e visitas pastorais, constituindo dessa forma um mapa mais fidedigno para a administração.

Porém, mesmo com esse aspecto secular ela não abandonava a sua perspectiva espiritual. O projeto pombalino foi, como destacado anteriormente, ambivalente: temporal e religioso; regalista e católico; nele ambos convergiam no objetivo de afirmar a autoridade régia. Logo, a atuação da Visitação ao mesmo tempo em que realizava o levantamento de informações

para a administração representando o Estado também atuava dentro da sua lógica e com suas preocupações religiosas com as moralidades daquela região.

A preocupação com o desregramento moral da sociedade, que poderia ter sido o motivo principal da Visitação apontado por Amaral Lapa (1978) e defendido por Gisele Rezk (2014) em sua dissertação *Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*, não se sustentam. O autor Pedro Campos (1995) confirma que realmente se fazem presentes reclamações das autoridades no Pará sobre o comportamento da população, entretanto essa ocorrência não é exclusiva dessa região. As reclamações aparecem de forma generalizada pela colônia. Nesse contexto, a obra de Ronaldo Vainfas (1997), *Trópico dos pecados*, que já destacamos ao longo desta pesquisa, consegue de forma competente evidenciar essa questão da tensão entre a moralidade na colônia e o Santo Ofício.

Na mesma lógica, complementa Yllan de Mattos (2012) sobre esse relaxamento geral e acrescenta que o Santo Ofício contava com uma ampla rede de comissários e familiares desde o século XVII. Isso nos revela o que pontua Almir Diniz de Carvalho Jr. (2005): o Santo Ofício já se fazia presente e sabia da realidade daquela região norte havia cerca de cem anos antes da Visita em 1763. As atividades inquisitoriais não se limitaram às visitas. Um estudo clássico que aborda a questão dos familiares e comissários é a pesquisa de Daniela Calainho (2006), intitulada *Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*.

A dissertação de Leila Alves de Carvalho (2018), intitulada *Os cadernos do Promotor: as ações do Tribunal do Santo Ofício no Maranhão e Grão-Pará (1640-1750)*, que explora um recorte anterior à Visita, é um outro estudo que também pode nos aclarar um pouco sobre a atuação desses agentes. Outra pesquisa com período anterior à visita que contribui nesse sentido é da autora Maria Olindina Andrade de Oliveira (2010), *Olhares inquisitórias na Amazônia portuguesa: o tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)*. Portanto, não poderíamos ter um revigoramento da fé, nem sondagens sobre a moralidade daquela região e combate ao relaxamento que não era exclusivo da região.

Mesmo que o motivo principal apontado por Lapa (1978) e Rezk (2014) não consiga se manter, o fato é que as documentações e a historiografia realmente demonstram insatisfações e preocupações com a moralidade dessa região, afinal não foi apagada a lógica religiosa dessas instituições. Se por um lado a exclusividade não foi da região norte da colônia sobre o relaxamento moral, por outro temos a predominância dos casos de feitiçaria.

Os pesquisadores Arthur Silva (2016), Laura de Mello e Souza (1986), Gisele Rezk (2014), Yllan de Mattos (2012) e Pedro Campos (1995), com base nos documentos da Visitação desbravados por Lapa (1978), reforçam essa conclusão que apontamos em suas análises quantitativas. Ainda que o resultado da visita paraense seja de pouca expressão em contraste com as visitas anteriores, uma coisa podemos afirmar a partir desses documentos e de suas análises: tínhamos naquelas terras uma sociedade ativa no uso da magia e de sortilégio.

É nesse ponto que encontramos a especificidade que demonstrou o Santo Ofício nas terras do Estado do Grão-Pará e Maranhão, um cotidiano da população imersa em práticas mágico-religiosas que podem ser acessadas pela documentação da Visitação rica em detalhes sobre essas práticas e a relação social desses sujeitos que caíram em sua malha. Contudo, devemos ressaltar que o historiador precisa de muito cuidado ao manusear essas documentações, que tinham como objetivo principal registrar a criminalização de práticas e sentenciar os desviantes como culpados ou inocentes.

Nesse sentido, os dados quantitativos levantados sobre a atuação inquisitorial na região Norte da colônia nos revelam o que estamos pontuando neste momento da pesquisa sobre sua dinâmica “mágica” cotidiana. O primeiro levantamento e sistematização foi realizado por Amaral Lapa (1978), que identificou 47 sujeitos e dentro desse número, segundo Arthur Silva (2016), 30 pessoas estariam envolvidas com feitiçaria e práticas de cura.

Os dados quantitativos dessa documentação inquisitorial em geral (processos, livro da visitação, caderno do promotor, caderno dos solicitantes), de forma mais ampla envolvendo o Pará, Maranhão e Rio Negro, mas de forma específica também na situação do Pará sobre casos de denúncias de feitiçaria, podem ser distribuídos da seguinte forma:

Quadro III – Dados quantitativos sobre a Feitiçaria no Pará, Maranhão e Rio Negro.

Ano		1617/1762 Primeiro período	1763/1773 Período da Visitação	1774/1805 Último período	Total de denúncias
Pará, Maranhão e Rio Negro	Feitiçaria/ Práticas mágicas	142	40	5	187
Pará (1763-1771)	Feitiçaria/ Práticas mágicas				40

Fonte: Quadro elaborado pelo autor com base em Yllan de Mattos (2012, p. 159) e Maria Olíndina de Oliveira (2010, p. 75)

Logo, conseguimos perceber que nas partes setentrionais da Colônia o uso das práticas mágicas era algo que se colocava em destaque, já que o restante das heresias não alcançava essa quantidade expressiva no total nos levantamentos dos pesquisadores. Os dados de Mattos (2012), sistematizados com base em Oliveira (2010), demonstram que os totais somando os três períodos apresentam 94 casos de blasfêmias, 35 judaizantes, 102 bigamias, 23 sodomias, 23 solicitações e 92 outros. Nenhuma das outras heresias se mostra de forma tão expressiva à exceção dos casos de bigamia.

Para o autor Yllan de Mattos, esse quantitativo da América portuguesa nas regiões do Pará, Maranhão e Rio Negro pode ser consequência da forte presença das ordens religiosas no Estado do Grão-Pará e Maranhão com seus objetivos evangelizadores, ao passo que tornava esses sujeitos também possíveis alvos do braço do Santo Ofício (MATTOS, 2012).

Além disso, para a autora Virgínia Silva (2016), em sua dissertação *Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII*, aponta que o aumento das denúncias e confissões relacionadas a práticas mágico-religiosas no Estado do Grão-Pará e Maranhão foi devido à região ser um receptáculo de culturas diversas, gerando práticas culturais únicas. Em outras palavras, uma região culturalmente e etnicamente multifacetada.

Agora, voltemos para uma ótica geograficamente mais restrita e um período particular envolvendo não só as denúncias, mas também as confissões, que inclusive ultrapassaram as denúncias em se tratando de casos de feitiçaria com base no livro da Visitação. No Grão-Pará em 1763-1769, segundo o autor Amaral Lapa (1978), foram 12 feiticeiros, 9 feiticeiras, 6 blasfemos, 5 curandeiros, 4 curandeiras, 4 sodomitas, 5 bígamos, sendo uma mulher, 2 hereges, sendo uma mulher e o outro um senhor. Esses foram os resultados da colheita do Santo Ofício em terras paraenses inicialmente levantados pelo autor.

Todavia, devo ressaltar que a historiografia já vem apontando desde a publicação de Lapa (1978) a existência de denúncias que não aparecem no livro da Visitação. Nesse sentido, os dados organizados por Mattos (2012) e pioneiramente por Oliveira (2010) são importantes para termos uma visão mais ampla e próxima da ação inquisitorial com seu quantitativo e natureza de crimes; enquanto Lapa (1978) aponta em geral 47 sujeitos, Oliveira (2010) aponta 80. Mas em linhas gerais, esses são os crimes que temos nessa região. Diante dessa expressividade da feitiçaria, surge uma questão: por que na região do Estado do Grão-Pará e Maranhão os casos de feitiçaria são predominantes?

O autor Arthur Silva (2016), em sua dissertação *Magia e Inquisição: o “mundo mágico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)*, com base nas discussões de José Pedro Paiva argumenta que o constante uso de recursos sobrenaturais por diferentes setores da sociedade na América portuguesa e no Grão-Pará pode estar vinculado a uma herança da metrópole. Assim, os sujeitos desse espaço herdaram as práticas mágicas lusitanas que foram amparadas nas tradições já existentes dos povos na colônia, demonstrando uma certa continuidade, mas se adaptando à nova realidade em sua volta em um novo espaço.

Essa hipótese parece convergir em parte com as colocações da pesquisadora Laura de Mello e Souza (1986) quando diz que a feitiçaria na América lusitana em primeiro momento no século XVI se apresentava de forma muito comum à de Portugal, de cunho eminentemente europeu. Foi somente com o avanço do tempo já no século XVII e XVIII e também do processo colonizatório que houve uma maior interpenetração entre as culturas europeia, africana e ameríndia. Provavelmente temos essa constatação inicial por conta das condenações de degredo do Santo Ofício, expulsando alguns dos seus feiticeiros portugueses para a colônia. Geraldo Pieroni (2006) é uma das referências clássicas quando se trata desses excluídos do reino.

Além disso, o autor Yllan de Mattos (2012) destaca que a feitiçaria estava arraigada na vida cotidiana desses sujeitos e caso a fé católica não alcançasse os seus anseios, sobretudo em questões amorosas e conjugais, os devotos, e parece que principalmente as devotas, procuravam “inúmeras alternativas menos ortodoxas”. Em ideia complementar, por meio da autora Gisele Rezk (2014), percebemos que existia nos sujeitos uma curiosidade em saber e conhecer as coisas ocultas, na tentativa de conseguir explicar as mazelas que assolavam a vida cotidiana, motivando a população paraense, mas também a população colonial em geral, a procurar na magia uma resposta e mais exatamente uma maneira de intervir na realidade e conseguir uma solução para suas angústias inalcançável pela fé católica.

As práticas mágico-religiosas que se fizeram presentes na região do Grão-Pará que aparecem no Livro da Visitação e sem seus processos, denúncias e confissões, podem ser organizadas, na perspectiva de Pedro Campos (1995), em: *magia divinatória* (adivinhações simples e até a invocação de espíritos para a obtenção direta de informações); *magia amorosa* (orações dedicadas a santos católicos, acompanhados ou não de gestos rituais, e também outras práticas, tais como pacto com o Diabo); *magia de cura* (rezas, rituais de contrafeitiçaria e catimbó); *magia de proteção* (basicamente se resume às confecções de bolsas de mandinga).

Dessa maneira, conseguimos observar quais foram as práticas de feitiçaria paraense e como que de uma forma geral estão associadas com as situações diárias da vida desses sujeitos, envolvendo a forma como se relacionavam e lidavam com a vida nesses espaços. Dentro dessa categorização, duas tomam destaque na nossa pesquisa por conta do nosso processo inquisitorial de Manuel Madureira, sendo essas a *magia amorosa* e a *magia divinatória*. O nosso confitente fez uso de três orações para conseguir reconquistar a sobrinha da sua falecida esposa, além de usar a prática de adivinhação por meio do balaio para saber sobre o desaparecimento de sua roupa. Posteriormente vamos penetrar de forma mais detalhada nessas práticas e no mundo mágico-religioso do Grão-Pará e da Amazônia Colonial.

Nesse contexto, outro aspecto que podemos destacar é que esses sujeitos parecem estar constantemente em um estado de contradição, vivendo em uma realidade que promoveu o contato desses mundos europeu, indígena e africano. Esses mundos estavam imbricados e não existia uma fronteira nítida entre o católico e o não-católico. Nas discussões de Yllan de Mattos é pontuado o caso emblemático de uma indígena feitiçeira famosa no Grão-Pará chamada Sabina, que misturava práticas de defumações indígenas com palavras e gestos cristãos. Isso demonstra que a feitiçeira misturava os mundos e a população colocava em dúvida se as suas práticas eram realmente erradas, já que estavam presentes os elementos cristãos, como as palavras e até mesmo uma cruz no céu da boca de Sabina (MATTOS, 2012).

Desse modo, o que podemos apontar ainda seguindo as colocações de Yllan de Mattos (2012) é que a população paraense procurava a mesa da Visita porque os editais inquisitoriais criminalizavam aquelas práticas e não porque eles reconheciam as práticas como “erro” ou “desvio”. O Santo Ofício passou a reprimir e construiu a transgressão, que na vida cotidiana desses sujeitos não era reconhecida enquanto tal. De forma complementar podemos perceber esse aspecto no estudo de Virgínia Silva (2016) ao abordar algumas histórias de feitiçeiros no Grão-Pará. Nesse contexto, a mulata Inês procurou a mesa da visita em 1763 para denunciar as práticas de cura de Ludovina Ferreira envolvendo “maracás e cantigas em língua desconhecida que costumam usar os pajés”. A denunciante diz que após ler o Édito da Fé e relembrar do caso ocorrido em 1743, entendeu como obrigação denunciar tais práticas.

Portanto, o que podemos concluir explorando a historiografia da Visitação ao Grão-Pará é que realmente havia uma relação direta entre o projeto pombalino e a ação inquisitorial, mas que as práticas mágico-religiosas faziam parte do cotidiano paraense assiduamente e a realização da feitiçaria estava ligada aos anseios daquela população que procurava por meios de conseguir intervir e buscar soluções para as suas angústias. Tais práticas não eram

reconhecidas como erros ou desvios até a chegada do visitador Giraldo José de Abranches, colocando esses sujeitos em tensão com os mundos imbricados da sua realidade na tentativa de moldar fronteiras claras e definidas entre o considerado católico e não-católico da perspectiva ortodoxa. Assim, a partir de agora vamos explorar de forma mais aprofundada os traços da religiosidade amazônica e da cultura popular na América portuguesa relacionadas com a “feitiçaria” que se fazia presente na realidade da população colonial.

2.3 – A religiosidade popular amazônica: crenças mágico-religiosas afetivizadas

Na Amazônia, a religiosidade do caboclo, um sujeito rural ou de origem rural, carrega cores e traços muito próprios, mas também algumas semelhanças com as outras regiões brasileiras, como ainda vamos perceber adiante. Para adentrar nessa religiosidade vamos recorrer a alguns estudos antropológicos que nos permitem conhecer essa fé do caboclo amazônico. Afinal, o historiador atualmente já está ciente da interdisciplinaridade da sua ciência, que foi reforçada pela Escola dos Annales e pontuada em discussões clássicas como de Peter Burke (1997) e Marc Bloch (2001). Nesse momento propomos um diálogo com a antropologia percorrendo por um debate mais contemporâneo e cruzando com a realidade colonial que faz parte do nosso recorte.

Antes mesmo de adentrar na vida religiosa amazônica, devemos ressaltar que reconhecer uma forma de religiosidade como popular não quer dizer que radicalizamos polos como sendo bem definidos e isolados; ao contrário, o popular se relaciona com a faceta erudita. Para o autor Maués (2009), o catolicismo popular e o erudito estão em uma relação de complementaridade, e para Ginzburg (2006), que trabalha com os termos de cultura erudita e popular, também elas se influenciam de maneira recíproca por meio de uma relação de circularidade cultural. Temos aí uma relação permanentemente de tensão, mas uma tensão constitutiva, pois ela é que permite a existência dessa forma de religiosidade (MAUÉS, 2009).

À vista disso, os estudos de Raymundo Heraldo Maués e Eduardo Galvão, preocupados em compreender a vida religiosa amazônica, se tornam fundamentais. Mas então, o que seria essa religiosidade tão específica na região amazônica? A discussão do autor Eduardo Galvão (1953), em um artigo intitulado “Vida religiosa do caboclo da Amazônia”, é o nosso ponto de partida para começar a compreender. Mesmo que seja um texto datado, foi e é importante,

considerado um marco inicial nos estudos antropológicos sobre a diversidade religiosa do caboclo amazônico. O estudo foi realizado no período de 1948 na região do Baixo Amazonas³.

Nesse viés, a primeira coisa que devemos destacar com base em Eduardo Galvão é que na Amazônia, mais que em qualquer outra parte do Brasil, se nota tanto no fenótipo quanto na cultura do caboclo contemporâneo a influência indígena. Não poderia ser diferente. Já vimos, explorando o contexto colonial pombalino, que a região do Estado do Grão-Pará e Maranhão em meados de 1751 era considerada despovoada do ponto de vista dos colonos, porém densamente habitada por populações indígenas (CAMPOS, 1995). O caboclo amazônico pode até ser católico, mas é católico ao seu modo. Quando olhamos de perto suas práticas e ritos conseguimos perceber que estão relacionadas com uma religiosidade e cultura popular composta de traços lusos, africanos e ameríndios, mas de origem predominantemente indígena (GALVÃO, 1953). Iremos retomar posteriormente essa questão mais a fundo.

Sob essa análise, segundo o antropólogo Eduardo Galvão (1953), a religiosidade do caboclo se manifesta, especialmente, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, às quais se atribui caráter de divindade com poderes de ação imediata e não apenas representações intermediárias entre uma força superior e o homem. Essa relação explorada de forma contemporânea entre homens ou mulheres com os seus santos se estabelece por meio do que poderíamos chamar de um *contrato* construído com base em *promessas e adulações* em troca de *milagres e proteção divina*. Os santos são para o caboclo amazônico entidades domésticas que podem proteger o indivíduo ou a comunidade, assegurando-lhe bem-estar.

A expressão máxima desse culto, na perspectiva de Galvão, se dá na festividade que celebra o “dia do santo”, uma festa anual em homenagem ao santo padroeiro de uma determinada localidade, ocorrendo durante um período de dez dias, o período de uma novena. Temos assim o culto em forma de manifestação coletiva, que segundo o autor é preferível, na população do Baixo Amazonas, ao invés das preces individuais. O culto individual é sobreposto pelos cultos coletivos: a ladainha, a novena ou a festa. Em linhas gerais já podemos perceber como funciona essa relação; as festas, por exemplo, podem ser consideradas promessas

³ Devido ao caráter pessoal de muitas das informações registradas em seu estudo o autor apenas se refere a região e precisou construir um nome fictício para a comunidade com quem trabalhou denominando-a de “comunidade de “Itá”.

coletivas, uma vez que se acredita que se o povo não cumprir com sua obrigação com o santo realizando a dita festa, ele irá retirar a proteção da comunidade (GALVÃO, 1953).

O historiador e antropólogo Raymundo Maués (2005), em seu artigo intitulado “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”, discute também a vida religiosa do caboclo amazônico. O estudo se construiu a partir da sua experiência de trabalho de campo (1975-1986) na região do Salgado na comunidade de Itapuá, pertencente ao município de Vigia (PA). Do mesmo modo que Galvão (1953), o pesquisador Maués (2005) aponta a forte relação que se tem dessa população rural ou de origem rural com os santos no catolicismo popular praticado por esses sujeitos. Por outro lado, nas suas colocações toma destaque também o culto particular. Podemos dessa forma perceber duas dimensões dos cultos aos santos.

Nos chama atenção que na pesquisa realizada por Maués (2005) algumas das pessoas relatam e afirmam que é mais importante orar diante das imagens de seus santos de forma particular do que ir às igrejas assistir a missas ou outras cerimônias de caráter público. Toda essa discussão levantada pelos autores sobre a relação com os santos de casa nos remete a um traço muito específico da religiosidade popular que foi se construindo no período colonial, abordado tanto por Laura de Mello e Souza como também Luiz Mott.

Nesse contexto, a autora Souza (1986) percebe com base nas discussões de Gilberto Freyre que a religiosidade popular colonial em uma das suas facetas carrega a característica do *familismo* explicador da grande *afetividade* e intimidade na relação que se tinha com a simbologia católica, em especial no culto aos santos e à mãe de Deus. Se no Velho Mundo as formas afetivizadas da religiosidade popular tenderiam a perder a força no final do século XVIII, na colônia continuou ganhando vigor, constituindo um dos seus traços mais específicos e como podemos perceber contemporaneamente marcam nossa religiosidade brasileira, marcam a religiosidade do caboclo amazônico.

Os pedidos e as preces eram as mais variáveis possíveis das pessoas que recorriam aos santos. Algumas mulheres estéreis, por exemplo, descreve Gilberto Freyre, se esfregavam em imagens de São Gonçalo, orando e fazendo pedidos amorosos com intimidade, chamando-o de “São Gonçalinho” e “amigo santinho”. Por outro lado, a relação com os santos guarda também outra característica que precisa ser pontuada: ambiguidade. A pesquisadora Laura de Mello e Souza percebe que afetividade e menosprezo muitas vezes se tornam próximos em uma economia religiosa, que ela reconhece como *toma-lá-dá-cá*. O mesmo santo que se venera, se

adora e que se trocam confidências pode ser o mesmo também que se atira num canto, xinga e que se sente ódio em momentos de insatisfação (SOUZA, 1986).

Nessa mesma linha de discussão, Luiz Mott (2012) reconhece que existe uma *economia de trocas espirituais* entre o devoto e o oráculo por meio de um contrato de *promessa e dívida* envolvendo adulações e louvores, mas também intimidação e até mesmo agressão física explícita. Como exemplo de “adulações”, o termo que Mott usa, podemos destacar os devotos que confeccionavam capas e vestidos com ricos bordados para cobrir as imagens, em especial as de Nossa Senhora. Mas, em se tratando de uma relação ambígua marcada por amor e ódio, também temos devotos insatisfeitos ou impacientes que judiavam das imagens, colocando o santo com a face para baixo e por cima dele adicionavam uma pedra pesada para acelerar o atendimento, ou se não alcançassem o pedido colocavam o santo num poço escuro.

Além desses casos, temos na discussão de Mott situações que novamente demonstram como intimidades religiosas e objetivos amorosos faziam parte do cotidiano colonial. Acreditava-se que para obter a intercessão do “Sant’Antoninho” em fins amorosos devia-se tirar o menino Jesus do braço do santo e devolvê-lo apenas depois de obter o milagre (MOTT, 2012). Não se tinha exclusivamente os fins amorosos nas preces para os santos, pois elas variavam de forma diversificada para qualquer demanda do cotidiano desses sujeitos. Mas queremos demonstrar como se fazia presente na realidade da população colonial também as preces de amor e que recorriam aos santos numa relação afetiva, ambígua e íntima.

Se por um lado o tratamento dos devotos com os santos é ambíguo, o comportamento dos santos também pode ser. Segundo Souza (1986), eles poderiam ser bons ou ruins, generosos ou vingativos com seus devotos. Do mesmo modo nos adverte contemporaneamente em seu estudo Maués (2005) sobre o caso do grande santo São Benedito, popular entre o caboclo amazônico e considerado muito milagroso, isso também reconhece Galvão (1953), mas pode ser igualmente muito perigoso com quem não se pode brincar, correndo o risco de ser castigado o devoto que agir de maneira desrespeitosa.

No período colonial e hoje o santo que toma destaque no catolicismo popular é Santo Antônio, segundo Luiz Mott (2012). Já nos estudos de Maués (2005) e Galvão (1953), para o caboclo amazônico toma destaque São Benedito e Nossa Senhora de Nazaré, ambos considerados milagrosos e que se apegam a eles os devotos nos momentos de angústias.

Desse modo, o culto aos santos surge na colônia a partir das heranças religiosas portuguesas, que também continham afetividade nessa relação. Mas, aqui na América

portuguesa se desenvolveu de forma específica, tornando o culto e o familismo características ainda mais fortes e convertendo as imagens a seres celestiais íntimos da população, abrangendo uma diversidade de devotos que ia do senhor de engenho aos sujeitos escravizados. Não apenas isso, mas também eram ressignificados dentro de outras lógicas culturais de matrizes distintas. Esses apontamentos podem ser percebidos nas discussões de Souza (1986) e Mott (2012).

O culto particular também se apresenta como uma característica própria da colônia, isso Luiz Mott (2012) consegue explorar da forma mais viva possível ao discutir a vida privada a partir da religiosidade popular. No espaço luso-brasileiro havia uma carência estrutural que direcionou a população à vida religiosa privada, onde foram construindo sua relação afetivizada com a religião e abrindo espaço para desvios heterodoxos. Provavelmente por isso, como vimos no estudo de Maués (2005), na religiosidade do caboclo amazônico algumas pessoas afirmavam que era mais importante orar para o seu santo em casa do que frequentar missas, demonstrando uma continuidade histórica.

Ademais, a autora Laura de Mello e Souza ressalta que possivelmente essa afetividade fazia parte de um desejo da população de se tornar mais próxima das divindades. Havia casos de pessoas que chegavam a atribuir características humanas a Deus, falando que nos momentos de chuva, por exemplo, “Deus mijava sobre elas”. Esse tipo de pensamento revela um aspecto da cultura e religiosidade popular que Mikhail Bakhtin (1996) denominou *baixo corporal*, elemento presente na Europa e que também se mostrou na realidade luso-brasileira. O próprio pensamento popular, destaca a autora com base em Peter Burke (2010), apresenta uma lógica envolvendo a necessidade de representar ideias abstratas de forma concreta. Para a maioria da população na América lusitana, a fé se apresentava como uma alternativa para enfrentar os percalços da vida no ambiente colonial, por isso a aproximação e as preces carregadas de demandas concretas (SOUZA, 1993).

Nesse sentido, de perceber os elementos de continuidade da religiosidade popular da Europa, também se fazia presente nas condutas de fé do espaço colonial a presença de práticas mágicas e de feitiçaria que se confundiam com a sua religiosidade (SOUZA, 1993). Se os tão queridos “santinhos” cercados de adulações, judiações e promessas não conseguissem atender aos anseios dos habitantes devotos, em especial das mulheres, eles procuravam outros meios menos ortodoxos para enfrentar suas angústias em momentos de doenças, injustiças, perigos, mas sobretudo em questões amorosas, como já pontuamos anteriormente com base em Yllan de Mattos (2012), que retomou esse apontamento de Luiz Mott (2012) e que influenciou discussões como a de Gisele Rezk (2014).

A feitiçaria apenas inicialmente se apresentou em forma predominante europeia. O desenvolvimento do processo de colonização da América portuguesa, envolvendo a introdução e intensificação do tráfico negreiro como também o contato constante com as etnias indígenas, levou a feitiçaria a se reformular com traços das lógicas culturais africana e indígena, mas também com traços do próprio ambiente que a cercava, construindo sua especificidade (SOUZA, 1993).

As práticas coloniais de feitiçaria nos revelam sobre a vida nesse período, ela foi uma forma do colono enfrentar a sua realidade e por vezes o protegeu dos conflitos, o ajudou a prender amante, a matar o inimigo, curar doenças, afastar invejosos ou lutar contra os opressores (SOUZA, 1986). Dessa forma, percebemos o que concluiu Yllan de Mattos (2012): a feitiçaria obedecia a uma finalidade prática e corriqueira: atender às exigências concretas cotidianas.

À vista disso, Pedro Campos (1995) tenta formular algumas características básicas da magia presente no cotidiano do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Além de toda a diversidade de traços que ela ganha e do seu vínculo com a religião colonial, que já foi pontuada anteriormente, duas questões parecem ser base nas práticas mágico-religiosas paraenses: o anteparo à potência e a repetição da fórmula correta.

Nessa perspectiva, o autor busca conceitos exteriores ao contexto paraense, mas adapta para sua realidade. Recorre às noções de magia de Malinowski, que define a magia sendo algo que serve ao homem como um anteparo à impotência, desesperos e ansiedades cotidianos, se apresentando como um instrumento de ajuda para superar as suas limitações. Campos também dialoga com o conceito de Keith Thomas, percebendo que a magia carrega o seu poder na repetição correta da fórmula do ritual. Além disso, a magia era uma das formas de apreensão da realidade objetiva para esses sujeitos ao mesmo tempo em que os permitia fazer intervenções (CAMPOS, 1995).

Essa formulação do autor Pedro Campos (1995) se torna nítida quando conhecemos não só a maneira como eram realizadas as práticas mágico-religiosas como também suas motivações, que já foram apontadas com frequência na nossa discussão, além disso ela revela que a magia paraense não estava restrita ao monopólio de um grande feiticeiro e perpassava por várias pessoas, apesar de casos emblemáticos como o da feiticeira Sabina, reconhecida amplamente por seus poderes. Mas em grande parte, qualquer pessoa que aprendesse corretamente a fórmula poderia praticar feitiçaria. A pesquisadora Mayara Aparecida de Moraes

(2019), em sua dissertação intitulada “*Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos*”: *curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-1773)*, pontua que os processos inquisitoriais paraenses demonstram uma rede de cumplicidade marcada pela transmissão oral desses conhecimentos mágico-religiosos.

Nesse contexto, a considerada *magia amorosa* ou *feitiçaria erótica* que discutem os autores Pedro Campos (1995), Laura de Mello e Souza (1986) e Gisele Rezk (2014) e que foi amplamente utilizada no Grão-Pará e praticada por Manuel Madureira surge como uma tentativa de *inclinare vontades* por meio de “orações para fazer querer-bem”, almejando conquistar amores ou recuperar paixões rompidas. Dentro de uma classificação das feitiçarias mais usadas na Visitação paraense com fins amorosos, tomam destaque respectivamente as orações de São Marcos, São Cipriano e das Três Estrelas. Para conseguir sucesso ao usá-las bastava repetir a fórmula exatamente como eram ensinadas.

A oração de São Marcos, campeã entre as três mencionadas anteriormente, se apresentava como reproduções de rezas dirigidas ao santo e algumas acompanhadas de gestos rituais por mais simples que fossem (CAMPOS, 1995). A versão mais completa, nos aponta Campos (1995) e Souza (1986), é confessada por Manoel Nunes da Silva, ajudante de ordenança e residente na Vila de Nossa Senhora de Nazaré da Vila Vigia no Grão-Pará. A oração que aprendeu para conquistar uma mulher que não correspondia aos seus sentimentos e depois para reconquistar o amor de uma indígena casada se estruturava da seguinte forma:

Fulana Sam Marcos de Veneza te marque, a Hostia Consagrada E o Espirito Santo me confirma na tua vontade, para que todos te pareçam terra, E Eu So Fulano te pareça Perolas, e Diamantes. Oh Glorioso Sam Marcos, que aos altos montes subistes aos Touros bravos encontrastes Como tuas Santas palavras abrandastes assim Vos peço abrandeis o coração de fulana para que não possa comer nem beber, nem Sossegar Sem Comigo vir estar, tão Mansa, e humilde, assim como christo foi para a Arvore da Vera Cruz (LAPA, 1978, p. 240).

Essa versão é considerada como a mais completa, mas existem outras versões que mudam algumas palavras ou se apresentam de forma mais simplificada. Outras alteram-se até mesmo os gestos entre olhar fixamente a pessoa que deseja, fazer cruces com as mãos, os pés, cabeça etc. Em linhas gerais, as orações de S. Marcos de traços europeu evocam o santo, relembrando elementos referentes à sua lenda e suplicam-lhe a concessão do favor almejado: a conquista do amor de uma mulher (CAMPOS, 1995).

Outra oração bastante utilizada pelos amantes coloniais foi a de São Cipriano. Curiosamente, essa oração aparentemente, segundo Laura de Mello e Souza (1986), é exclusiva

do contexto do Grão-Pará, não sendo encontrada nenhuma alusão a ela fora daquela região. Mas a autora Gisele Rezk (2014) aponta que Francisco Bethencourt demonstra que em Portugal no século XVI havia recorrência dessa oração, embora com fórmula diferente da paraense.

Nesse sentido, a versão que geralmente é tomada como base foi apresentada por Maria Joanna de Azevedo, uma mulher paraense de 37 anos que conhecia várias feitiçarias das mais diversas origens, natural de São Luís do Maranhão e residente na Freguesia de N. senhora do Rosário da Campina. A fórmula da oração que aprendeu para atrair os homens à sua vontade por meio de um indígena chamado Faustino era a seguinte:

Meu glorioso São Cipriano, foste Bispo e Arcebispo, Pregador, e Confessor de meu Senhor Jesus Cristo, pela vossa Santidade e a vossa virgindade vos peço São Cipriano que me tragais a Fulano de Rastos, e chorando, Sato, Sarato, Doutor, que me queiras a doutar (LAPA, 1978, p. 255).

Depois de repetir tais palavras, a pessoa deveria desenhar no chão com o pé esquerdo uma cruz e pisar nela com o mesmo pé. Da mesma forma como a oração de São Marcos, mudam em suas variações algumas palavras e gestos. Também aprendeu Maria Joanna com o mesmo indígena Faustino a nossa última oração famosa dentro da feitiçaria amorosa, a oração das Três Estrelas. A curiosa paraense Joanna se apresenta como um caso tão rico que Souza (1986) chega a reconhecer ela como um acervo vivo de tradições lusas e indígenas. A fórmula considerada mais completa também é apresentada por ela da seguinte forma:

Três Estrelas vejo que São os três Reis a Jesus parto o coração de fulano neste ato: Fulano mando te por Eliz, Elucas, Eloquis, que São três Cavalheiros fostes, que estão fechados em uma casa, que não comem, nem bebem, nem vestem, nem vem claridade do dia autumSum Comereis, e ires a casa de fulano três Solabancos lhe dareis para que ele não possas comer, nem beber Sem Comigo vir estar, e falar: Fulano mando te por sete frades e sete moças donzelas, e pedra de Ara, que no mar foi achada, em terra consagrada assim como os sacerdotes não podem dizer missa sem ti, assim tu fulano não possas estar sem mim (REZK, 2014, p. 114-115).

A oração direcionada às Três Estrelas era, segundo Souza (1986), de inspiração europeia, uma forma lusitana, mas comum à Europa Moderna. Seria uma reminiscência, nas colocações de Campos (1995), de um arcaico costume de culto a elementos da natureza difundido em Portugal. O praticante evocava as três estrelas por meio da oração, às vezes acompanhada de gestos rituais para lhe favorecer o objetivo.

De forma geral, as orações com fins amorosos eram práticas universalmente conhecidas e suas formas não se limitavam às que apresentamos. As variações em sua fórmula poderiam além de recorrer a elementos divinos integrar também elementos demoníacos (SOUZA, 1986).

Percebemos que uma grande ênfase recaía na repetição correta das palavras para obter sucesso, como afirmou Rezk (2014). Contudo, nos parece que os gestos rituais também se faziam essenciais e podiam comprometer a eficácia da oração.

Mesmo que as orações em destaque tenham se apresentado com traços predominantemente da Europa, é interessante notar o grande uso da feitiçaria entre os indígenas e mestiços na colônia. Das três preces apresentadas, se tem o aprendizado na maioria das vezes por sujeitos indígenas. A própria Maria Joanna aprendeu algumas orações e cantigas em língua indígena e as traduzia inserindo-as na fórmula europeia (SOUZA, 1986). Com a mulata Luzia Sebastiana, Maria Joanna aprendeu a seguinte cantiga traduzida:

Gaivota, gaivota, assim com tu todo o dia e toda a noite andas procurando o teu comer com os sopros dos ventos e balanços do mar, atravessando a baía do Marajó, assim fulano ande atrás de mim pela minha porta e por detrás da minha casa todo o dia e toda a noite (SOUZA, 1986, p. 237).

Nessa cantiga, em que a forma é originalmente indígena com objetivos amorosos, podemos perceber, como apontou Souza (1986), marcas da geografia da região. Além disso, a autora Rezk (2014) coloca a gaivota dentro de uma representatividade da fauna amazônica. Dessa forma podemos perceber, como ressaltamos anteriormente, que a feitiçaria se reinventava no espaço da América portuguesa sendo ressignificada por seus sujeitos plurais e ganhando novos traços de lógicas culturais diferentes e do espaço geográfico específico.

Outro tipo de feitiçaria comum na Visitação ao Grão-Pará e Maranhão e utilizada por Manuel Madureira foi a *magia adivinhatória*. Esse tipo de feitiçaria se resumia em práticas de adivinhação; para sua realização se usavam comumente da peneira com a tesoura ou do balaio⁴. No espaço paraense ela tinha como finalidade conhecer o futuro, conhecer fatos que ocorressem em locais distantes e de detectar o paradeiro de pessoas e objetos, em especial no caso de furtos. O modo que mais aparece em terras paraenses nas fontes inquisitoriais é a do balaio, o qual podemos compreender por meio da descrição de Pedro Campos:

Espetava-se a ponta de uma tesoura em um balaio. O consulente segurava em um dos anéis da tesoura, o praticante em outro, ficando o balaio dependurado. Feito isto, o praticante pronunciava uma oração, geralmente evocando a São Pedro e a São Paulo, enquanto o consulente enumerava as pessoas de quem suspeitasse. Ao ser pronunciado o nome do culpado, o balaio se alteraria de alguma forma, comumente girando, ou caindo ao chão (CAMPOS, 1995, p. 105).

⁴ Balaio é um cesto, geralmente grande, feito de palha de bambu ou de outros materiais com vime, cipó etc.

A feitiçaria divinatória com o balaio se utilizava de uma oração em geral muito simples no processo, como “Por São Pedro, por São Paulo, pela porta de Santiago, fulano furtou tal coisa”, e se esperava movimento do balaio para confirmação. Havia novamente uma popularidade muito grande entre os sujeitos indígenas e a população mestiça colonial. A autora Souza (1986) destaca que um leitor desavisado poderia achar que fazer adivinhação com o balaio, peneira e tesoura era uma prática de raízes indígenas.

Contudo, ela se fazia presente na Lisboa setecentista, ainda que na sua prática a reza fosse um pouco diferente, envolvendo elementos diabólicos e conjurando demônios ao lado de elementos divinos envolvendo santos. Se mostrava presente também na Inglaterra quinhentista para descobrir furtos com pouca divergência das formas luso-brasileiras. Além das recorrências exteriores à colônia, temos o uso da prática em Pernambuco no século XVI e em Maranhão no século XVIII (SOUZA, 1986). Olhando de forma mais ampla, as práticas de adivinhação poderiam ser realizadas de outras formas envolvendo ovo, água, sonhos, livros sagrados, chave ou tigelas.

Nesse contexto, a adivinhação por meio do balaio no Grão-Pará estava em grande parte atrelada aos casos de furtos. Manuel Madureira queria saber o autor do furto de sua camisa, o escravo Marçal buscava conhecer quem furtou cinco patacas de um velho feitor de engenho no qual residia e a escrava Maria Francisca queria descobrir quem furtou o dinheiro de alguns escravos seus conhecidos (CAMPOS, 1995).

Realizamos um traçado geral da *magia amorosa e divinatória* para explorar melhor seus significados posteriormente com Manuel Madureira. As duas categorias de feitiçaria abordadas fizeram parte de um rol maior de práticas realizadas no Grão-Pará. Em suma, podemos perceber que elas respondiam aos anseios cotidianos daquela população penetrada pela magia que se confundia com a religiosidade popular colonial. As práticas de feitiçaria tomavam formas de orações dirigidas aos santos, a Deus, a Jesus e até mesmo ao demônio. Portanto, indo além do filtro do inquisidor, olhando por baixo do véu da feitiçaria, encontrava-se a religiosidade daqueles sujeitos que unindo a magia e a religião construíram suas práticas mágico-religiosas.

A religiosidade amazônica continua carregando traços de magia, ressignificados pela dinâmica própria da sua região e seus sujeitos. Se por um lado o culto do caboclo amazônico se dá principalmente no culto aos santos e isso ele compartilha com a realidade de outras regiões brasileiras, por outro a crença em seres *encantados* também faz parte da sua religiosidade

popular, como destacou em seus estudos Galvão (1953) e Maués (2005), constituindo um traço muito específico da sua fé ligada às práticas de “pajelança rural”.

Os *encantados*, segundo Eduardo Galvão, são seres que habitam o fundo dos rios ou a floresta e derivam a maior parte das vezes de crenças dos povos indígenas. Em geral são expressos por denominações de procedência tupi-guarani, levando em consideração a grande difusão do falar no período colonial. Devemos ressaltar porém que elas não conservaram sua forma, se modificaram com influências do catolicismo, cultos afro-brasileiros e outros. Por exemplo, o conceito de *encantado* que nomeia esses seres provavelmente tem origem em crenças populares luso-europeias que se fundiram com as dos habitantes indígenas e mestiços (GALVÃO, 1953).

Sob essa ótica, a ideia de *encantados*, nos esclarece Maués (2005), certamente remete aos contos europeus de príncipes e princesas encantadas que ainda sobrevivem em histórias infantis em todo o Ocidente. Contudo, podemos perceber a influência de concepções indígenas quando envolvem lugares situados “no fundo” e provavelmente por lógicas africanas de entidades como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos de mortos, assim como os encantados não são.

Nesse sentido, ao contrário dos santos, os encantados não são pessoas que morreram mas sim que se encantaram. O processo acontece em linhas gerais da seguinte forma: as pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada, que geralmente se encontra “no fundo” dos rios e lagos, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. Para que isso aconteça é preciso que o encantado “se agrade” da pessoa por alguma razão, levando a pessoa para o fundo e a encantando. Além disso, ainda temos, embora menos, referências aos encantados da mata. Mas quem assume uma importância predominante são os rios e os encantados presentes no fundo da baía do Marajó, do oceano Atlântico, ou seja, no mundo das águas (MAUÉS, 2005).

Os encantados, percorrendo ainda pelas discussões de Maués (2005), geralmente são “invisíveis” aos olhos simples dos humanos normais, mas podem se manifestar em formas diversas em pelo menos três contextos recebendo denominações diferentes. Quando se manifestam nos rios e igarapés sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés, são chamados de *bichos do fundo* e podem ser perigosos, provocando mau-olhado. A segunda manifestação é sob forma humana nos manguezais ou praias e são chamados de *oiaras*, aparecendo frequentemente como pessoas conhecidas e desejam levar as pessoas para o fundo. Em último

contexto de manifestação, os encantados permanecem invisíveis e incorporam-se nas pessoas: naquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs; naquelas das quais eles se agradam; ou mesmo nos próprios xamãs (pajés), e nesse caso eles são chamados de *caruanas*, aparecem nas sessões xamanísticas para praticar o bem geralmente curando doenças.

Entre as diversas formas de manifestação, podemos dizer que se é amplamente reconhecida na Amazônia pelo senso comum, ou que pelo menos temos muita familiaridade, o caso dos *bichos do fundo*, seja pelas crenças ou pela repercussão deles em forma de histórias folclóricas. Para o leitor amazônico não é estranho a figura do boto, da cobra-grande, do curupira ou dos “bichos visagentos”, algumas denominações presentes em uma espécie de panorama dos seres encantados feito por Eduardo Galvão (1953).

Mas vejamos o caso de um encantado que se não alcança tamanha popularidade de forma geral como os anteriores citados, por outro lado pode nos aclarar bastante sobre o catolicismo popular amazônico. Entretanto, devemos pontuar que, segundo Maués (2005), ele também carrega uma popularidade grande na Amazônia e na região do Salgado. Trata-se do rei Sebastião, encantado que habita várias praias de ilhas ao longo do litoral entre Belém e São Luís. Também é entidade comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão.

O rei Sebastião remonta a Portugal sobre o caso do próprio rei D. Sebastião, que morreu durante uma batalha na segunda metade do século XVI lutando contra mouros no norte da África e que por conta da sua morte precoce considerou-se que seria um dos motivos que levaram Portugal a cair sob o domínio da Espanha, em 1580. O domínio se estendeu até 1640 e gerou uma lenda de que o rei não havia morrido, mas sim se encantado e retornaria com seus exércitos para liberar seu povo do domínio espanhol. Com o tempo ela foi perdendo a força mas continuou viva no Brasil. Na Amazônia, na região do Salgado, falam-se em três “moradas” do rei Sebastião: Ilha de Maiandeuá (município de Maracanã), Ilha de Fortaleza (município de São João de Pirabas) e ilha dos Lençóis (litoral do Maranhão). A mais falada dentre essas ilhas citadas é a de Maiandeuá, porém a sua principal morada é conhecida como a Ilha dos Lençóis (MAUÉS, 2005).

Não encontramos informações sobre como o rei Sebastião se tornou um encantado amazônico, mas os estudos de Maués (2005) demonstram sua presença nas crenças da região. No conhecimento fornecido pelos moradores, se sabe que o rei teria matado a grande *Cobra Norato* e a partir de então teria se tornado o encantado mais importante e sendo considerado o

rei de todos os encantados. Acredita-se que o rei pode ser desencantado quando alguém conseguir cortar com uma faca virgem provocando sangue a sua filha também encantada que se transforma em uma cobra-grande. Quando isso acontecer, haverá uma inversão na qual as cidades dos encantados aflorarão na superfície e nossas cidades irão para o fundo, iniciando a partir daí o governo do rei Sebastião sobre o mundo.

Esse poderoso encantado, reconhecido pela população amazônica segundo os relatos dos moradores, em muitas sessões de pajelança se incorpora nos pajés mais importantes vindo com o objetivo de curar as doenças de seus pacientes (MAUÉS, 2005). Isso nos evidencia uma característica comuns aos santos, os encantados também são ambíguos, podem fazer mal ou praticar o bem em forma de caruanas. Além disso, nos mostra a relação dos encantados com os ritos de cura (pajelança) do catolicismo popular praticado pelo caboclo amazônico. Só conseguimos entender parte da pajelança cabocla quando compreendemos a crença nos encantados, pois elas estão diretamente ligadas.

Os rituais dos encantados realizados pelos pajés é denominado como “pajelança rural” por Maués (2005), reconhecendo seus traços indígenas, sobretudo tupi, nas práticas de cura do caboclo amazônico. Mas, os moradores se identificam como católicos e os pajés como católicos e “curadores”. O termo pajé carrega um sentido pejorativo na região do Salgado e é evitado pelos xamãs, pelo menos para fazer referência a si próprio, mas é amplamente utilizado para se referir a outros pajés. Em parte isso pode revelar, segundo o autor, que sobrevive um receio pela forte repressão sofrida desde pelo menos o século XVIII na época da Visitação do Santo Ofício (1763-1769) às práticas ligadas à pajelança; por outro lado, aqueles sujeitos também eram realmente católicos, como apontamos inicialmente, mas eram ao seu jeito, unindo as práticas católicas e xamânicas no seu catolicismo popular.

Contudo, levando em consideração a historiografia que discutimos durante a pesquisa, me parece pouco provável que a Visitação tenha tido realmente um grande impacto repressivo, tendo em vista os poucos casos que resultaram sua ação nas terras paraenses e considerando o seu objetivo prioritário pombalino. Por outro lado, não negamos a influência que provavelmente causou essa repressão inquisitorial. Agora, a repressão que já acontecia desde o início da colonização e durante todo seu processo com as ordens religiosas com certeza marcou esses sujeitos, levando-os a omitirem suas práticas.

Essa questão da repressão chega também a ser retomada pelo próprio Maués (2005) ao pontuar as visitas pastorais nos interiores e o combate à pajelança desde o período colonial de

forma geral pela igreja católica. Além disso, essas considerações retomam uma questão fulcral da pesquisa de Almir Diniz e essencial ao vislumbrarmos a religiosidade na América portuguesa: os limites das conversões e do projeto colonizador na tentativa de “salvar as almas do Novo Mundo” (CARVALHO JR., 2005).

Devo ressaltar que talvez isso demonstre duas coisas. A primeira é a fluidez cultural desses sujeitos. Quem faz distinções em geral são autoridades religiosas ortodoxas ou os pesquisadores buscando reconhecer os traços que constituem determinadas práticas, mas para essas pessoas as práticas estão imbricadas e não existem distinções. Temos um catolicismo, mas um catolicismo popular que envolve práticas de pajelança com concepções europeias, indígenas e africanas. Mas a segunda coisa que podemos notar é a omissão das suas heranças indígenas, entretanto nem por isso elas deixaram de sobreviver, sendo acobertadas por uma roupagem católica provavelmente como uma estratégia de resistência procurando mantê-las vivas e presentes contra a violência simbólica colonizadora.

Nesse contexto, vejamos como geralmente acontece a “pajelança rural” do caboclo amazônico segundo Maués:

Uma típica sessão de cura é realizada à noite, começando por volta das oito horas e prolongando-se às vezes até a madrugada do dia seguinte. O pajé inicia a sessão fazendo orações católicas diante de imagens de santos e “entregando” seu espírito a Deus. A partir daí ele começa a receber seus caruanas e passa a cantar e a dançar, agitando o maracá e as penas que traz numa das mãos. É ajudado por um servente, que lhe acende os cigarros comuns (“de carteira”) e o “cigarro tauari” (um cigarro especial usado apenas nessas sessões), serve-lhe água, chá ou outras bebidas (a bebida alcoólica não é vista com bons olhos pelos pajés que entrevistei – eles não a usam –, mas há sempre a referência a pajés de outros lugares que bebem cachaça ou cerveja, coisa a que nunca pude assistir). O servente também ajuda no tratamento dos doentes e em outras ações (MAUÉS, 2005, p. 270).

Assim, podemos notar nessa descrição alguns elementos católicos (orações e santos), africanos (concepção de entidade que incorpora em espírito e carne) e indígenas (uso de maracás, caruanas, fumo, bebida) se relacionando em uma única prática, formando um único corpo. Durante a sessão, segundo Maués (2005), chegam os primeiros caruanas, que se limitam a dançar e a cantar suas doutrinas; posteriormente, chega um caruana mais importante e realiza as curas. As situações são variáveis, às vezes vários caruanas tratam dos doentes. Importante ressaltar que quem cura são os próprios caruanas e não os pajés, que são apenas um intermediário para os poderes curativos.

Existem também variações nas técnicas realizadas nessas sessões, elas envolvem procedimentos como dançar com o doente nas costas, chupar a doença, defumar com o cigarro tauari a parte afetada pela doença ou mesmo passar cachaça sobre o corpo do paciente. Os enfermos saem da sessão normalmente levando receitas prescritas pelos caruanas, que incluíam remédios industrializados, os de farmácia, ou “da terra” informados apenas como “populares” por Maués. Mas esse não é o fim da sessão. Depois de cuidar dos doentes, ela prossegue com a vinda de outros caruanas do sexo feminino, baixando uma “linha de princesas” que não se dedicam à cura mas sim a contar por meio de cantigas ou cânticos sobre os locais onde ficam suas cidades encantadas, que se encontram normalmente em lugares dos rios e das praias onde existem muitas pedras. Em todo o território amazônico existem ilhas encantadas como existe em Itapuá (MAUÉS, 2005).

Nesse sentido, não podemos esquecer também a influência do ambiente amazônico na religiosidade, essas crenças também se desenvolveram em função do espaço considerando a dinâmica própria da geografia da região. A crença nos encantados constitui expressão da realidade que o caboclo acredita estar dominada por esses seres. Os rios, as matas são espaços de domínios dos encantados, e se para habitantes da cidade que estão longe desse domínio isso assume caráter de superstição, para o caboclo amazônico é a sua realidade conviver com esses seres cotidianamente entre as matas e os rios (GALVÃO, 1953).

Dessa forma, a religião do caboclo amazônico é composta por essas duas dimensões discutidas ao longo do texto. Para esses sujeitos os santos e os encantados fazem parte de um único corpo religioso e explorando esse corpo podemos entender as práticas de pajelança cabocla. Mesmo que os estudos apresentados sejam em localidades específicas da região amazônica, é possível perceber semelhanças em diversos lugares da Amazônia segundo Maués (2009) nos estudos antropológicos que já foram realizados. Entre esses estudos estão os de Galvão e Wagley (1940) em Gurupá; Figueiredo e Vergolino (1960) no Alto Cairari; Figueiredo (1970) em Bragança; Gabriel (1980) em Manaus; Lima (1990) em Coari e Tefé; Carvalho (1990) no interior de Óbidos; Villacorta (1990) em Colares e Itapuá.

Sob essa óptica, apoiado na discussão do autor podemos perceber que existe um substrato comum dessas crenças e representações de uma área amazônica para outra, permitindo uma certa generalização (MAUÉS, 2005). De outro modo, podemos lembrar do próprio estudo sobre a cultura popular europeia de Peter Burke (2010), mostrando a interdependência cultural entre as regiões, que fazem suas seleções gerando variações, mas a partir de um repertório em

comum. São estudos com questões diferentes e recortes diferentes, mas convergem na ideia de um substrato em comum da cultura popular de uma determinada região.

Entretanto, ao mesmo tempo também em cada área da Amazônia existe uma construção cultural particular carregando variações e que não estão isoladas de influências externas. Esse padrão possível nasceu de representações e práticas importadas boa parte da Europa e África desde o período colonial e foi influenciado predominantemente pela cultura indígena, sobretudo a tupi, além de carregar relações com a própria natureza amazônica (MAUÉS, 2009).

Portanto, ao longo da discussão conseguimos perceber a forma particular da religiosidade popular amazônica e que ela guarda traços do período colonial onde estavam sendo gestadas essas especificidades. Isso não quer dizer que entendemos a história de forma linear. Compreendemos que ela é formada por suas continuidades e rupturas, mas colocamos ênfases nas suas continuidades para reconhecer as familiaridades envolvendo modificações que se adaptaram a cada contexto único da vida dos homens e mulheres no mundo.

A relação com os santos de forma afetiva e ambígua, o culto direcionado para o espaço particular, a necessidade de uma relação mais próxima com o sobrenatural e suas intervenções, a cultura multifacetada da colônia e suas ressignificações, as demandas concretas, a magia se confundindo com a religião, todos esses traços continuam aparecendo na religiosidade do caboclo amazônico de alguma forma, ainda que não sejam inteiramente idênticas, e nem poderiam ser. A concepção mágica do universo continua presente na sua religião, manifestada na crença em seres encantados que não são simples superstições, mas sim parte constituinte da religião do homem rural ou de origem rural na Amazônia dividido entre os santos e encantados, ambos atuantes na sua vida.

Essa é a religiosidade popular que atravessou Manuel Pacheco de Madureira no contexto da colonização da América portuguesa e que de certa forma continua atravessando o caboclo amazônico contemporaneamente com suas particularidades. Procuraremos nas próximas páginas buscar os significados de forma mais profunda das suas práticas mágico-religiosas que podem nos aclarar sobre a religiosidade dos sujeitos na colônia, sobretudo dos sujeitos categorizados como cristãos-velhos, que mesmo reconhecendo as leis de Deus e da igreja católica recorriam frequentemente, na perspectiva das autoridades religiosas, a outros meios “extraordinários”. Além disso, tentaremos explorar a dinâmica local da Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina no contexto mágico paraense.

III - O CONFITENTE DA RUA DAS FLORES: AS PRÁTICAS DE FEITIÇARIA DE MANUEL PACHECO DE MADUREIRA (1765-1766)

O mosaico da população do Norte da colônia está aí representado, com seus vícios e virtudes, suas limitações e reações, apanhados num flash que nos permite devassar a intimidade de suas vidas pela janela indiscreta da Inquisição.

(LAPA, 1978, p. 33)

A partir de agora vamos adentrar de forma intensa no processo inquisitorial 2697, um documento que se encontra originalmente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e disponibilizado na internet em formato digital. O documento contém 23 folhas e trata-se do crime de feitiçaria de Manuel Pacheco de Madureira, que se apresentou no dia 4 de novembro de 1765 à Mesa da Visitação instalada no Estado do Grão-Pará e Maranhão e teve seu processo encerrado em 6 de fevereiro de 1766. Entretanto, antes de adentrar de forma detalhada no seu processo, convidamos o leitor a seguir os rastros do confitente conosco e vislumbrar brevemente a dinâmica local mais afunilada do espaço onde viveu Manuel Madureira.

Se por um lado, muitos pesquisadores se sentiram como se estivessem olhando por cima dos ombros do inquisidor nas sessões enquanto interrogavam as vítimas que caíram nas malhas da Inquisição, por outro lado penso que nos aproximamos muito mais de experiências como as de Morelli, Sherlock Holmes ou Freud em busca dos mínimos detalhes, indícios imperceptíveis ou elementos pouco notados como se fôssemos um historiador-detetive que nas entrelinhas da realidade e dos documentos consegue acessar chaves interpretativas de determinados contextos (GINZBURG, 1989).

Assim, corriam quatro dias do mês de novembro de 1765 na cidade do Pará, onde estava instalada a Mesa da Visitação, quando o inquisidor Giraldo José de Abranches, visitador por parte do Santo Ofício, mandou vir perante si um homem que pediu audiência para confessar suas culpas. O homem logo disse se chamar Manuel Pacheco de Madureira XV⁵, com idade de 44 anos, que era viúvo de dona Claudina Maria Pinheiro e que era natural da Freguesia da Sé da cidade de Belém e morava na rua das Flores da Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina, da mesma cidade onde vivia de sua agência⁶ (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 2).

⁵ As letras XV significavam que a pessoa era cristão-velho

⁶ Termo que significa que a pessoa não tinha trabalho fixo, em linguagem atual seria “autônomo”

3.1 – Um espaço mágico-religioso em Belém: Freguesia Nossa Senhora do Rosário da Campina

As primeiras considerações que podemos fazer sobre o cristão-velho “feiticeiro paraense” são em relação ao espaço mais específico em que Manuel estava inserido. A seguir podemos visualizar a possibilidade de localização do nosso confitente em sua Freguesia e sua rua no Grão-Pará do século XVIII:

Figura III: O espaço de vivência de Manuel Pacheco de Madureira



Fonte: Marcações elaborada pelo autor com base no Plano Geral da Cidade do Pará. Alexandre Rodrigues Ferreira (1791); Guia Histórico e Turístico da cidade de Belém. Savio Capelossi Filho e Raymond J. M. Seynaeve (1992); IV. Província do Grão-Pará in: Atlas do Império do Brasil. Cândido Mendes (1868).

Conseguir realizar a reconstrução da possibilidade de espaço de vivência de Manuel Madureira e a dinâmica do local solicitou o cruzamento de vários dados. Como podemos perceber, foram necessários no mínimo um plano geral da cidade e dois mapas⁷ para alcançar os rastros do nosso confitente. Não encontramos mapas ou plantas que demarquem as freguesias paraenses; todavia, mesmo em frente a demarcações nebulosas foi possível cruzar as localizações das igrejas, praças, largos e edifícios públicos elaboradas por Mendes (1868),

⁷ Em anexos estará disponível o Plano Geral e dois mapas que foram utilizados para reconstrução da possibilidade do espaço

assim como as localizações das ruas e igrejas presentes em Filho e Seynaeve (1992) para pensar no espaço.

Nosso ponto de partida estava no plano geral de Ferreira (1791), no qual conseguimos identificar inicialmente a localização da Igreja da Sé e do Palácio dos Governadores, além de servir como base para nossas modificações apresentadas anteriormente, já que era a projeção geográfica mais próxima do nosso recorte abordando o final do século XVIII.

Reconhecer esses dois últimos lugares dos edifícios mencionados foi fundamental para ter pontos de referência e nos localizarmos nos outros dois mapas, que inclusive se apresentam em um sentido invertido em comparação ao plano geral. Nesse contexto, ao localizar a rua das Flores no mesmo lado que a Igreja da Sé, com base em Filho e Seynaeve (1992), constatei que ela estava próxima à Igreja N. S. do Carmo e pude confirmar no mapa de Mendes (1868) o seu local. Dessa forma, a rua das Flores estava bem próxima da dita Igreja N. S. do Carmo e do mesmo lado que o Palácio dos Governadores e a Igreja da Sé.

Por outro lado, continuar nos rastros de Manuel Madureira no sentido de reconstruir o espaço da Freguesia na qual ele morava não só necessitava de um domínio mais amplo da área como também demandava o cruzamento de outros dados. Então, com base nas informações do Livro da Visitação publicado por Lapa (1978) conseguimos verificar o local de residência de cada pessoa que aparece registrada no livro durante a atuação do Santo Ofício. Mesmo que de forma limitada, ainda podemos vislumbrar a dinâmica da Freguesia com base nas denúncias e confissões que chegaram perante Giraldo José de Abranches.

No decorrer da pesquisa, verificando as informações do Livro da Visitação, percebi a presença de duas freguesias denominadas de Rosário. Uma apenas aparecia como “Rosário” e a outra era chamada de “Rosário do bairro do Campina”. Inclusive no mapa de Belém (1661-1700) de Filho e Seynaeve (1992) aparecem duas igrejas em extremos opostos intituladas “Rosário dos Brancos” no lado esquerdo e a outra “Rosário dos Pretos” ao lado direito. Mas como já havíamos conseguido localizar o provável lugar da rua das Flores, possivelmente a Freguesia estava do lado esquerdo do mapa. Assim, eu deveria descartar as pessoas que eram residentes em Rosário mas não no bairro da Campina.

Devemos ressaltar o caráter preliminar dos dados apresentados nesta pesquisa. Mesmo com a verificação que acabamos de fazer, havia algumas pessoas que apareciam como moradoras da Freguesia N. S. do Rosário da Campina, mas logo “atrás da Misericórdia”. A Igreja da Misericórdia ficava do outro lado do mapa, pelas informações tanto de Seynaeve

(1992) como também de Mendes (1868). Isso pode evidenciar que a Freguesia talvez fosse maior do que estamos projetando neste trabalho e carece de uma pesquisa maior posteriormente para verificação desse espaço. Mas as considerações iniciais que estamos colocando em discussão podem aclarar pelo menos parte desse local.

A vista disso, podemos apontar o caso de José de Magalhães Lobo de Almeida (sargento-mor), marido de Antônia Jeronima (cristã-velha), que foi denunciante em 1764 de Antônio (indígena) por suas práticas de cura. A denunciante e seu marido residiam na Freguesia N. S. do Rosário da Campina, mas eram da rua “de trás da misericórdia” (LAPA, 1987, p. 211-214). Na mesma rua, fazendo referência à Misericórdia mas que aparecem na confissão de Maria J. Azevedo por lhe ensinarem práticas mágico-religiosas, estão Caetana e a falecida Theodora Lameira (LAPA, 1987, p. 85, 93).

Curiosamente tivemos pelo menos cinco processos inquisitoriais da Freguesia N. S. Rosário da Campina, e dois desses casos eram da mesma rua das Flores. Os sujeitos se chamavam Manuel Pacheco de Madureira (cristão-velho), confitente de suas práticas mágico-religiosas em 1765 como orações com objetivos amorosos e adivinhação; também Alberto Monteiro (indígena), confitente em 1766 por pacto expresso com o demônio também com fins amorosos, ambos residentes na mesma dita rua (LAPA, 1987, p. 236-247).

Outra pessoa que também caiu nas malhas inquisitoriais foi Maria Joanna de Azevedo, um caso muito interessante ao relatar uma extensa rede de relações em sua confissão em 1766 sobre aprendizagem de algumas orações mágico-religiosas para finalidades amorosas. Entre algumas dessas pessoas que lhe ensinaram orações, que aparecem e vivem na área que delimitamos, estava Maria Josefa, esposa de Domingos Antônio (alfaiate), residentes atrás da Igreja de São João Batista. Com base em Mendes (1868), ela ficava bem próxima do Palácio dos Governadores (LAPA, 1987, p. 82).

Não puderam escapar dos olhares inquisitoriais do mesmo modo Antônio Mogo (mameluco e soldado) e Faustino (indígena), ambos moradores na casa de Antonio de Carvalho (ajudante de auxiliares), residente atrás da mesma Igreja de São João. O indígena Faustino teria ensinado a Maria J. Azevedo uma oração de São Cipriano, e Antônio Mogo do mesmo modo teria ensinado a dita oração mas para Maria Josefa e foi denunciado em 1763 por Maria Frutuosa da Silva (mulata e costureira) (LAPA, 1987, p. 132, 254).

Com fins amorosos mas com outros meios de alcançar seu objetivo, podemos abordar o caso em 1764 de João Mendes Pinheiro (mameluco e aprendiz de alfaiate), residente na casa de

Faustino Gondes (mestre alfaiate) na Freguesia. N. S. do Rosário da Campina na rua das Almas. Confessa João M. Pinheiro que mais ou menos dois anos atrás, na Freguesia do Abaite, um indígena chamado João lhe ensinara um banho das raspas da casca de uma certa árvore para conseguir atrair a pessoa desejada (LAPA, 1987, p. 207-210).

Além de práticas mágico-religiosas, havia blasfêmia na Freguesia. O alemão chamado Gronfelt (sargento-mor e engenheiro) foi denunciado em 1763 pelo padre Miguel Ângelo de Moraes, sacerdote da cura da Freguesia N. S. Rosário da Campina, por professar heresias luteranas. O engenheiro, além de ferir a onisciência de Deus chamando-o de iníquo, também feria a crença e veneração dos santos e suas imagens (LAPA, 1987, p. 144-146).

Dentro desse quantitativo interessante de pessoas residentes na mesma Freguesia, temos até mesmo Sabina (indígena), que apontamos ter fama de feiticeira por suas práticas mágico-religiosas no contexto paraense e amplamente conhecida, chegando até mesmo a atender o antigo governador do Pará João de Abreu Castelo Branco. A indígena aparece nas denúncias entre os anos de 1763 e 1766 como moradora do bairro da Campina residente na casa do padre José Carneiro (LAPA, 1987, p. 101).

Desse modo, temos um panorama breve das pessoas que habitavam o espaço da Freguesia ou do bairro da Campina, mas que podem aclarar de forma rica as questões sobre a dinâmica da religiosidade presente. O que podemos perceber perpassando pelas informações do Livro da Visitação é que havia um amplo uso de práticas mágico-religiosas entre os moradores. As práticas variavam em suas formas mas pareciam seguir um mesmo caminho comum nas suas finalidades; por exemplo, foi possível perceber orações, banhos e até pacto com o demônio, todos com fins amorosos.

A população da Freguesia em seu cotidiano demonstrou que os sujeitos buscavam meios de intervir na sua realidade, principalmente nas questões amorosas ou nas de enfermidades com as práticas de cura. Outras questões interessantes que também se apresentam no contexto são as étnicas e sociais, elas demonstram o caráter multifacetado da população, composta basicamente por brancos, mamelucos, mulatos e indígenas, a maioria com trabalhos simples sem grandes prestígios sociais, à exceção de alguns.

Também podemos perceber a presença de dúvidas sobre os dogmas da Santa Madre Igreja no espaço, como no caso de blasfêmia apontado. Os autores Geraldo Pieroni e Alexandre Martins (2011), em “Religiosidade popular e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-69”, conseguem explorar melhor as questões sobre a

religiosidade a partir dos casos de blasfêmia pontuando a relação do Estado e da Igreja. As blasfêmias de Gronfelt, inclusive discutida pelos autores, não feriam apenas a Deus, mas também feriam o seu representante terreno: o próprio rei.

Nesse sentido, a dinâmica da Freguesia N. S. do Rosário da Campina também demonstra a ampla rede de relações entre os moradores. A confitente Maria J. de Azevedo é a que melhor apresenta esse aspecto ao indicar nomes e interações de pessoas próximas à Igreja de São João (perto do Palácio dos Governadores) e da rua “de trás da Misericórdia”. Isso retoma a ideia de Moraes (2019) sobre termos uma rede de cumplicidade marcada pela transmissão oral desses conhecimentos mágico-religiosos. O autor Peter Burke (2010) também destaca a importância que assume a oralidade na cultura popular para transmissão de costumes e crenças de pessoas que geralmente em grande parte são analfabetas.

Outra questão que podemos apontar sobre a dinâmica da Freguesia é sobre sua relação com a Igreja com base no ofício do visitador Abranches enviado para Francisco Xavier de Mendonça Furtado sobre a relação das igrejas, paróquias, freguesias e povoações daquela capitania do Pará. Assim, em 30 de novembro de 1765 a Freguesia N. S. do Rosário da Campina aparece registrada como a segunda maior em número de população, segundo a relação dos róis de confessados⁸, com 4.139 pessoas, perdendo apenas para Santa Cruz de Vila Viçosa de Cameté, com 4.731 (AHU_ACL_CU_013, Cx. 58, D. 5242).

Não podemos a partir dessa documentação projetar o número de habitantes na freguesia devido aos dados deixarem de fora os sujeitos que não se confessaram. Entretanto, o dado permite perceber que a Freguesia N. S. do Rosário da Campina era a segunda maior com uma população que mantinha relações com a igreja seguindo pelo menos uma de suas leis, nesse caso a de se confessar, presente na lógica da Santa Madre Igreja. Se havia por um lado um espaço permeado de práticas-mágico religiosas, por outro os moradores também mantinham uma ampla relação com a Igreja.

Portanto, a dinâmica do espaço local no qual estava inserido Manuel Madureira e outros sujeitos que apresentamos nesta parte da discussão não parece divergir do que exploramos sobre o cotidiano da América portuguesa anteriormente e da realidade do contexto paraense marcado pelas práticas mágico-religiosas com uma população etnicamente multifacetada. A Freguesia

⁸ Os róis de confessados eram listas nominativas elaboradas durante a quaresma a fim de constatar quais fiéis se confessaram e comungaram no último ano.

N. S. do Rosário da Campina se apresentava tão mágica quanto o Estado do Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII.

3.2 – Um cristão-velho ou apenas “bê-á-bá devocionário”?: o processo de Manuel Pacheco de Madureira

De agora em diante vamos nesse momento tentar ir além do filtro do inquisidor e buscar nas páginas da documentação inquisitorial, produzida com fins de incriminar ou inocentar pessoas, acessar a religiosidade popular que fez parte da vida de Manuel Madureira e de outros sujeitos na colônia. Nas próximas páginas o leitor vai conseguir acessar o coração do confitente com seus desejos, pensamentos e temores, que mesmo registrado por um filtro inquisitorial pode descortinar informações e aclarar parte da vida dos sujeitos no período colonial e suas concepções que entraram em tensão com os códigos oficiais da Igreja católica.

Nesse contexto, para o “desencargo de sua consciência e salvação de sua alma”, como anotou o escrivão inquisitorial, Manuel Madureira confessou que, por alguns anos, sem definir exatamente, vivia ele em relação amorosa com certa mulher, sua afim. Essa mulher era sobrinha de sua falecida esposa que foi citada anteriormente. Havia passado mais ou menos dois ou três meses que a dita mulher por quem tinha fortes sentimentos decidira romper com ele por não conseguir absolvição dos seus confessores. A fé de sua amada e a repressão moral católica falavam mais alto que seus desejos e o coração que não poderiam lutar para “continuar na ofensa de Deus tendo comunicação ilícita”, tendo em vista que seu amado era marido da falecida tia. Por repressão e orientação dos seus confessores, decidira romper a relação para conseguir sua absolvição (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 2-2v).

O confitente desamparado, desiludido e provavelmente desesperado depois de tentar de todos os meios que pôde descobrir para que a dita mulher voltasse para seus braços e não obter sucesso, se valeu de outros meios “extraordinários” com maior “cegueira e prejuízo de sua alma”. Tal meio encontrado por Manuel Madureira foi aprender “certas palavras”, para o inquisidor, mas orações para o confitente, chamadas de orações de São Marcos, São Cipriano e das Três Estrelas, que aprendeu com um “índio forasteiro” que passava pela cidade e que não sabia o seu nome, nem de onde era natural, tendo visto ele apenas naquela ocasião em que ensinava as orações.

Então Madureira prossegue relatando detalhadamente a forma em que foram ensinadas as orações, a primeira sendo a de São Marcos, que se apresentava da seguinte forma:

[...] São Marcos de Veneza te marque: Jesus Cristo te abrande a hóstia consagrada te confirme: Santo, touro, [querer?], total, Marcos com os touros bravos encontrastes, com a vossa santa palavra os abrandaste, assim vos peço que abrandeis o coração de fulana (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 2v)

Nesse contexto, os significados possíveis que carregam a *oração de São Marcos* podem ser discutidos a partir dos estudos de Souza (1986), Campos (1995) e Rezk (2014). Como vimos anteriormente, existe uma versão considerada mais completa, mas a usada por Madureira se apresenta como uma variação simplificada da mesma forma mais completa.

Assim, segundo Campos (1995), *Veneza* remeteria ao local para onde foram levados o que se acreditavam serem os restos mortais do santo e foram guardados em uma igreja dedicada a ele na cidade. Prosseguindo na análise minuciosa das palavras e seus simbolismos, o autor converge com Souza (1986) pontuando que na mentalidade popular o atributo de *São Marcos* seria *marcar*, dessa forma tornando a pessoa alvejada pela oração de alguma forma quando Madureira diz “São Marcos de Veneza *te marque* [...]”. Outra palavra que carrega significado é *touro*, sendo associada à representação pagã de S. Marcos e estando relacionada com o ritual grego dionisíaco como símbolo de “virilidade e fertilidade” nas discussões de Souza (1986), Campos (1995) e Rezk (2014). Dessa forma, os autores acreditavam que o santo era invocado por conseguir tornar mais “férteis” ou fáceis os amores ilícitos.

Outro aspecto também relacionado à biografia do santo é que ele havia sido morto em Alexandria acusado de magia e provavelmente por isso lhe valeria habilitação para atender tal espécie de rogativa. A oração continua com palavras como *Jesus Cristo* e *hóstia consagrada*, que teriam a finalidade de confirmar o suplicante no coração da mulher desejada. Isso demonstra que existiu uma apropriação, por parte dos fiéis, do poder mágico atribuído a símbolos e rituais consagrados pela Igreja, uma característica muito comum do cristianismo tradicional pré-reformas (CAMPOS, 1995).

A autora Rezk (2014), do mesmo modo, pontua que o uso de elementos do culto católico era, segundo a crença popular, para dar mais eficácia por terem um caráter sagrado, associando as palavras da feitiçaria ao universo religioso cristão. Além de tudo isso, segundo Campos (1995), a oração contém referência a uma lenda de S. Marcos sobre o amansamento de touros bravos apenas com suas palavras em um monte. O que podemos perceber de forma geral é que o Santo de alguma forma teria relação com a magia e que poderia marcar as pessoas, como também carregava o poder de gerar fertilidade.

Então continuou a confissão o réu inquisitorial reproduzindo a oração de São Cipriano que lhe ensinou o mesmo indígena, sendo apresentada dessa forma: “São Cipriano Bispo, Arcebispo confessor de meu senhor Jesus Cristo; São Cipriano vos peço, que me abrandeis o coração de Fulana [...]”, e finalizou a reprodução das ditas orações que aprendeu com o misterioso indígena apresentando a oração das Três Estrelas, possuindo a seguinte estrutura: “[...] Três Estrelas vejo, Jesus Cristo abrande, e os três Reis o coração de fulana [...]” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 2v).

A *oração de São Cipriano* e os significados que atravessam ela são discutidos predominantemente por Campos (1995). Para o autor existe uma confusão na oração, sendo direcionada para dois S. Ciprianos diferentes. O primeiro é São Cipriano de Cartago, bispo e mártir que após sua conversão passou a ter um comportamento exemplar levando-o ao episcopado de Cartago e à glória de ter organizado a Igreja em África. Em virtude desse feito é que se apresentaria na oração como “[...] bispo, Arcebispo confessor de meu senhor Jesus Cristo”, sendo invocado por sua santidade.

Contudo, quando se percebe as intenções das pessoas que realizam a dita oração sendo a de conquistar ou reconquistar um amor ilícito, é que se percebe que na verdade tal poder está na esfera de competência de outro Cipriano, o Cipriano de Antioquia. Esse S. Cipriano, que também fora martirizado, tinha fama de feiticeiro nobre, sendo de família rica. A sua história conta que tentou seduzir uma jovem virtuosa cristã chamada Justina, e por falhar seus conhecimentos mágicos, resolveu-se abandonar deles e se converter. Dessa forma, as intenções das pessoas que se utilizaram da oração de S. Cipriano parecem indicar que estavam atrás dos poderes mágicos de sedução de São Cipriano de Antioquia, um ex-feiticeiro convertido (CAMPOS, 1995).

No caso da *oração das Três Estrelas*, não temos muitas discussões a seu respeito e sobre os significados que carrega. De forma geral, ela seria uma herança lusa de um arcaico costume de culto a elementos da natureza como apontamos anteriormente. Por outro lado, podemos apontar a lógica que faz parte das orações de amor paraense.

O motivo de se invocar um santo ligado a ritos de fertilidade pagãos e outro envolvido com rituais de magia demoníaca era porque as pessoas buscavam o favorecimento de intercursos carnavais ilícitos, fossem fornicção simples ou o adultério. Desse modo, não se recorria a Santo Antônio, S. João, ou S. Gonçalo do Amarante, santos tradicionalmente procurados por sua habilidade em propiciar o matrimônio (CAMPOS, 1995). O amor que os

sujeitos paraenses buscavam não era qualquer amor, era predominantemente um amor ilícito correspondente aos seus desejos carnis.

Nesse contexto, Manuel Madureira disse ter rezado as três orações apresentadas pelo menos trezentas vezes gastando todo seu vigor e fé toda vez que a dita mulher estava ao alcance do seu olhar encarando-a fixamente enquanto rezava por advertência do indígena que lhe ensinou as orações. Contudo, sem êxito no seu “pecaminoso fim” e desesperado por todo seu esforço não trazer o resultado esperado da dita mulher voltar a manter a relação com ele, decidiu apelar para outras forças cedendo à “tentação do demônio”, invocando-o por duas vezes e fazendo alterações na oração, dizendo “Satanás abranda-me o coração de fulana” entendendo que dessa forma conseguiria alcançar “seu pecaminoso intento”. Mas vendo que nem por esse meio obteve resultados de ter a sua amada de volta em seus braços, “tratou de ir buscar o remédio da sua alma” com três confessores os quais nenhum quis absolver seus pecados sem que antes se apresentasse e fosse absolvido pelo Santo Ofício (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 3).

Esse fragmento da confissão de Manuel P. Madureira evidencia a discussão de Evandro Domingues (2005) sobre o papel dos confessores. Segundo o autor, os confessores desempenharam um papel extremamente relevante no contexto da visitação ao negar a absolvição dos casos que consideravam como “matéria da inquisição”. Dessa forma, demonstram sua importância na interdição que impuseram aos fiéis e que muitos processos só surgiram por conta de suas intervenções e influências.

Manuel Madureira também confessou ao inquisidor que havia oito meses que ele, confitente, chegando na sua casa foi lavar a sua roupa e uma indígena que era sua criada chamada de Germana o avisou sobre o furto de uma de suas camisas. Nessa situação, ele lembrou de que conhecera uma velha chamada Andreza, senhora já falecida, que usava de uma adivinhação por meio do balaio para saber quem furtava as coisas dizendo as seguintes palavras: “[...] Por São Pedro, Por São Paulo, pela porta de Santiago, fulano furtou tal coisa [...]” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 3). Dessa forma, se o balaio rodasse enquanto se pronunciava os nomes dos suspeitos na oração, descobria-se quem tinha feito o furto.

Na prática de *adivinhação com o balaio* em sua forma, segundo Laura de Mello e Souza (1986), também se vê forças mágicas nas orações cristãs do mesmo modo como apontamos anteriormente sobre o uso de elementos católicos, com Campos (1995), e complementou Rezk (2014) pontuando sobre o caráter sagrado das palavras trazerem mais eficácia. As ênfases que

aparecem nas discussões que recaem sobre adivinhação no caso paraense são em grande parte da utilização dela de maneira constante em casos de furtos para saber os autores deles e saber do paradeiro de objetos desaparecidos nesse contexto.

Além disso, as práticas de adivinhação no Ocidente cristão para os doutos sempre estiveram associadas ao Diabo, ao conhecimento de coisas vetadas ao homem comum: destino das almas pós morte, futuro ou mesmo as coisas mais simples cotidianas como paradeiro de objetos eram associadas inevitavelmente à bruxaria (CAMPOS, 1955). Para a Igreja Católica, insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que se via como pacto demoníaco, pois somente com a intervenção dele seria possível ultrapassar os limites humanos (SOUZA, 1986).

Nesse sentido, o confitente com a dita sua indígena fez o mesmo processo, nomeando algumas pessoas que haviam entrado na casa, mas por causa do balaio não rodar ou se movimentar entendeu-se que nenhuma das pessoas tinham furtado sua camisa. Quando Manuel Madureira deu parte desse acontecimento também para os seus confessores, nenhum deles novamente quis absolver suas culpas antes da absolvição do Santo Ofício. Por isso, disse que resolveu ir se apresentar e confessar na Mesa da Visitação as ditas culpas e disse que estava muito arrependido e esperava que com ele se usasse de misericórdia (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 3-3v).

Foi-lhe dito que havia tomado muito bom conselho dos seus confessores em se apresentar de forma voluntária na Mesa da Visitação e confessar nela as suas culpas para fazer exame de todas elas e trazê-las à memória. Manuel Madureira acabou fazendo uma inteira e verdadeira confissão, declarando a verdadeira intenção com que cometeu as culpas confessadas para o desengano de sua consciência, salvação da sua alma e merecer a misericórdia que a Santa Madre Igreja só costumava conceder aos bons e verdadeiros confitentes.

Por dizer que não havia mais nada para confessar, foi admoestado e mandado para fora, orientado que não podia se ausentar da cidade sem consentimento da Mesa. Deveria comparecer na mesma sala da sua confissão todos os dias não feriados pela manhã às oito horas até findar a sua causa, o que ele prometeu cumprir sob cargo do juramento dos Santos Evangelhos e assinou no fim a sua confissão com o padre Ignácio José Pastana e o dito visitador Giraldo José de Abranches (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 3v).

Agora corriam oito dias do mês de novembro de 1765 na cidade do Pará e Manuel Madureira voltava à Mesa da Visita para continuar seu processo inquisitorial perante o

inquisidor Giraldo José de Abranches respondendo perguntas sobre a sua *genealogia*, confirmando assim algumas questões já levantadas, como seu nome, idade, endereço, estado civil, local de nascimento, profissão e que era cristão-velho.

Mas afinal, o que era ser um cristão-velho naquele período colonial? Diferentemente das discussões sobre os cristãos-novos, não encontramos muito sobre as especificidades dessa categorização. Todavia, a partir de Novinsky (1972), uma grande estudiosa dos cristãos-novos, conseguimos compreender a construção e a relação existente entre os dois termos.

Na perspectiva da autora, a distinção entre os cristãos na verdade era uma forma de construir uma ilusória nobreza e participação na ideologia aristocrática dominante para as pessoas que não foram convertidas, como no caso dos judeus, e que não tinham ascendência dos judeus conversos que eram os alvos da Inquisição por suas condições econômicas. Assim, aparentemente o homem que fora batizado dentro da doutrina cristã desde o início da sua vida sem ter sangue “infecto” de mouro, negro ou judeu gozava de “pureza de sangue” e servia-se com orgulho de seu status muitas vezes denunciando os cristãos-novos e fazendo funcionar a máquina inquisitorial (NOVINSKY, 1972).

Nessa lógica, o que podemos apontar a partir da historiografia é que os cristãos-velhos contavam com uma “pureza de sangue” e eram pessoas familiarizadas com a doutrina católica, pelo menos em tese ou aos olhos das autoridades religiosas, e que não precisaram renunciar a alguma antiga crença ou mesmo os seus ascendentes também não precisaram para serem convertidos como aconteceu no caso dos judeus. Além disso, não excluo a possibilidade de supor que no caso do nosso confitente ele teria sido um homem cristão porque seu avô, seu pai, sua base familiar eram cristãos, impulsionando a crença de ser aquela a melhor fé como refletiu Menocchio em seu processo (GINZBURG, 2006).

Disse o réu inquisitorial que seus pais se chamavam Antônio Pacheco de Madureira, já falecido e sem profissão definida, e Dona Mariana de Frexo. Os dois naturais e moradores da cidade de Belém, sendo ambos cristãos-velhos assim com ele. Em relação aos seus avós, disse que tanto os paternos como os maternos já eram falecidos. Os avós paternos se chamavam Domingos Fonseca e Theotonia Maria Pacheco, ambos nascidos e moradores na cidade de Belém. Enquanto os avós maternos se chamavam Pedro da Cruz, não sabia sua naturalidade, e Margarida do Frexo de [Campelo?], natural e moradora daquela mesma cidade (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 4).

Continuou com a sua situação civil de forma mais detalhada, falando novamente que era viúvo de Claudina Maria Pinheiro, que era natural daquela mesma cidade, e que de sua relação com ela ficaram dois filhos, sendo eles Antônio, de idade de 7 anos, e [Ângelo?], de cinco anos, naturais e moradores da cidade de Belém. Disse que era cristão batizado e foi na Sé daquela mesma cidade pelo Padre João de Ramos e foram seus padrinhos Dionísio de [Campelo?] e Izabel Maria Pacheco. Também era crismado e foi pelo Bispo D. Fr. Miguel de Bulhões na capela do palácio episcopal, sendo seu padrinho [Mateus de Campelo?] (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 4v).

Madureira disse perante o inquisidor que ele sempre ia às igrejas, ouvia a missa e as pregações, se confessava, comungava e “fazia as mais obras de cristão”. Posto de joelhos, o confitente foi testado pelo Santo Ofício se sabia as orações da Santa Madre Igreja “[...] benzeu e disse a doutrina cristã Padre Nosso, Ave Maria, [Credo?], Salve Rainha, os mandamentos das leis de Deus e da Santa Madre Igreja que tudo soube muito bem [...]” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 4v).

As respostas do confitente até esse momento sobre sua rede de relações familiares e sua relação com a doutrina católica poderiam parecer convincentes ao inquisidor de que ele realmente seguia a ortodoxia da Santa Madre Igreja. Contudo, nos adverte Luiz Mott (2012) que essas orações eram para a maioria da população um bê-á-bá devocionário popular que geralmente todos sabiam de cor. Então o teste que fazia o Santo Ofício baseado no conhecimento delas dificilmente poderia comprovar que o réu tinha aproximação e fidelidade com a doutrina católica como desejavam os inquisidores. Eram muito mais uma questão de memorização e popularidade.

Tal conclusão nos leva a pensar o que foi a conversão e a cristianização no Novo Mundo. Ao contrário do que projetaram as autoridades religiosas com seu plano colonizador de converter os sujeitos da América portuguesa, seus esforços resultaram em uma “cristianização imperfeita”, como pontuou Laura de Mello e Souza. Na maior parte das vezes não se conseguia ir além de aprendizagens por memorização de poucos rudimentos religiosos sem saber seus significados e que logo eram esquecidos. O catolicismo no espaço colonial, como também na Europa moderna, encontrava-se impregnado de práticas consideradas pagãs e a magia se misturava à religião daqueles sujeitos (SOUZA, 1986). Novamente as questões retomam o apontamento do autor Almir Diniz sobre os limites da conversão e do projeto colonizador (CARVALHO JR., 2005).

Os habitantes da colônia ressignificavam a crença católica às suas necessidades e suas lógicas, gerando um “sincretismo” afro-católico, sincretismo judaico-católico e um sincretismo indígena-católico. Em outras palavras a autora quer ressaltar que o cristianismo “imperfeito” não era a incapacidade dos sujeitos em aprenderem a doutrina católica, mas sim a prova da sua resistência e ação ativa em ressignificar e emprestar elementos do catolicismo para suas crenças, um processo marcado por tensão com seleções e assimilações que não foram arbitrárias (SOUZA, 1986).

Portanto, a ortodoxia católica e homogeneidade cultural das crenças que desejavam e projetavam as autoridades religiosas não se concretizaram perante a multifacetada religiosidade do povo, alguns habitantes poderiam ser católicos, mas como o caboclo da Amazônia, eram católicos ao seu modo plural e heterogêneo. Nesse sentido, podemos dizer que Manuel Pacheco de Madureira foi sim um homem católico, mas não foi o católico que desejava a Igreja seguindo de maneira fervorosa as leis de Deus. As concepções mágicas degradadas para a colônia, que mais tarde tomariam formas próprias, se fundiam com a religião, não havendo distinções claras para os habitantes que acabavam sendo considerados “desviantes” da “verdadeira fé”.

Voltando para o processo, o confitente, respondendo sobre sua movimentação na região, não pareceu sair muito do seu espaço natural, pois segundo ele não havia saído do Estado. Disse apenas ter feito uma viagem à Freguesia de São Paulo, capitania do Rio Negro, que em toda as ditas partes tratou com “toda sorte de gente” e que nunca foi preso nem sentenciado pelo Santo Ofício como nenhum dos seus familiares também não, finalizando dessa forma as informações sobre a sua genealogia (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 4v). É interessante notar que, mesmo sendo uma pequena expressão em meio a um corpo maior de palavras, “toda sorte de gente” pode demonstrar que Manuel Madureira encontrava-se em um contexto multifacetado etnicamente e culturalmente, com pessoas provavelmente indígenas, africanas, mamelucas, cafuzas, europeias, mestiças entre outros sujeitos múltiplos da colônia. Esse aspecto da historiografia abordada ao longo desta pesquisa já foi ressaltado de modo enfático e a própria dinâmica local que exploramos da Freguesia demonstra isso.

Foi inclusive esse espaço de múltiplas faces que segundo Laura de Mello e Souza construiu no decorrer da colonização da América portuguesa a religiosidade específica colonial carregada de traços europeus, indígenas e africanos (SOUZA, 1986). Quando nos deparamos com a religiosidade do caboclo amazônico em suas práticas de pajelança por incorporações, de culto aos santos ou a crença em seres encantados, não tem como negar as pontuações cirúrgicas

da autora. Essa seria nossa especificidade no espaço que atualmente conhecemos como Brasil (MAUÉS, 2005).

Para dar conta conceitualmente dessas relações, seguimos os passos de Gisele Rezk quando argumenta e pontua que essas relações culturais podem ser explicadas pelo conceito de *mestiçagem*, não de modo biológico, mas como uma mestiçagem cultural discutida por Serge Gruzinski, demonstrando a possibilidade de uma confluência de culturas distintas, assim como foi marcado o espaço colonial por seu caráter multifacetado com habitantes indígenas, europeus e africanos, transformando os espaços e as relações (GRUZINSKI, 2001 apud REZK, 2014). Em outras palavras, as culturas distintas se relacionavam na colônia, sendo gerado por meio de uma tensão um novo corpo plural interpenetrando as concepções e as crenças de sujeitos culturalmente diferentes.

Mas, o nosso confitente ainda teria muito caminho pela frente e voltou à Mesa da Visitação no dia 8 de janeiro de 1766, agora para o momento do *exame* de suas culpas confessadas (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 6). É nesse momento que podemos explorar as argumentações de Manuel Madureira em confronto com as perguntas levantadas pelo inquisidor, tentando acessar a sua religiosidade popular e compreender as relações culturais. A sua sessão de exame se apresenta bastante tensa, cheia de contra-argumentos do inquisidor buscando demonstrar contradições nas respostas do confitente e tentando direcioná-las para uma confissão sobre além do uso da feitiçaria ter realizado também pacto com o demônio.

Nesse contexto, umas das primeiras questões que o inquisidor levanta é saber se Manuel Madureira misturava as orações reconhecidas como feitiçaria com as orações da Igreja: “perguntado se misturava com as ditas palavras que dizia, algumas orações, das que usava a Santa Madre Igreja e costumam rezar os verdadeiros católicos filhos dela: e que orações eram” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 6).

O levantamento dessa questão demonstra algo que já apontamos anteriormente discutindo o contexto paraense colonial no período da Visitação. Havia uma insistência das autoridades religiosas em tentar criar uma fronteira bem definida entre o que era considerado católico e não-católico dentro de suas lógicas ortodoxas (MATTOS, 2012). Em primeiro momento, Manuel Madureira nega usar de outras orações, mas logo depois, perguntado se ele “encomendava” a Deus e à Virgem Maria, confessa que:

Disse que quando olhava para a mulher com quem pretendia continuar o ilícito trato, dizia somente as orações de São Marcos e São Cipriano e das Três Estrelas, olhando atentamente para ela, porém que paradas estas ocasiões

rezava todos os dias [o rosário?] inteiro a Nossa Senhora, e a reza que costumam as [freiras de São Francisco?], e se encomendava ao seu anjo da guarda, e a outros santos da sua devoção (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 6v).

Nesse contexto, por mais que ele não houvesse misturado as fórmulas das orações, o confitente faz uso de orações reconhecidas pela Igreja com os mesmos fins. Para Manuel Madureira ambas faziam parte do mesmo corpo de fé, por isso se utilizava de ambas e fazia suas preces para o atendimento de suas demandas. Quando olhamos a situação a partir do olhar do inquisidor, parece que havia distinções muito claras, mas que são apenas projeções das autoridades religiosas. Os sujeitos em geral naquele período podem até reconhecer alguns comportamentos como errados, mas é por conta do discurso construído pelas autoridades religiosas e não por conta de suas lógicas. Muitos não estavam mentindo quando diziam que só sabiam que determinado comportamento era ilícito apenas quando conversavam com seus confessores.

A sessão prossegue e Giraldo José de Abranches começa a ir direcionando as respostas de Manuel Madureira ao pacto com o demônio, perguntando se ele tinha por “boas e lícitas” tais orações e “de onde ele declarante achava que viria virtude” para atrair a vontade da dita mulher (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 7). Então ele responde:

Disse que entendia que a virtude provinha de São Marcos, e de Cristo Nosso Senhor, e da Hóstia Consagrada e das mais circunstâncias que continham as ditas palavras, e que para isso era que ele declarante invocava ao mesmo senhor e a São Marcos, na Hóstia consagrada e nas coisas que contém as ditas orações (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 7v).

Como podemos perceber novamente, não havia a separação entre o católico e o não-católico, o confitente se apegava àqueles elementos do catolicismo presentes na oração considerada “feitiçaria” pelo Santo Ofício. Na verdade, a magia se fundia à religião daqueles sujeitos em um movimento de circularidade cultural onde as faces eruditas dialogavam com as faces populares se influenciando de maneira recíproca, como nos demonstrou Ginzburg (2006).

Se no caso de Madureira só podemos enxergar explicitamente a influência da cultura erudita sob a cultural popular, a historiografia pode complementar demonstrando o movimento inverso também com o caso de um douto sacerdote reinol do século XVIII discutido por Luiz Mott. Segundo o autor, o vigário geral dos dominicanos do Brasil, frei Alberto de Santo Tomás, percorria o Bispado de Pernambuco e da Bahia lutando de forma fervorosa contra os “feitiços dos negros”. Preocupado em afastar as pessoas das “falácias” da feitiçaria e não podendo vencê-la, passou a adotar certas cerimônias e rituais com apelo dos sentidos e utilização de elementos

materiais competindo com as práticas dos mandingueiros e calunduzeiros. Ele ainda praticava seu exorcismo clássico, mas somava com os conhecimentos da feitiçaria africana construindo bolsinhas contendo mirra, ouro, cera, sal, folhas de oliveira e arruda misturando tudo e benzendo cada material (MOTT, 2012).

Apesar da eficácia do seu novo modo, segundo Luiz Mott (2012) por medo que fosse considerado também um feiticeiro, o frei Alberto de Santo Tomás buscou a Inquisição para confessar suas práticas e conseguir o remédio de sua alma. Dessa forma podemos perceber que mesmo as autoridades religiosas projetando fronteiras claras, na realidade e na prática elas eram vagas e escorregadias em suas definições sobre o que era considerado certo e errado no mundo religioso. Logo, uma circularidade se mostrava presente nas relações culturais em um movimento de influências recíprocas.

Retomando os passos de Manuel Madureira na documentação, seu processo prossegue com o inquisidor nesse formato da sessão de perguntas e respostas desconstruindo as argumentações do confitente, questionando como ele poderia ter por “boas e líticas” as orações se ele as usava para um fim “torpe, pecaminoso e proibido”. Além disso, foi indagado se sabia que nem “Cristo Senhor Nosso” nem os seus santos ajudavam os fiéis a cometer tão grave pecado e que por isso ele, declarante, para conseguir “seus libidinosos intentos” só poderia ter feito com a “intervenção do demônio”, fazendo pacto e “contraíndo amizade” com ele por meio das ditas palavras chamadas orações. O inquisidor segue insistindo de todas as formas e Manuel Madureira vai cedendo em certos pontos, dizendo que sabia de tudo isso mas que por sua “miséria” e “fragilidade” acabou fazendo mesmo assim. Entretanto, ele recusa-se a confirmar que teria feito pacto com demônio (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 7-8).

Assim, Giraldo José de Abranches em tom mais agressivo e repreensivo ou pelo menos mais rígido indaga novamente:

Perguntado como se atreve ele declarante a negar que fizera pacto, e contraíra amizade com o demônio, se na sua mesma confissão disse que por duas vezes invocara expressamente com estas palavras “satanás abranda-me o coração de fulana” entendendo que assim conseguiria o seu depravado intento. Do que se segue que ele declarante já anteriormente reconhecia muito bem, que por meio das palavras, que dizia solicitava o [comercio?] e familiaridade e amizade com o demônio, e que quanto era da sua parte tinha com ele feito pacto ao menos implícito; e que ao depois, quanto estava da sua parte fez também explícito; porque aliás não chamaria por ele as ditas duas vezes como confessou e que declare a verdade pura e não encarregue mais a sua consciência (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 8v).

Mesmo com o tom mais repreensivo, o confitente continua a negar o pacto com o demônio, apesar de que logo em seguida no processo ele revela que ao ter invocado o demônio das ditas duas vezes que o chamou prometeu que o serviria. Contudo, Manuel Madureira diz que fez isso tudo no mesmo dia das onze às doze horas e logo arrependeu-se e no outro dia foi se confessar. O inquisidor, com essa nova informação, volta com as indagações mas fracassa em fazer o confitente assumir o pacto. Ele diz que mesmo que tivesse pacto implícito no uso das palavras ele nunca fizera com essa intenção.

Podemos levantar a hipótese de que Manuel Madureira tenta criar um balanço nas suas respostas tentando corresponder às expectativas do inquisidor em suas perguntas direcionadas sem abandonar aquilo que realmente teria feito ou acreditou fazer. Por isso ele cede nas questões sobre ter como “lícitas” as suas práticas e de onde vinham a sua “virtude”, que aparecem como contradições no seu caso, mas não confirma ter feito pacto com o demônio.

A partir das discussões de Anita Novinsky percebo o processo inquisitorial como um jogo no qual quem dita as regras é o inquisidor e por isso o jogador que cai em suas malhas confirma e nega, confessa e revoga na tentativa de se sair bem. Seu destino não está ligado ao que “é”, mas ao que “parecia” aos olhos dos inquisidores. A vida e o Santo Ofício ensinaram a esses sujeitos a serem jogadores em um jogo que não foi feito para que eles saíssem vitoriosos e por isso tentavam achar o melhor caminho que não lhes custasse na pior das hipóteses a vida. Embora a autora esteja pensando em um caso muito particular que é o dos judeus convertidos, não deixa de ser aplicável aos casos de outras pessoas alcançadas pelo braço repressor inquisitorial. Manuel Madureira também foi um jogador no seu contexto (NOVINSKY, 2018).

Finalizando as perguntas levantadas pelo Santo Ofício sobre as orações, novamente conseguimos perceber pelo olhar ortodoxo inquisitorial que o nosso confitente em busca de conseguir reatar sua relação com a dita mulher sobrinha da sua falecida esposa “misturava” as orações:

Perguntado se sabe ele que semelhantes palavras não são orações, nem delas usa a Igreja governada pelo Espírito Santo por serem dirigidas a ofensas de Deus e de deus Santos: e que por consequência são invento do demônio, e palavras cheias de superstição que só ele pode ditar pelo grande prazer que tem em se misturarem com palavras [vans?] e [ridículas] também palavras de Deus e dos seus Santos, para desta forma serem [injuriadas?] e blasfemadas (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 9-9v).

O confitente Manuel Madureira responde perante o inquisidor que somente naquele momento tomava conhecimento sobre isso. Mais uma vez podemos perceber que na verdade

não havia fronteiras definidas e claras como projetava o olhar ortodoxo do Santo Ofício. Volto a ressaltar, as faces da cultura erudita e popular se relacionam de maneira recíproca como nos adverte Ginzburg (2006), por isso que os elementos católicos, como algumas palavras reconhecidas pela Santa Madre Igreja, adentram a “feitiçaria” e a tomam forma de oração na religiosidade popular colonial.

Nesse ínterim, se finaliza as indagações sobre as orações e se direciona elas para o caso que confessou Manuel Madureira sobre a adivinhação do balaio que fizera com a indígena do seu serviço chamada Germana, por se lembrar que uma senhora já falecida usava da dita adivinhação para saber sobre furtos, assim como ele precisava naquele momento para descobrir o responsável pelo furto de sua camisa. A primeira coisa que Abranches faz é questionar “se tem ou teve em algum tempo para si que por este modo se podia naturalmente saber as causas que ocultamente se fazem e sucedem e de que não pode haver notícias” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 10).

A essa altura da sessão, a mente de Manuel Madureira, provavelmente tensa e permeada de pensamentos sobre pacto com o demônio, responde, quem sabe jogando conforme as expectativas do inquisidor:

Disse que entendia que por semelhante meio nada se podia naturalmente saber, e que só se podia saber por pacto com o diabo qual ele declarante supunha teria feito a velha chamada Andreza, já defunta que declarou em sua confissão; porque muitas vezes fazia ela a dita adivinhação, e se descobriam os autores dos furtos e [se lhe tiravam?] [ilegível] (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 10)

Logo, não tardou para reagir imediatamente o inquisidor perguntando como ele poderia dizer que entendia que a dita velha só fazia adivinhação e por que supunha ele confitente que ela teria feito pacto com o demônio, sem ele também ter feito o mesmo pacto ou desejado fazer, já que ele usou também da adivinhação do balaio. Nessa lógica, Abranches pergunta: se o conhecimento de saber sobre o furto e realizar a adivinhação provinha do demônio, de onde ele achava que viria também na sua prática? (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 10).

Manuel Madureira responde à pergunta demonstrando novamente a circularidade cultural: “Disse que esperava que o conhecimento lhe havia de vim pela intercessão dos apóstolos São Pedro, São Paulo, Santiago, que invocava e que para isso lhe rezou a cada um só padre nosso, para que lhe aparecesse a camisa” (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 10). Além de nosso confitente permanecer se apegando aos elementos católicos presentes nas práticas de “feitiçaria”, aos olhos do Santo Ofício, ele ainda trouxe uma oração reconhecida pela ortodoxia

católica, que era o “Padre Nosso”, encaminhada ao mesmo fim de saber sobre o furto da sua camisa. Desse modo, a fluidez cultural continua aparecendo por meio do relato de suas práticas unido a magia e a religião.

Para desfortuna de Manuel Madureira, não satisfeito, Abranches continua nas inquirições levantando questões sobre possibilidades de pacto. Foi perguntado que se ele reconhecia que supostamente havia familiaridade e pacto nas ações e palavras que fazem parte da execução da adivinhação do balaio e mesmo não tendo feito com a mesma intenção, então por que ele dizia que sabia que estava também “obrando o mal”? Para o confitente, o motivo era porque os confessores não absolviam os pecados das adivinhações (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 10v). Nessa lógica, é perguntado se ele sabe a razão dos confessores não absolverem, ao que o confitente responde que não sabia, e o inquisidor questiona:

[...] como confessa sabia que obrava mal e que os confessores não absolviam destes pecados: e é certo que as razões porque delas não absolvem são por conterem ações [vãs?] e supersticiosas, que não tem virtude alguma para se conhecerem as causas que se fazem ocultas as pessoas e que por isso mesmo que se usa de ações e palavras, ou de outra qualquer coisa [ilegível] e supersticiosa se não pode entender que intervém o poder de Deus; mas somente o consenso diabólico: o que se deve inferir, e concluir de tudo é que ele declarante só esperava saber, e descobrir quem fez o furto da camisa por meio do demônio fazendo com ele pacto ao menos implícito por meio das ditas ações e palavras, que fez, e disse com o dito balaio: e que diga a verdade, e desencarregue a sua consciência (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 11).

Depois desse longo e rígido questionamento inquisitorial tentando desmontar as falas de Manuel Madureira, ele não cede à confirmação de pacto e contra-argumenta:

Disse ainda que conhecesse a força da pergunta não pode convencer-se de que por sua vontade, e com ânimo deliberado fizesse, ou quisesse fazer pacto com o diabo nas ações e palavras que fez e disse com o balaio; porque tudo fez materialmente, e sem outro algum mal intento mais do que tem declarado: e que tem dito a verdade (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 11).

Como podemos perceber, Manuel Madureira resiste até o final recusando confirmar ter feito pacto com demônio e para sua sorte essa seria a última indagação tentando fazer ele confessar seu pacto implícito ou explícito pelas feitiçarias. Nesse contexto, podemos tentar explicar a invocação do demônio pelo réu inquisitorial percorrendo as discussões de Laura de Mello e Souza (1986).

A pesquisadora Souza destaca que no contexto colonial predominava uma concepção de mundo não racionalizada, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal para aqueles sujeitos e a mentalidade popular aproximava uma da outra. Dessa forma, no universo da cultura popular e da religiosidade

sincrética, estavam dadas as duas possibilidades: ora Deus levava a melhor, ora o Diabo. No dia a dia, a cada momento colocava-se essa possibilidade de escolha (SOUZA, 1986).

Nesse sentido, poderia ser aderida a escolha pelo demônio simplesmente por exclusão, como no caso do mestre de açúcar Gaspar Roiz, que atormentado por dores sem fim disse “já que Deus não tinha poder para lhe tirar as dores, viessem os diabos e o levassem” (SOUZA, 1986). Do mesmo modo, parece que Manuel Madureira se usa da invocação simplesmente como alternativa de exclusão. Assim, já que São Marcos e Jesus Cristo não tinham a força necessária para atrair a vontade de sua amada e conseguir reatar sua relação, ele chegando em um momento que se enxerga sem saída em seus últimos suspiros de esperança, decide apelar para o outro lado e a sua outra possibilidade chamando a Satanás em uma concepção de mundo que apresenta para ele as duas alternativas.

Finalizando a sessão do exame, o inquisidor pergunta para o confitente se em algum tempo, sobretudo no que invocou ao demônio e fez a promessa que confessou ou em outro momento, se apartou da “Santa Fé Católica” não crendo no “mistério da Santíssima Trindade” nem em Cristo Senhor Nosso ou se renegou dele ou da Virgem Nossa Senhora e dos santos, ou dos santos sacramentos da Igreja ou negou algum dos mistérios da Santa Fé Católica (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 11-11v).

A sua resposta foi que nunca se apartou da Santa Fé Católica, nunca deixou de crer nos mistérios da mesma fé:

[...] nem ainda nas duas vezes que invocou o demônio e lhe fez a dita promessa, que tudo foi junto no mesmo tempo que dois minutos pouco mais ou menos, teve ânimo a intenção alguma de se apartar de Nossa Santa Fé Católica, porque logo que primeira vez invocou o demônio olhou para uma imagem de Nossa Senhora da conceição, e seguindo se imediatamente a segunda invocação com a dita promessa logo imediatamente olhou para mesma imagem, e para outra do senhor crucificado pondo-se logo disse [ilegível] fazendo ato de contrição e pegou no livro⁹ que tem declarado e fez exame para se confessar no outro dia (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 11v).

A resposta do réu parece nos indicar que ele realmente fosse uma pessoa familiarizada com as concepções da Santa Madre Igreja, porém isso não o impediria de recorrer a feitiçaria reprimida aos olhos do Santo Ofício. Como poderia impedir? Além de Manuel Madureira encontrar-se desesperado pelo amor da dita mulher que rompera relações com ele, afinal rezara as orações aproximadamente trezentas vezes, a “feitiçaria” chamada pelas autoridades

⁹ Livro declarado nas perguntas anteriores que sintetizamos em um texto mais geral. O livro se intitulava segundo o confitente “Pecados [convertidos?]”. ANTT. Processo 02697, [fl. 8v-9].

religiosas predominantemente se apresentava em formas de orações dirigidas aos santos com base em uma união entre concepções mágicas e a religião daqueles sujeitos.

Poderíamos dizer ainda que talvez ele estivesse “jogando” com o inquisidor respondendo às suas expectativas, mas um contexto marcado pela “cristianização imperfeita”; concepções mágicas do mundo se misturando com a religião; feitiçarias que tomavam forma de orações dirigidas aos santos e outros seres celestes; religião afetivizada e demandas concretas. Provavelmente Manuel Madureira fosse sim um cristão, mas um cristão ao seu modo como vários outros sujeitos foram ao seu modo. Além de tudo isso, era simplesmente um ser humano. Um homem com desejos, temores, fé, fragilidades, que possivelmente estava desesperado e desamparado e que enxergava na “feitiçaria” uma forma de reagir às adversidades cotidianas, como vários outros na colônia também enxergavam para solucionar suas demandas concretas.

O autor Yllan de Mattos (2006), em “Inquisição e sociedade no ultramar: religiosidade e práticas culturais ao tempo da Visitação do Grão-Pará (1763-1769)”, reforça essa ideia do cotidiano colonial paraense permeado de práticas mágico-religiosas decorrente das constantes tensões do dia a dia. Diante de uma vida incerta em que se morria por tudo e sem qualquer justificativa ou explicações naturais, o homem se voltava para o sobrenatural em busca de respostas e tentativas de abrandar seus desafios concretos.

O exame das culpas de Manuel Pacheco de Madureira se encerrou no dia 8 de janeiro de 1766, sendo admoestado, e prosseguiu com assinatura do termo de abjuração no dia 20 do mesmo mês, momento de renúncia às suas práticas e reforço do seu compromisso com a Santa Madre Igreja. Foi reconhecido que ele se mostrava verdadeiramente arrependido. Entretanto, como mostrava indícios de que havia de apartado da Santa Fé Católica, foi sentenciado com instrução na fé e penitências espirituais e tudo prometeu cumprir perante o inquisidor-visitador Giraldo José de Abranches e o notário da Visitação padre Ignácio José Pastana, assinando todos os termos (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 12-17).

Antes do termo de sua penitência, assinou o *termo de segredo* ainda no mesmo dia 20 de janeiro. O termo obrigava-o a manter-se em segredo em tudo o que viu e com ele se passou acerca do seu processo, sendo proibido revelar por palavra, por escrito e por qualquer outra via sob pena de ser gravemente castigado (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 18).

O *termo de penitência*, assinado por ele no dia 6 de fevereiro de 1766, obrigava o confitente a que no primeiro ano se confessasse nas quatro festas do ano: Natal, Páscoa da Ressurreição, Espírito Santo e [Assunção?] de Nossa Senhora, devendo apresentar certidões

no fim do ano. No mesmo ano, em todas as sextas-feiras de cada semana deveria rezar cinco Padre Nosso e cinco Ave Marias para as [chagas?] de Nosso Senhor Jesus Cristo. Em cada semana ainda rezaria dois terços à Virgem Nossa Senhora e que trataria com “pessoas doudas” com as quais pudesse aprender a sua verdadeira doutrina. Dessa forma foi encerrado o processo de Manuel Pacheco de Madureira (ANTT, TSO – IL. Proc. 02697. Fl. 21).

O processo inquisitorial do confitente Manuel Pacheco de Madureira, um homem de 44 anos, cristão-velho residente na Freguesia N. S. do Rosário da Campina do Estado do Grão-Pará e Maranhão, que usou de orações e adivinhação na tentativa de reatar com sua amada e achar sua blusa, não teve um fim trágico ou apresentou suas ideias de forma tão ousada e desafiadora como o moleiro de Ginzburg (2006), amplamente conhecido na historiografia, Domenico Scandella, dito Menocchio.

Nem por isso seu caso deixa de ser menos interessante e rico para a ciência histórica. O caso de Manuel Madureira conseguiu aclarar parte da vida dos sujeitos coloniais, sobretudo a sua experiência enquanto sujeito categorizado como cristão-velho. A sua confissão consegue demonstrar como a cultura erudita e popular dialogavam e se influenciavam unindo concepções mágicas e a religião construída no Novo Mundo. O uso da “feitiçaria” era o meio que aquelas pessoas tinham para lidar com as situações cotidianas e suas demandas concretas em mundo ainda não racionalizado buscando intervirem e manipularem suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alcançar as concepções, os desejos e os temores do confitente da rua das Flores na Freguesia de Nossa S. do Rosário da Campina, dito Manuel Pacheco de Madureira, não foi uma tarefa fácil e nem poderia ser realizada de maneira simples. Para conseguir compreender a sua experiência com a feitiçaria como sujeito categorizado de cristão-velho, foi necessário explorar a realidade e o contexto que o cercava, o mundo do qual ele fazia parte no século XVIII na América portuguesa, na Amazônia colonial e no Estado do Grão-Pará e Maranhão.

Nesse sentido, percorrer pelo desenvolvimento e estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício nos levou a compreender as lógicas e os interesses que estavam por trás da estrutura, do discurso e das ações da Santa Inquisição. Essa é uma questão fundamental e necessária para ser explorada e que ganha enorme significado quando descortinamos o motivo da Visitação ao Estado do Grão-Pará e Maranhão aliado com os objetivos da política pombalina. Um mundo marcado pela repressão católica por meio da inquisição demonstrava que por baixo da roupagem inquisitorial se escondiam interesses políticos, econômicos e sociais.

Contudo, a inquisição não abandonava sua fundamentação religiosa. Quando adentramos no contexto da Visitação paraense, conseguimos compreender pela natureza dos processos como naquela região se faziam presentes concepções mágicas, mas que não estavam desvinculadas da religião daquelas pessoas. A feitiçaria, amplamente usada no Grão-Pará setecentista, estava relacionada com a maneira como aqueles sujeitos percebiam o mundo, permitindo que pudessem intervir também na sua realidade. As práticas mágico-religiosas obedeciam a uma finalidade prática e corriqueira: atender às exigências concretas e cotidianas. Elas foram uma forma do povo enfrentar os percalços da vida no ambiente colonial em um mundo ainda não predominantemente racionalizado.

As práticas de feitiçaria na maioria das vezes assumiam formas de orações dirigidas aos santos, a Deus ou à Virgem Nossa Senhora, misturando a religião com concepções mágicas de que os devotos poderiam manipular a realidade ao seu favor. Em uma religião que se apresentava de forma afetiva com forte intimidade com os símbolos católicos, os devotos quando não conseguiam solucionar suas angústias cotidianas com os santos, recorriam às práticas mágico-religiosas. Assim foi o caso de Manuel Madureira, que imerso nas suas demandas concretas de retomar sua relação amorosa “ilícita” e saber sobre o furto de sua camisa, busca nas orações amorosas de S. Marcos, São Cipriano e das Três Estrelas como

também na adivinhação do balaio, que em sua execução envolve oração, conseguir solucionar seus anseios.

Nesse contexto, não havia fronteiras definidas e claras entre práticas consideradas católicas e não-católicas para o nosso confitente, como não havia para a população em geral na colônia. Como percebemos ao longo desta pesquisa, as próprias autoridades religiosas escorregavam nas fronteiras projetadas por elas. Manuel Madureira foi um homem católico e nasceu dentro da lógica católica, mas não era o ser homogêneo e ortodoxo como desejavam essas autoridades religiosas. Os mundos estavam imbricados no contexto paraense e na América portuguesa em geral, as culturas de matrizes distintas se relacionavam criando um novo corpo plural e uma nova religiosidade multifacetada.

Explorar essa dimensão religiosa da realidade do período colonial nos leva a compreender como podemos atualmente conviver com práticas tão diversificadas e plurais no Brasil. Quando mergulhamos nos processos inquisitoriais e na historiografia colonial, podemos perceber que naquele momento estavam sendo gestadas a religiosidade multifacetada que nos deparamos contemporaneamente. Devemos ressaltar, contudo, que não foi um processo harmônico e fácil; pelo contrário, foi marcado por forte violência simbólica e física. Por outro lado, explorar a dimensão cultural e religiosa da colônia também ultrapassa uma historiografia apenas de caráter denunciatório e permite valorizar a agência desses sujeitos que resistiram à imposição de lógicas da colonização.

Na Amazônia contemporânea, a religião do caboclo continua carregando traços de magias, misturando concepções europeias, africanas e indígenas. Sua relação com os santos se mantém íntima, rezando por suas demandas cotidianas de proteção e cura. Além de tudo isso, mantém uma identidade católica, mas católica ao seu jeito, com influências predominantes de crenças indígenas tupis. Manuel Pacheco de Madureira também foi católico, como apontamos anteriormente, mas católico ao seu modo, unindo magia e religião.

Encerro minhas considerações retomando um pensamento já apontado durante esta pesquisa. Ao enfrentar os desafios de uma documentação inquisitorial, se conseguirmos ir além do filtro do inquisidor, olhar por baixo do véu da feitiçaria, podemos encontrar a religiosidade daqueles sujeitos que unindo a magia e a religião construíram suas práticas mágico-religiosas enfrentando os percalços da vida colonial e solucionando suas demandas concretas, que foram reprimidas e geraram tensão com as concepções da Santa Madre Igreja. Entretanto, sobreviveram e continuam sobrevivendo em muitos sujeitos na Amazônia contemporânea.

FONTES

Fontes Manuscritas

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – PROJETO RESGATE (AHU)

AHU_ACL_CU_013, Cx. 58, D. 5242.

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO / TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO –
INQUISIÇÃO DE LISBOA

PT/TT/TSO-IL/028/02697.

Fontes Impressas

FILHO, Capelossi; SEYNAEVE, Raymond. Guia Histórico e Turístico da Cidade de Belém in: CAMPOS, Pedro. **Inquisição, Magia e Sociedade**, 1995.

FREIRE, José Joaquim. Plano geral da cidade do Pará em 1791 tirado por ordem do Ilm^o e Exm^o Snr. D. Francisco de Sousa Coutinho Governador de capitão general do estado do Grão-Pará e Rio Negro: levantado pelo tenente coronel de Artilharia com exercício de engenheiro Teodósio Constatino de Chermont [Pará, 1791]. **Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira**. Divisão de Manuscritos.

LAPA, João Amaral. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará: 1763-1769**. Petrópolis: Vozes, 1978.

MENDES, Cândido. IV. Província do Grão-Pará In: **Atlas do Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Lithografia do Instituto Philomathico, 1868. Disponível em: <<https://www.davidrumsey.com>>. Acesso em: 15 fev 2023.

REFERÊNCIAS

- BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. 2º ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 23-80.
- BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. **A Inquisição**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rebelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. 3 ed. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 1996.
- BARROS, José D'Assunção. Sobre a feitura da micro-história. **OPIS**, Vol. 7, nº9, jul- dez 2007, p.167-185.
- BERWANGER, A. R. **Noções de Paleografia e Diplomática**. 3º ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2008.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Espanha, Portugal e Itália. – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**, ou, O ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOSCHI, Caio César. Projeto Resgate: História e arquivística (1982-2014). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, nº 78, p. 187-208, 2008.
- BRAGA, Isabel Mendes Drumond. Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José de Abranches (1711-1782). In: Vainfas; Neves; Santos. **Retratos do império**. Niterói: EdUFF, 2006.
- BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a Revolução Francesa da historiografia. São Paulo: UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BURKE, Peter. **O que é História Cultural**. Tradução Sergio Goes de Paula. 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- CALAINHO, Daniela Buono; TAVARES, Célia Cristina da Silva. Um guia de fontes para o estudo da Inquisição portuguesa. In: Ana Palmira Casemiro; José Claudinei Lombardi; Demerval Salviani; Maria Isabel Moura Nascimento. (Org.). **A pesquisa e a preservação de arquivos e fontes para a educação, cultura e memória**. Campinas: Editora Alínea, 2009, v. 1, p. 219-234.
- CALAINHO, Daniela. **Agentes da Fé: familiares da inquisição portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: Edusc, 2006.
- CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade**: Belém do Pará (1763-1769). Niterói, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 1995.
- CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Campinas, SP. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- CARVALHO, Leila Alves de. **Os cadernos do Promotor**: as ações do Tribunal do Santo Ofício no Maranhão e Grão-Pará (1640-1750). Belém, PA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, 2018.

DOMINGUES, Evandro. Para o remédio das almas: a visitação do Santo Ofício à Colônia no período pombalino. In: XXIII Simpósio Nacional da Anpuh: História: Guerra e Paz, 23. **Anais...** Londrina: Editorial Mídia, 2005.

GALVÃO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional**, N.S., Antropologia, n. 15, 1953.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais**: morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

GREEN, Toby. **Inquisição**: o reinado do medo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

GRINBERG, Keila. Processos criminais: a história nos porões dos arquivos judiciários. In: Carla B. Pinsky; Tania Regina de Luca (Org). **O historiador e suas fontes**. 1° ed. São Paulo: Contexto, 2009, v. 1, p. 119-139.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Porto Alegre: Ed. Pradense, 2002.

KARNAL, Leandro. A História Moderna e a sala de aula. In: Karnal, Leandro (Org.). **História na sala de aula**: conceitos, práticas e propostas. 5° ed. São Paulo: Contexto, 2007, p. 127-142.

LAPA, João Amaral. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará**: 1763-1769. Petrópolis: Vozes, 1978.

MATTOS, Yllan. Inquisição e sociedade no ultramar: religiosidade e práticas culturais ao tempo da Visitação do Grão-Pará (1763-1769). In: XII Encontro Regional de História ANPUH: Usos do Passado, Rio de Janeiro. **Índice** – XII Encontro Regional de História, 2006.

MATTOS, Yllan. **A Última Inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundá: Paco editorial, 2012.

MATTOS, Yllan. Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773). **CONTRAPONTO**, v.9, p. 314-349, 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental: In: GODOI, Emília Pietrafesa de; M. A. MENEZES; R. A. MARIN. (Org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. led. São Paulo: Editora UNESP, 2009, v. 1, p. 95-112.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MELLO, Marcia Eliane e. Inquisição na Amazônia colonial: Reflexões metodológicas. **História Unisinos**, Porto Alegre, vol. 18, n°2, p. 260-269, Maio/Agosto 2014.

MENDONÇA, Pollyanna. Procedimentos judiciários diferenciados: tribunal episcopal e tribunal inquisitorial. In: ANPUH REGIONAL, 14, 2010. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro, 2010. v. 1, p. 1-11.

- MORAES, Mayara Aparecida de. **“Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos”**: curandeirismo e práticas mágico-religiosas no Grão-Pará (1763-1773). Dissertação de mestrado em História, sob a orientação de Yllan de Mattos. UNESP: França, 2019.
- MOTT, Luiz. **Bahia: Inquisição & sociedade**. Salvador: Editora da Universidade da Bahia, 2010.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e o Calundu; In SOUZA, Laura de Mello e, **História da Vida Privada no Brasil 1**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NASCIMENTO, Bruno R. Machado. As fontes coloniais e o ensino de História Indígena do Amapá: propostas para aulas problematizadoras. In: ANDRIUS, Noronha; CAVLAK, Iuri; CAMBRAIA, Paulo (Org.). **O uso de documentos na aprendizagem histórica**. Curitiba: CRV, 2022. p. 13-36.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **A inquisição**. São Paulo: Editora Brasiliense S. A, 2007.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **Viver nos Tempos da Inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- OLIVEIRA, Maria. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)**. Manaus, AM. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2010.
- PESAVENTO, Jatahy. **História & História Cultural**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia**. 2ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2006.
- PIERONI, Geraldo; MARTINS, Alexandre. Religiosidade e expressões blasfematórias na Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, 1763-69. **Mneme** (Caicó. Online), v. 11, p. 572-590, 2011.
- PORTO, Daniela Miguéns. **História e evolução do Arquivo: A exemplaridade da Torre do Tombo**. Covilhã, CB. Dissertação de Mestrado. Universidade da Beira Interior, 2013.
- REZK, Gisele da Silva. **Feitiçaria erótica: os feitiços de amor denunciados à época do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. São Luís, MA. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, 2014.
- RIBEIRO, Fernanda. **Arquivo Nacional da Torre do Tombo**, 2020. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/10216/130439>>. Acesso em: 18 fev 2022.
- SILVA, Arthur Narciso Bulcão da. **Magia e Inquisição: O “Mundo Mágico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)**. Manaus, AM. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2016.
- SILVA, Virgínia Goudinho de Souza. **Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII**. São Gonçalo, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de professores, 2016.
- SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

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

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

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

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da história:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 189-241.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

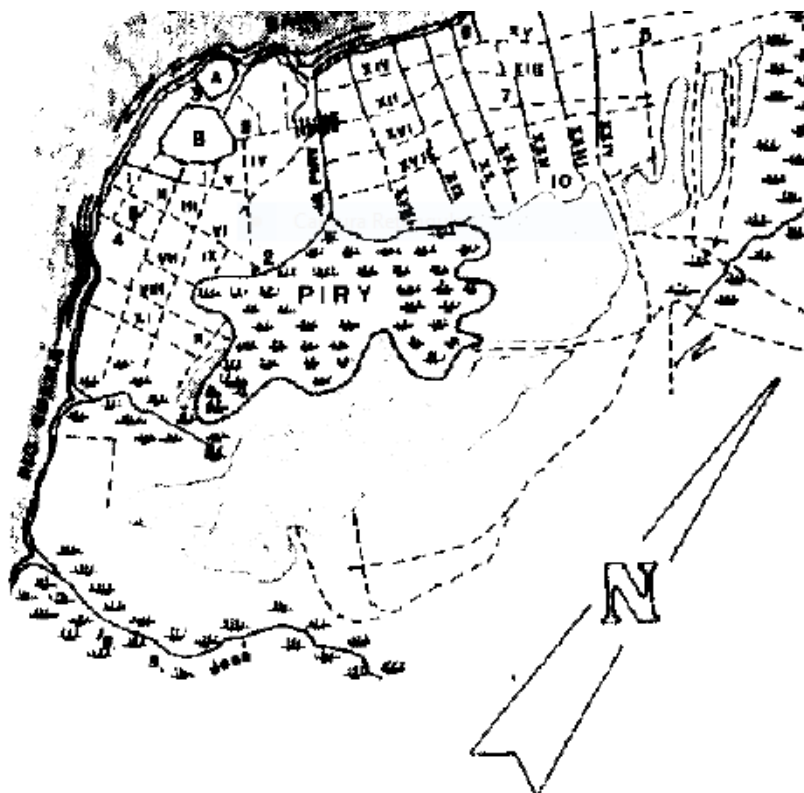
ANEXOS

ANEXO I – Plano geral da cidade do Pará no século XVIII (1791)



Fonte: FREIRE, José Joaquim. Plano geral da cidade do Pará em 1791 tirado por ordem do Ilmo e Exmo Snr. D. Francisco de Sousa Coutinho Governador de capitão general do estado do Grão-Pará e Rio Negro: levantado pelo tenente coronel de Artilharia com exercício de engenheiro Teodósio Constatino de Chermont [Pará, 1791]. Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira. Divisão de Manuscritos.

ANEXO II – Mapa de Belém no século XVIII (1661-1700)

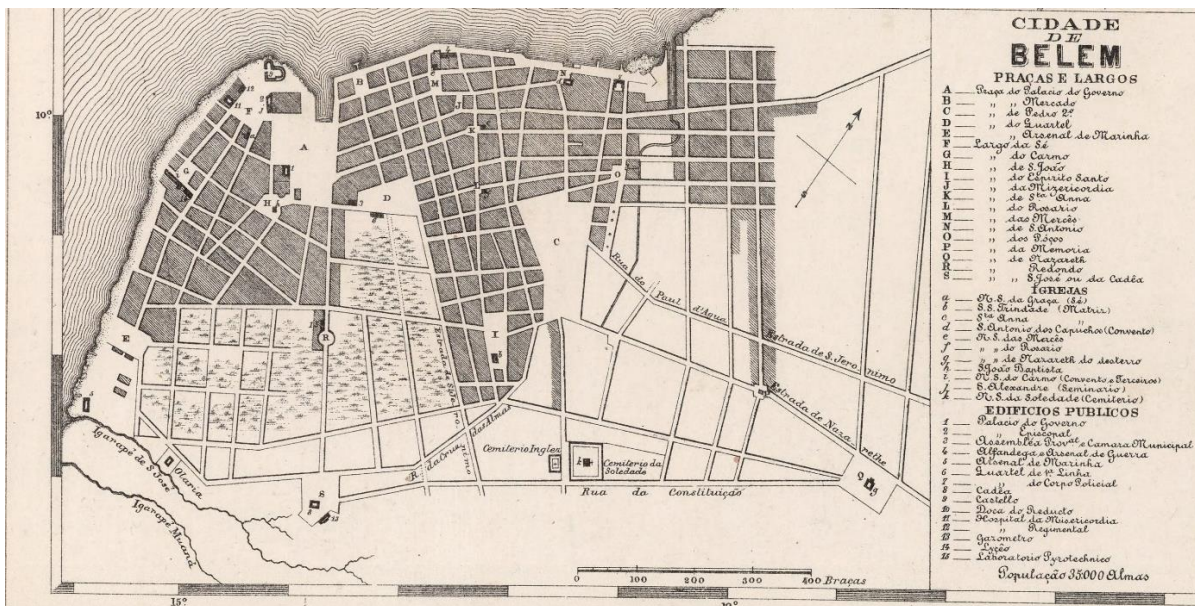


BELEM DO GRÃO-PARÁ
SÉCULO XVII - PERÍODO COLONIAL
1661 - 1700

RUAS DE BELEM		IGREJAS	
I	RUA DO NORTE	1	MATRIZ
II	" DO E. SANTO	2	SÃO JOÃO
III	" DOS CAVALEIROS	3	SANTO CRISTO
IV	" DE SÃO JOÃO	4	CARMO
V	TRAV DA RESIDENCIA	5	SANTO ANTONIO
VI	" DA ATALAYA	6	MERCES
VII	" D' AGUA DAS FLORES	7	MISERICORDIA
VIII	" DA BARROCA	8	ROSEARIO DOS BRANCOS
IX	RUA DO AJUBE	9	S. FRANCISCO XAVIER
X	" DA ALFAMA	10	ROSEARIO DOS PRETOS
XI	TRAV. DOS FERREIRO	A	FORTE DO PRESEPIO
XII	RUA DA CADEIA	B	LARGO DA MATRIZ
XIII	" SANTO ANTONIO		
XIV	" BOA VISTA OU DA PRAIA		
XV	" DO ACOUGUE		
XVI	" DA PAIXÃO		
XVII	" SÃO VICENTE		
XVIII	TRAV DO PELOURINHO		
XIX	" SÃO MATHEUS		
XX	" DO PACINHO		
XXI	" DAS MERCES		
XXII	" DO ROSEARIO		
XXIII	" DAS SAUVOTAS		
XXIV	" DOS MIRANDAS		

Fonte: FILHO, Capelossi; SEYNAEVE, Raymond. Guia Histórico e Turístico da Cidade de Belém in: CAMPOS, Pedro. Inquirição, Magia e Sociedade, 1995.

ANEXO III – Mapa da cidade de Belém no século XIX (1868)



Fonte: Fragmento do mapa de MENDES, Cândido. IV. Província do Grão-Pará In: Atlas do Império do Brasil. Rio de Janeiro: Lithografia do Instituto Philomathico, 1868. Disponível em: <<https://www.davidrumsey.com>>. Acesso em: 15 fev 2023.

ANEXO IV – Transcrição do processo de Manuel Pacheco de Madureira

[fl.1]

1. Bellem do Para M. el Pacheco Madureira
2. N° 2697
3. Appresentação, e confissão de Manoel
4. Pachecode Madureira Natural desta cidade e viúvo
5. de Dona Claudina Maria Pinheyro

[fl.1v]

Em branco

[fl.2]

1. Confissão de Manoel Pacheco
2. Madureyra.
- 3.
4. Ao quatro dia do mes de Novembro de
5. Mil sette cento sessenta e cinco annos
6. Nesta cidade do Pará ecollegio della onde esta
7. a Mesa da Visita estado nella o senhor Inqui
8. sitor Geraldo Josede Abranches Visitador por parte
9. do Santo Officio deste Estado mandou vir pe
10. rante si a hum homem queda sala pedio
11. audiencia, Esendo presente por dizer apedira pa
12. ra confessar culpas aellas pertencenty lhefoi
13. dado ojuramento dos Santos Evangelhos em
14. que pos sua mão sob cargo do qual lhe foi
15. mandado dizer verdades eter segredo o que
16. tudo prometheo cumprir E logo disse
17. chamarse Manoel Pacheco de Madureyra
18. (X.V) viúvo de Dona Claudina Maria Pinheyro
19. natural da Freguesia da Sé desta cidade, emorador
20. na Rua das Flores de Nossa Senhora
21. do Rosario da Campina da mesma cidade que

22. vive de sua agencia de idade de quarenta quatro annos.
23. Foi admoestado que pois tomava tão
24. bom conselho com odeseappresentar no
25. Santo Officio as culpas, que tem cometido
26. (lhe convem) muito traselas todas amemoria
27. para dellas fazer huma inteira e verdadeyra
28. confissão, elhe fazem a saber que esta obri
29. gado adeclaralas todas miudamente com suas
30. circunstancias aggravantes sem as encarecer,
31. nem desculpar, porque o dizer averdade so
32. pura, e sincera mente sem levantar a si
33. nem a outrem testemunho falso, nem ain
34. da ao mesmo demonio he o que lhe (convem)
35. para descargo de sua consciencia salvação de
36. sua alma, e bom despacho de sua cauza

[fl.2v]

1. cauza Aoque respondendo que so averdade diria,
2. qual era.
3. Que conservandose elle de alguns annos
4. Aestaparte em trato, e communicação illicita com
5. Certa mulher sua afim, por ser sobrinha de sua
6. Mulher haverá dous para trez mezes, que desviando
7. se ella de continuar na ofença de Deos com elle
8. confitente com fundamento de dizer nao aque
9. rião absolver os seus confessores: elle confitente Le
10. vado de sua (Cegueyra), e de grande affecto, que lhe ti
11. nha depois de entrepor todos os meynos, que pode des
12. cobrir para que ella concentise nomesmo
13. trato illicito, enão poder alcansalo, ainda com
14. mayor Cegueyra, E mayor prejuizo de sua alma, se
15. valeo de outros meynos extraordinarios, os quais fo
16. raão aprender certas palavras, e chamadas oracoins
17. de São Marcus; São Cypriano, e das tres Estrellas,

18. que aparecem juntas de noite, seguindo o curso,
19. e carreira do sol: (ensinandolhe) ade Sam Marcus
20. hum índio forasteiro, que nom mesmo tempo anda
21. va nesta cidade, não lhe sabe o nome, nem donde
22. Natural, emorador, nem oestado, que tem porque
23. so naquela occasião o vio e lhe falou tomando
24. por escrito as palavras, que elle lhe ensinava, que
25. vem a ser = Sam Marcus de Veneza
26. te marque: Jesus Christo te abrande: a
27. Hostia consagrada te confirme: Santo, (touro),
28. (querer), total, Marcus com os touros bravos em
29. Contrastes, com a vossa Santa Palavra os abrandas
30. ty, assim voz peço que abrandeis o coração de Fulana=
31. = Ensinando lhe o mesmo índio as mais palavras
32. que elle confitente (procuro), e são as seguintes=
33. = São Cypriano Bispo, Arcebispo confessor de
34. meo senhor Jesus Christo; Sam Cypriano vos peço,
35. que meabrandeis o coração de Fulana= (Enttima
36. mente) as seguintes= tres Estrelas (veja), Jesus Chris
37. to abrande, eostres (Reis) o coração de Fulana (E) que

[fl.3]

1. E que de todas as estas tres chamadas oracoins reza
2. ra elle confitente trezentas vezes, pouco mais
3. ou menos, pronunciando sempre que adita
4. mulher lhe apparecia olhando para ella, por ad
5. vertencia, que lhe fizera o dito índio; sem que ain
6. da com ellas podesse alcançar oseo pecaminoso
7. fim nem (conhecese) que produção mais
8. effeito, que abrandar adita mulher, para falar
9. com elle, o que nem ainda conseguia sem
10. ser por meyo das ditas palavras. (Athe) que ven
11. do elle confitente, que não conseguia cou
12. za alguma mais por se (desembaraçar) sempre adi
13. ta mulher, enem emcaza podia (assistir), de

14. vido elle confitente da (ultima) e mais forte tenta
15. ção, que lhepodia fazer odemonio, por duas vezes
16. o invocou dizendo = Satanas abrandame
17. o coração de Fulana = entendo, que assim
18. conseguiria o seu pecaminozo intento: (mas)
19. vendo, que nem por este meyo, o pode conse
20. guir, tratou debuscar oremedio de suaalma
21. aoz pes detres confessores, nenhum dos quais
22. o quis absolver sem que (sevisse) primeyro, + e ab
23. + apresentar solver pelo Santo Officio.
24. E que outro (sim) (havera) oitomeses
25. estando elle confitente em sua casa che
26. gando acha de lavar a roupa huma índia
27. do seo servisso chamada Germana Solteira, e
28. disendo lhe que lhetinhão furtado huma camiza
29. lembrandose elle confitente de que huma velha
30. chamada Andreza já defunta uzava da adivinhação
31. por meyo de hum Balayo para saber, quem fur
32. tava as couzas dizendo as palavras seguintes = Por
33. São Pedro, Por São Paulo, pelaporta de Santiago, fu
34. lano Furtou tal couza= Eque algumas vezes
35. andara o Balayo a roda (sabendose) porestemodo
36. quem tinha feito o furto: tambem elle confiten
37. te juntamente com adita sua índia fez os mes

[fl.3v]

1. mesmo nomeando algumas pessoas, quetinhaõ entra
2. do em casa; eporque o Balayo não andou (aroda) en
3. tendeo, que nenhuma das pessoas tinha furtado aca
4. miza, equedando tambem parte disto aos ditos seos
5. confessores, onao quizerão absolver. Pelo que (Serezol)
6. veo elle confitente a vir (appresentarse) e a confessar
7. (nestaMeza) as ditas culpas: (edeaster) cometido esta
8. Muito arenpedido, e espera que com elle (seuze) de

9. Misericordia, e mais não disse, (nem ao costume).
10. Foi lhe dito que tomou muito bom conselho
11. Em se appresentar voluntariamente nesta Meza
12. (eprincipiar) a confessar nella as suas culpas, (elhecon)
13. (vem) muito fazer exame de todas ellas, etrazelas ame
14. moria para acabar de fazer huma inteyra, ever
15. dadeira confissão declarando averdadeira tenção
16. com que cometteo, as quetem confessado para
17. descargo de sua consciencia salvação de alma, eme
18. recer amizericordia, que a Santa Madre Igreja so
19. costuma conceder aosbons, everdadeiros, confiten
20. tes. (Eportornar) adizer que não era demais lem
21. brado foi outra vez (admoestado) enforma, (emandado)
22. para fora, e que desta cidade senão (ausente) sem
23. expressa licença desta meza, asaladaqual (vira to)
24. dos os dias não feriados de manhã as oito horas ate
25. sefindar a sua cauza, o que elle prometeo cumprir
26. sobcarg do juramento dos Santos Evangelhos, que para
27. isso lhe foi dado. Esendo (lhe lida esta sua confissão)
28. e por elle bem ouvida, e entendida disse estava escrita
29. naverdade, e assinou como senhor Inquisidor Visitador
30. O Padre Ignacio Joze Pastana Notario da visita (oescrevi)
31. Geraldo Jose de Abranches // Manoel Pacheco de Ma
32. dureyra //
33. Foi [?] copiada e conferida por mim
34. O Padre Ignacio Joze Pastana Notario da visita com o original
35. Ilegível
36. Ilegível
37. do Para em Meza da Visita 8 de Novembro de 1765
38. Ignacio Joze Pastana

[fl.4]

2. Aos oito dias do mes de novembro de mil sete
3. centos sessenta e cinco annos nesta cidade do Para
4. ecollegio della onde esta a Mesa da Visita estando nella
5. o senhor Inquisidor Giraldo Jose de Abranches visitador
6. por parte do Santo Officio deste Estado mandou vir peran
7. te si da sala Manoel Pacheco de Madureyra Reo appre
8. sentado (esendu presente) lhe foi dado ojuramento dos
9. Santos Evangelhos em que por sua mão sob cargo
10. do qual lhe foi mandado dizer verdade eter segredo
11. o que tudo prometteo cumprir.
- 12.
13. E perguntado secuidou nas suas culpas como nes
14. Ta meza lhe foi mandado esetem alguma couza ma
15. iz que declarar para descargo de sua consciencia (!)
- 16.
17. Disse que sim cuidara enao tinha mais culpas
18. que confessar. Pelo que lhe forão feitas as perguntas
19. de sua genealogia aque respondendo disse.
- 20.
21. Que elle como dito (tem) se chama Manoel Pacheco
22. de Madureyra e que he natural da Freguesia de Se des
23. ta cidade emorador na Rua das Flores Freguesia de
24. Nossa Senhora do Rosario (da mesma cidade). Sem officio
25. de quarenta equatro annos de idade (X.V)
- 26.
27. Que seos pais se chamavão Antonio Pacheco
28. de Madureyra ja defunto sem officio, e Dona Mari
29. ana de (Frexo) naturais emoradores destacidade ambos
30. (XX. V.V.)
- 31.
32. Que seos avos paternos e maternos são fales
33. Cido e os paternos se chamavão Domingos [?] fon
34. Seca, e Dona (Theotonia) Maria Pacheco naturais, emo
35. Radores desta cidade: e os maternos (Pedro da Cruz) não sa

36. Be donde he natural, e Dona (Margarida) do (Frexo) de (Cam)
37. Pelo natural desta cidade
38. Que elle he viúvo de Dona Claudina Maria

[fl.4v]

1. Maria Pinheyro natural desta cidade daqual lhe (ficarão)
2. Dous filhos Antonio de idade de Sette annos, e (Angelo) de
3. Cinco annos naturais emoradores desta cidade
- 4.
5. Que elle he cristão batizado e foi na (Se) desta ci-
6. dade pelo Padre João de (Ramos), e foram seos padrinhos Dio
7. nizio de (Campelo), e Dona Izabel Maria Pacheco.
- 8.
9. Que elle he chrisnado e o foi pelo Bispo D. (Fr.) Mi
10. guel de (Bulhoens) na capela de Seo (palacio) sendo padrinho
11. (Mateus) de Campelo.
- 12.
13. Que depois de chegar (ao annos) da (discripção) hia as Igrejas
14. (ouvia) Missa, e Pregações, (confessarse), e comungar, e fazia
15. as mais obras de Christão.
- 16.
17. E logo (posto de joelhos) sepre [?] e benzeo e disse ado
18. trina Christao Padre Nosso, Ave Maria, (Credo), Salve (Raynha)
19. os mandamentos das leis de Deos e da Santa Madre Igreja que
20. tudo soube muito bem.
21. Que elle sabe ler, escrever, e não (aprendeo) [ilegível]
22. alguma.
- 23.
24. Que elle nunca sahio fora deste Estado, e nelle tem (assis)
25. tido nesta cidade, e cinco annos [?] (lugar de Oleiro), e
26. fez huma viagem mais a freguesia de São Paulo (da capitania)
27. do (Ryo Negro), e em todas as ditas partes tratava com (todasortede)
28. gente. (E nunca foi prezo) nem penhetenciado pelo Santo
29. Officio nem algum dos seos parenty (de que tenha noticia)

30. Foi lhe dito que trate de examinar sua consciência (eachan)
31. doa encarregada em alguma couza, [ilegível] mais vinha
32. manifestar tudo a esta Meza, certo de que declarando a ver
33. dade desencarregara a sua consciencia, salvem sua alma, e se
34. uzara com elle de muita misericordia. E portornar adi
35. zer que não erademais (lembrado) foi outravez (admoestado)
36. emforma, emandado para fora, e que cumpra o que

[fl.5]

1. O que lhesta mandado o que assim prometeo. E sen
2. do lhe lido esta sessão e poreleouvida e entendia disse
3. estava escrito naverdade eassinou com o Senhor In
4. quisidor Visitador o Padre Ignacio Joze Pastana Nota
5. rio da Visita (oescrevi)
6. Geraldo Jose de Abranches Manoel Pacheco de Madureyra

[fl.5v]

Em branco

[fl.6]

1. Exame
2. Aos oito dias do mes de janeyro Emil
3. sette centos e sessenta e seis nesta cidade do
4. Pará, ecollegio della onde esta a Mesa da Visita
5. do Santo Officio estando nella o Senhor Inqui
6. sidor Giraldo Jose de Abranches Visitador porpar
7. te do Santo Officio deste Estado mandou vir
8. perante si da salla ao Reo apresentado Ma
9. noel Pacheco Madureyra esendo presente lhe
10. foi dado ojuramento dos santos Evangelhos em
11. que (pos) sua mão sobcarga ao qual lhe foi
12. mandado dizer verdade eter segredo oque
13. tudo prometheo cumprir.

- 14.
15. (Perguntado) (se cuidou) nas suas culpas como
16. Nesta Meza lhe foi mandado, e setem mais al
17. Gumas couzas, ou alguma circumstancia mais que
18. Declarar para descargo de sua consciencia, e
19. Salvação de sua alma.
- 20.
21. Disse que sim cuidara, e que nada mais
22. Tinha, que declarar.
- 23.
24. Perguntado se allem das (palavras) que chama
25. Oracoens de Sam Marcus, e Sam Cypriano, e das
26. Tres Estrelas uzava de outras algumas palavras, ou fazia
27. Algumas acçoens para ofim, que tem declarado,
28. Ou para outro: que palavras erao, as deque uza
29. Va, e que acçoens, as que fazia.
- 30.
31. Disse que não Uzava de outras palavras, nem
32. Fazia acção alguma com as que dizia.
- 33.
34. Perguntado semisturava com as ditas palavras
35. Que dizia, algumas oraçoens, das que Uzava a Santa
36. Madre Igreja, e costumaõ rezar os verdadeiros catho
37. Licos (filhos della): e que oraçoens eraõ.
38. Disse

[fl.6v]

1. Disse que quando dizia as ditas palavras não mis=
2. turava com ellas oracoens algumas, das que se uzam
3. na Santa Madre Igreja, e se ensinão na doutrina
4. christaõ.
- 5.
6. Perguntado se notempo emque (pricipiou), e
7. Continuou o uso das tais palavras tinha algumas

8. Devocoens, (se encomendava) (a Deos senhor Nosso),
9. a Virgem Maria Nossa Senhora, ea alguns Santos
10. rezando as oraçoens, que costumaõ reza os fieis chris
11. taons.
- 12.
13. Disse que quando (olhava) para a mulher com
14. Quem pretendia continuar o illicito trato, dizia
15. Somente as oraçoens de Sam Marcus e Sam Cypri=
16. Ano e das tres Estrellas, olhando atentamente para
17. Ella; porem que paradas estas occasioens rezava to
18. Dos os dias (o rosario) inteyro a Nossa Senhora, e a reza,
19. Que costumao as (Freiras de Sam Francisco), e se
20. Encomendava ao seu Anjo daguarda, e a outros
21. Santos da sua devoçao
- 22.
23. Perguntado se sabe, ou ouvio dizer que os fies chris=
24. Taons, e os verdadeiros filhos da Santa Madre Igreja (cus
25. Tumam) Uzar das mesmas palavras, que elle declarante
26. Chamou oracoens de Sam Marcus, de Sam Cypriano,
27. E das tres Estrellas: Se quando lhe ensinaraõ (a Doutri
28. na), ouvio falar, que tambem as ditas palavras erao
29. oraçoens para se rezarem [?]
- 30.
31. Disse que nem sabe nem ouvio dizer, que
32. Os Fieis catholicos Uzem das ditas palavras, en oraçoens,
33. E que quando aprendeo a doutrina não ouvio
34. Falar imsimlhantes oraçoens: e so as ouvio
35. Do índio, que declarou em sua confissão, e dele
36. as aprendeo
37. Perguntado se elle declarante tinha por boas, elicitas

[fl.7]

1. Elicitas as ditas chamadas oracoens: e se enten
2. Dia que licitamente podia uzar dellas.

- 3.
4. Disse que as tinha por boas, elicitas, entendia,
5. Diz+ licitamente mente podia usar dellas: e assim o en
6. Tendeo sempre. Ate atempo emquedeo par
7. Te dellas aos seos confessores.
- 8.
9. Perguntado como era possível, que elle decla
10. rante tivesse por boas, elicitas as ditas chamadas
11. oraçoens; e entendese que licitamente podia
12. usar dellas, se uzava dellas para hum fim torpe,
13. pecaminozo e prohibido, e que so para o seo
14. fim as aprendeo, como tem confessado. E como
15. era possível que so entendesse o contrario
16. depois que disse as ditas palavras, aos seos confes=
17. sores, usando dellas logo noprincipio com hum
18. intuito tao depravado.
- 19.
20. Disse que conaforma dapergunta esta obrigado
21. A confessar para descargo de sua consciencia, que
22. Com effeito não tinha por boas, licita epermetidas
23. As ditas palavras, ou oraçoens pelo pecaminozo
24. Fim, que as encaminhava: e porque so vio de
25. Pois de Usar dellas cheyo de _____ por isso deo
26. Parte de tudo aos seus confessores.
- 27.
28. Perguntado se entendia elle que nas ditas pala=
29. Vras que chama oracoens havia virtude para
30. atrahir a vontade da mulher com quem queria com
31. tinuar a illicita comunicação.
- 32.
33. Disse que assim oentendia
- 34.
35. Perguntado de donde entendia elle declarante
36. Provinha esta virtude para as ditas palavras produ

37. zirem tal efeito.

38. Disse

[fl.7v]

1. Disse que entendia que a virtude provinha de Sam
2. Marcus, e de Christo Nosso Senhor, e da Hostia consagrada,
3. E das mais circumstancias, que continhão as ditas palavras,
4. E que para isso era que elle declarante invocava
5. Ao mesmo senhor, e a Sam Marcus, e fallava na
6. Hostia consagrada, e nas couzas, que contem as
7. ditas oracoens.
- 8.
9. Perguntado se sabia elle, que nem Christo Sinho
10. Nosso, nem os seus santos concorrem, ou dao favor
11. Eajuda para secometterem pecados, [ilegível]: e que
12. Invocar ao mesmo Senhor, e aos Santos para similhan
13. Ty fins he falhar a Religiao, e hir contra os ditames da Nos
14. sa Santa Fé Catholica, e contra oque cre, e ensinava San
15. ta Madre Igreja,
- 16.
17. Disse que tudo assim o sabia porem que sua
18. mizeria, efragilidade o levou ataõ grande precipício.
- 19.
20. Perguntado se como diz assim o sabia, e assim
21. O entendia certo era que nao pedia elle declarante es
22. perar, nem com efeito esperava atrair a vontade da dita
23. Mulher para seos libidinozos intentos, senao someen
24. te [ilegível] e intervenção do demonio, fazendo
25. com elle pacto, e contrahindo amizade com elle
26. por meyo das referidas palavras, que chama oracoens:
27. e que declare averdade para descargo de sua conscien
28. cia.
- 29.
30. Disse que não sabia responder a pergunta,

31. e so sabia que nunca fizera pacto com o demo
32. nio: e se nas ditas palavras podia haver pacto impli
33. cito com odemonio elle declarante onao sabia,
34. nem as dizia com semelhante pensamento.
- 35.
36. Perguntado se esta lembrado de dizer em sua
37. Confissao, que por meyo das ditas palavras, que chama
38. Oraçoens experimentara abrandarse adita mulher

[fl.8]

1. Mulher, efallar com elle: oque (alias) não
2. Faria sem que dissesse estas palavras
- 3.
4. Disse que lembrado estava deassim o ter
5. confessado.
- 6.
7. Perguntado setem confessado, que experimen
8. Tava abrandarse adita mulher, efallar lhe quan
9. Do dezia as ditas palavras: e confessa agora que
10. Este efeito não podia prover de Christo Senhor
11. Nosso nem por meyo dos Santos que nomeava,
12. Comu assim he verdade o se deve ter
13. Desse: segue-se que elle declarante so espe
14. rara do demônio odito efeito, e com cou
15. za do demônio o tinha, e estimava, assim co
16. mu por meyo delle esperava attrahir a vontade
17. da dita mulher para com ella continuar o
18. seo illicito trato: que he o que Deos por sua
19. misericordia nao permetio, e que diga a
20. verdade.
- 21.
22. Disse que não sabe responder a pergunta
23. Mas que elle declarante ainda que desconfiava

24. Que podia nas ditas palavras haver alguma in
25. tercenção do demônio, nunca com elle fizera
26. pacto algum: e se ohavia implícito nas ditas
27. palavras elle com efeito onao sabia.
- 28.
29. Perguntado como he possível que elle decla
30. rante nao soubesse, que por meyo das ditas pa
31. lavras podia fazer pacto ao menos implícito
32. com o demonio, se dellas uzava sabendo
33. e reconhecendo como tem dito, que nao
34. erao licitas, e que não podiao produzir ef
35. feito cauzado por Deos, e por meyo dos Santos,
36. que nomeava.
- 37.
38. Disse que não obstante uzou elle das ditas pa

[fl.8v]

1. Palavras, e reconhece que não erao licitas, e que po
2. diao conter o dito pacto implícito como disse;
3. elle declarante nunca uzava dellas comanimio
4. de fazer com elle pacto algum.
- 5.
6. Perguntado como seatrave elle declarante a ne
7. gar que fizera pacto, e contrahira amizade com
8. o demônio, se na sua mesma confissao disse, que
9. por duas vezes o invocara expressamente com estas
10. palavras= sataná's abrandame o coração de fulana=
11. entendendo que assim conseguira o seo depravado
12. intento. Doque se segue que elle declarante já ante=
13. Cedentemente reconhecia muito bem, que por
14. Meyo das palavras, que dizia solicitava o [comercio e?]
15. Familiaridade e amizade com o demonio, e que
16. Quanto era da sua parte tinha com elle feito pacto
17. ao menos implícito; e que ao depois, quanto estava

18. da sua parte o fez tambem explicito; porque alias
 19. nao chamaria por elle as ditas duas vezes como confessou
 20. e que declare a verdade pura, enao encarregue mais
 21. a sua consciencia.
 22.
 23. Disse que como tem declarado nunca o seo
 24. animo foi fazer pacto com o demonio: e se con
 25. efeito o havia implícito nas ditas palavras, ou oracoens
 26. elle declarante não asdizia comtenção de fazer: mas
 27. por descargo de sua consciencia declarava, que quando
 28. vio que tendo Uzado tam grande numero de vezes das
 29. ditas palavras, ou chamadas oraçoens e que nao po
 30. dia conseguir o seo depravado intento, entao foi que
 31. seresolveo a invocar o demonio: eomais he que en
 32. tao em ambos as duas vezes, que o invocou lhe prometteo
 33. que se elle lhe fizesse o que elle declarante lhepedia, o (havia)
 34. de servir em tudo o que elle quisesse. Porem que esta
 35. invocação, e esta promessa que nas ditas duas vezes fez aode
 36. monio, suscederaõ ambas em hum so dia, das onze ate
 37. as doze horas: do que logo arenpedido se foi confessar no
 38. outro dia fazendo o exame das suas culpas, a que [?]

[fl.9]

1. (Omoveo) ler depois de (juntar) por hum livro intitulado
 2. Pecados convertido
 3.
 4. Perguntado se como acaba de confessar não so in
 5. vocou por duas vezes o demonio, mas tambem lhe
 6. Fez condicionalmente promessas de lhe fazer, o que
 7. elle quisesse se lhe fizesse o que elle declarante lhe pedia:
 8. e de tudo isto resulta, que elle declarante nas ditas duas
 9. vezes fez explicitamente pacto com o demonio: tam
 10. bem deve confessar (queja antecedentemente) ti
 11. nha feito com elle (omesmo pacto) por meyo das

12. suas chamadas oraçoens, pois uzava dellas (desconfiando)
13. (e reconhecendo), que podiao conter o mesmo pacto,
14. Eque se por intencencao, e (consenso do demonio)
15. Podiao (obrar) oz feitos, que (pretendia) a sua (Cegueyra)
- 16.
17. Disse que não (obstante) que elle declarante in
18. vocou, e fez nas ditas duas vezes apromessa condicio
19. nal ao demonio; e com efeito, (desconfiasse) como tem
20. dito, que nas palavras deque Uzava, (intervissee) algum
21. (consenso) do mesmo demonio: elle declarante nun
22. ca (antecedentemente) tinha com elle feito pacto
23. Algum, e se nas ditas palavras (ohavia), elle declarante
24. (O ignorava) como tem declarado.
- 25.
26. Perguntado que entendia elle vinhao adizer as pala
27. Vras= Te marque = Te abrande = Te conffirme =
28. De que Uzava nas suas chamadas oracoens tomando
29. Juntamente com as primeyras, ou nomeando a Sam
30. Marcos: com as segundas a Jesus Christo, e com
31. as terceyras a Hostia consagrada: eque era o que
32. por meyo das ditas palavras pretendia.
- 33.
34. Disse que nao entendia mais, nem pretendia
35. Por meyo das ditas palavra, que adita mulher, fizesse
36. A vontade a elle declarante.
- 37.
38. Perguntado se sabe elle que similhantes palavras

[fl.9v]

1. Palavras não são oracoens, nem dellas uza a Igreja go=
2. Vernada pelo Espirito Santo, por serem dirigidas aofenças
3. de Deos e de seos Santos: e que porconsequencia são inven
4. to do demonio, e palavras cheyas de supertiçao, que so elle
5. pode dictar pelo grande prazer, que tem em que semisturem

6. com palavras [vans?], e rediculas tambem palavras de Deos, edos
7. seos Santos, para desta forma serem injuriadas, eblasfemadas
- 8.
9. Disse que somente agora vem neste conhecimento
- 10.
11. Perguntado que entendia elle podiao significar, ou dizer
12. as palavras = touro = querer = total = deque uzava nas
13. suas chamadas oracoens.
- 14.
15. Disse que não entendia nem sabia oque queriao
16. dizer astais palavras.
- 17.
18. Perguntado secomodiz nao sabia oque as palavras que
19. riao dizer: e eles seachao misturadas comasoutras: etem confes
20. sado, que desconfiava, que podia haver nelas alguma couza
21. do demonio: oque sepode inferir heque por isso elle de
22. clarante dellas uzava porque sabia, que o demonio por ellas,
23. nellas, e com ellas concorre: e pela mesma razão nao
24. pode negar que por este meyo: tinha feito pacto; e contrahido a
25. mizade com o demonio, e que acabe de dizer averdade.
- 26.
27. Disse que sem embargo da pergunta elle declarante nao
28. Uzava das ditas palavras com animo deter pacto, efamiliarida
29. de com o demonio aindaque comodito tinha suspei
30. tava, que nelas havia elle de alguma forma concorrer e
31. que nestes termos podia haver pacto implícito com elle, elle
32. declarante ofaria mas era sem saber, eso emquanto
33. Uzava das referidas palavras.
- 34.
35. Perguntado se selembra ter dito em sua confissao
36. que para saber quem tinha furtado huma camisa acha
37. ma India do Seoservisso, fizera com ella a adivinhação do
38. Balayo dizendo estas palavras = Por Sam Pedro, Por Sam

1. Por Sam Paulo, pela porta de Santiago – nomeando
2. Algumas pessoas, quetinhao entrado em casa: e que
3. Por não andar o Balayo a roda entendera, que ne
4. Numa das pessoas nomeadas tinha furtado a camisa.
- 5.
6. Disse que lembrado estava de assim ter dito.
- 7.
8. Perguntado se tem ou teve em algum tempo para
9. si que por este modo se podia naturalmente saber,
10. as causas que occultamente se fazem esuceeder, e de
11. que não pode haver noticia.
- 12.
13. Disse entendia que por semelhante meyo nada
14. se podia naturalmente saber, e que so se podia sa
15. ber por pacto com o diabo qual elle declarante su
16. punha teria feito a velha chamada Andreza, já defun
17. ta que declarou em sua confissao; porque muitas vezes
18. fazia ella adita adivinhação, e se descobriao os autores dos fur
19. tos, e selhetiravao [ilegível].
- 20.
21. Perguntado se como acaba de dizer entendia
22. Que a dita velha so fazia esta adivinhação por pa
23. cto, que supunha elle declarante tinha feito com o de
24. monio: e elle declarante de rezolveo tambem a uzar
25. do mesmo meyo: o que se segue he que tambem de
26. ve confessar, que por isso uzava dada adivinhação do
27. Balayo porque tinhafeito, ou queria fazer o mesmo pa
28. cto com o demonio.
- 29.
30. Disse que não sabe responder a pergunta: eso
31. que quando fes com adita India, ou quis fazer adi
32. ta adivinhação, de quem furtou a camisa, não in
33. tendia fazer pacto algum com o demonio.
- 34.

35. Perguntado se ja tem dito que por meyo do dito Ba
36. Layo senao podia naturalmente saber quem fur
37. tou adita camiza: enao obstante isto elle declaran
38. te delle usou com adita India, fez todas as accoens

[fl.10v]

1. as accoens, e disse as palavras, que aprendeo da velha: e tem
2. [?] Si dito que por isso ella adivinhava porque supunha
3. Tinha feito pacto com o demonio, dequem esperava
4. Elle declarante lhe havia devir o conhecimento de quem
5. Furtou adita camiza senao aomesmo principio com
6. o qual, ou pelo qual tinha adita velha o mesmo conhecimen
7. to, ou supposiçao delle declarante ?
- 8.
9. Disse que esperava que o conhecimento lhe havia
10. Devir pela interceçao dos Apostolos, Sam Pedro, Sam Paulo, Sam
11. tiago, que invocava e que para isso lhe rezou acada hum
12. So padre Nosso, para que lhe apparecece a camisa.
- 13.
14. Perguntado se he verdade, que tambem adita velha in
15. vocava a Sam Pedro, Sam Paulo, e Samtiago, como elle decla
16. rante confessou, e que não obstante isto elle declarante [?]
17. tou que ella por isso odevinhava porque tinha pacto
18. com o demonio; como que elle declarante persuadio
19. que pretendia adita adivinhação pela intercessão dos Santos
20. Apostolos: e que declare averdade
- 21.
22. Disse que elle declarante conefeito se lembrou
23. Naditavez, em que pretendedo adita adivinhação, que foi
24. aunica, que a velha faria as suas adivinhacoens por
25. Familiaridade, e pacto que tivesse feito com o demonio
26. Ou estivesse implícito na mesma accção, ou accoens do Ba
27. Layo, ou nomodo deopor porem que elle declarante
28. nao fizera aquellas accoens, nem dicera aquellas pa

29. lavras comanimo, ou intenção de fazer pacto com
30. o demonio; ainda que reconhecera, que com efeito fazia mal
- 31.
32. Perguntado que motivos tem para dizer que re
33. conhecia obrava mal em fazer o que fez (?)
- 34.
35. Disse que os motivos erao por [ilegível] dizer que
36. Os confessores não absolviao os pecados das advinhacoens.
- 37.
38. Perguntado se sabe elle as razoens, que os confessores

[fl.11]

1. Os confessores tem para nao absolverem destes pecados
- 2.
3. Disse que não sabia
- 4.
5. Perguntado se como confessa sabia que
6. O brava mal, e que os confessores nao absolviao
7. destes pecados: e he certo que as razoens porque
8. dellas nao absolvem são por conterem acçoens vans
9. e supersticiosas, que não tem virtude alguma para
10. se conhecerem as cauzas, que se fazem occultas aspe
11. soas que fazem, eque por isso mesmo que se uza
12. de acçoens e palavras, ou de outra qualquer couza
13. [?] esupesticioza senao pode entender que inter
14. vim o poder de Deos; mas somente o consenso dia
15. bolicos: o que se deve inferir, e concluir detudo he
16. que elle declarante so esperava saber, e descobrir
17. quem fez o furto da camiza por meyo do demonio
18. fazendo com elle pacto aomenos implícito por
19. meyo das ditas acçoens e palavras, que fez, e disse com
20. o dito Balayo: e que diga a verdade, e desencaregue
21. a sua consciencia.
- 22.

23. Disse ainda queconhece aforsa da pergunta
24. Nao pode convencerse deque por sua vontade,
25. E comanimodeliberado fizesse, ou quisesse fazer
26. Pacto com o diabo nas acçoens, e palavras, que
27. Fez e disse com o Balayo; porque tudo fez ma
28. terialmente, e sem outro algum mao inten
29. to mais doque tem declarado: e que tem
30. dito a verdede.
- 31.
32. Perguntado se em algum tempo, principal
33. mente no que invocou ao demonio, elle fez
34. a promessa, que tem confessado, ou em outro al
35. gum seaportou de Nossa Santa Fé catholica [?]
36. Evangelica nao crendo no Misterio da Santissima
37. trindade nem em Cristo Senhor Nosso: ou se
38. a Renegou delle, ou da virgem Nossa Senhora, dos

[fl.11v]

1. e dos Santos, ou dos Santos Sacramentos da Igreja, ou ne
2. gou algum dos misterios de Nossa Santa Fé Catholica?
- 3.
4. Disse que elle nunca se aportou de Nossa San
5. ta Fé Catholica, e dos evangelhos nem deixou de crer
6. todos os misterios que a mesma Fé ensina: nem
7. ainda nas duas vezes, que invocou o demoniom elhe
8. fez adita promessa, que tudo foi junto nomesmo
9. tempo, não mediendo de huma aoutravez mais
10. tempo que dous minutos pouco mais ou menos,
11. teve animo a intenção alguma de se apartar de Nos
12. sa Santa Fé Catholica, porque logo que primeira vez
13. invocou o demonio olhou para huma imagem de
14. Nossa senhora da conceiçao, e seguindose immediata
15. mente a segunda invocação com adita promessa lo
16. go imediatamente olhou para a mesma imagem,

17. e para outra do senhor crucificado pondose logo disse
18. + no livro [?] fazendo acto de contrição epegou+ que tem decla
19. rado e fez exame para se confessar no outro dia.
- 20.
21. Perguntado se fez mais alguma promessa ao demo=
22. nio por si, ou por [ilegível]: em que tempo, em
23. Que forma, com que palavras, e o que se obrigou ao de
24. monio
- 25.
26. Disse que não
- 27.
28. Perguntado se lhe apareceu o demonio alguma vez
29. elhe falou, e deo [?] por algum modo o que queria
30. delle declarante: e se o demonio lhe prometeo alguns bens
31. espirituais, ou temporais, para que o tivesse por seo Deos, se
32. nhor
- 33.
34. Disse que não
- 35.
36. Perguntado se quando invocou as ditas duas vezes ao demo
37. nio lhe fez oferecimento de sua alma, de seu sangue, ou de
38. algum membro, ou de outra alguma couza [?]

[fl.12]

1. em [ilegível] e de que [ilegível]
2. [ilegível], e amigo: ou se [ilegível] alguma vez
3. Por Deos, ou lhe fez algum acto de adoração
- 4.
5. Disse que não
- 6.
7. Perguntado se no tempo em que andava com os
8. Seos depravador intentos hia as Igrejas, ouvia Missa, e ser
9. Moens e se confessava, e commungava, e fazia as ma

10. is obras de Christao,
- 11.
12. Disse que tudo fazia no dito tempo,
- 13.
14. Perguntado senas confissoens que fazia dava par
15. te a os seos confessores do que ate agora tem declarado
- 16.
17. Disse que coneffeito de tudo lhes dera parte po
18. rem que confessando se de tudo portres vezes nunca
19. lhederao absolviçao
- 20.
21. Perguntado se em algum tempo duvidou da infali
22. vel verdade de Nossa Senta Fé Catholica, e do que tem
23. cre, e ensina a Santa Madre Igreja Catholica de Roma
24. e se sabe que somente na mesma Santa Fe pode haver
25. salvaçao para as almas
- 26.
27. Disse que nunca duvidou antes sempre
28. Teve como tem, e cre tudo quanto a Santa Madre
29. Igreja (de Roma) tem cre e ensina: e sabe que so
30. Nesta Santa Fe Catholica ha salvaçao para as almas.
- 31.
32. Foi lhe dito que tomou muito bom conselho
33. em se apresentar e vir voluntariamente desta
34. Mesa a confessar suas culpas: e que trate de exami
35. nar sua consciencia eachandoa encarregada emalguma
36. couza mais (avenha manifestar; pois avista doque
37. (confessado tem), não he [?] que obrase, e disesse o
38. que tem confessado pelas razoens somente, que tem

[fl.12v]

1. tem dito: antes se presume que elle tudo fez, e disse por an
2. dar apartado de Nossa Santa Fe Catholica, ede que tem cre, e emi
3. (na) a Santa Madre Igreja (de Roma ou ao menos) [ilegível]

4. (mal) da mesma Santa Fé Catholica Pelo que seadmo
5. (esta) com muita charidade da parte de Christo Santo
6. Nosso que abra os olhos da alma, e confesse inteiramente aver
7. Dade de suas culpas, e declare se seapartou coneffecto da
8. Dita Nossa Santa Fe Catholica, ea verdadeira tenção [?] que teve
9. Em cometter as que tem confessado; porque isso he o que
10. lhe convem para descargo de sua consciencia e salvação de
11. sua alma estando certo de que com elle se uzava de mui
12. + a dizer ta misericordia. E portornar+ que tinha confes
13. sado e declarado todas as suas culpas, e que nao tivera ou
14. tra tenção em cometter senao aque dito tem sem que
15. nunca se aportasse de nossa Santa Fe Catholica; foi outra
16. ves admoestado enforma e mandado para fora, e que
17. (cumpra) o que lhesta mandado eque assim prometeo
18. Esendo lhe lida esta sessao e por elle ouvida e entendida
19. Disse estava escrita (na verdade) e assinou como Se
20. nhor Inquisidor Visitador O Padre Ignacio Jose
21. Pastana Notario da Visita oescrevi
22. Giraldo Jose de Abranches Manoel Pacheco Madureira
- 23.
24. Demandado do Senhor Inquisidor Visita
25. dor Giraldo Jose de Abranches lhe foi este processo con
26. cluso em oito de Janeyro de mil e settecentos
27. e sessenta e seis para se despachar (como parecer)
28. [ilegível] o Padre Ignacio Jose Pastana Notario da
29. Visita oescrevi
30. Com [?]

[fl.13]

[ilegível]

1. Forao V.tos na Mesa da visita do S.Off. q' reside nesta cid.e do Pará em 13
2. de Jan.ro de 1766 este autos, e confissoens de M.el Pacheco de Madureira, q. dis ser
3. X.V, viuvo de D. claudina Maria Pinh.ro desta cid. , em [?] da Freg.a do Rosario

4. da Campina, Reo apresentado, nos mesmos [ilegível]. E pareceo, q' v.to
 5. apresentarse voluntariame.te nesta Mesa, e confessar, q' desviando se haverá trez
 6. mezes certa m.er de continuar com ella a illicita communicacao, e torpe trato, em q'
 7. tinhao vivido; elle; depois de interpor todos os meyo, q' pode descobrir, p.^a q' ella
 8. reincidisse na sua vont.e, e nao o podendo conseguir, se valeo de outros extraordina-
 9. rios, apprendendo de hum Indio Forasteiro, do qual nao soube o nome, nem a na
 10. turalid.e, a chamada oração de S. Marcos, q' lhe ensinou od.o Indio na forma
 11. Seg.te = S. Marcos de Veneza te Marque: Jesus Christo te abrande: a Hos-
 12. tia consagrada te confirme: Santo, touro, querer, total: Marcos com os touros
 13. (bravos) encontrastes, com a vossa s.ta palavra os abrandastes: assim vos peço, q'
 14. Abrandeis o coração de fulana = : E assim mais a oração de S. Cypriano na'
 15. Forma Seg.te = S. Cypriano Bispo, Arceb.o, confessor de meu S.or Jesus Chris
 16. to, S. Cypriano vos peço q' abrandeis o coração de fulana= : Enttim.te a
 17. oração das trez estrelas nas forma seg.te = Trez estrelas vejo, Jesus Christo
 18. abrande, e os trez reys o coração de fulana = . E q' destas chamadas ora
 19. çoens uzava por trezentas vezes pouco mais, ou menos dizendo-as sempre, q' ad.ta
 20. certa m.lhe lhe apparecia, olhando p.ra ella, como lhe ensinara o d.to índio, sem q'
 21. pudesse conseguir o seu pecaminozo intento; até q' por duas vezes invocou a
 22. Satanas entendo, q' por meyo destas invocaçoens, e supplicas elle lhe
 23. Abrandaria o coração da d.ta certa m.er, ainda q' nem assim o conseguira. E
 24. q' (outro si), havendose furtado sua camiza a certa India de seu serv.o fez com
 25. ella a adivinhação do Balayo, q' vira fazerem outro tempo a hua velha já
 26. defunta, q' nomeou, q.do queria saber q.em furtara as couzas, q' dezappareciao oq'
 27. ad.a velha fazia com estas palavras= Por S. Pedro, por S. Paulo, pela porta
 28. de Santiago = nomeando algumas pessoas, e perguntando= fulano, ou fulana
 29. furtou esta couza ? = e sucedendo andar o Balayo á roda se sabia quem
 30. a furtára: porem q' fazendo elle Reo com ad.ta India o mesmo, e dizendo as
 31. d.tas palavras, nomeando no mesmo tempo as pessoas, q' tinhao entrado em caza;
 32. porq' od.to Balayo nao andou á roda se não soube q.m furtára ad.ta camiza
 33. Ev.to tambem sendo Reo examinado por estas suas confissoens, declarar, q'
 34. não sabia, uzassem os fieis catholicos de semelhantes oraçãoens, e q' nem elle

[fl.13v]

1. elle as tinha por licitas, e boas pelos pecaminosos fins, a q' as encaminhava;

2. por q' supposto entendia q' nelas havia virtude p.^a attrahir a vontade da d.^a
3. certa M.er, p.^a o q' invocava a S. Marcos, a Christo S.r Nosso, e a Hostia con-
4. sagrada, nao deixava de saber, q' nem Christo S.r Nosso, nem seus Santos
5. concorriao, ou davao favor, e ajuda p.^a se cometerem pecados e torpezas: nem
6. q' obrava contra os ditames de nossa s.ta Fé, e contra oq' tem, cre e em
7. sina a S.ta M.e Igr.a, uzando de palavras, em q' desconfiava podia concor-
8. rer e entevir o demonio: aoq' o precipitára a sua miseria, e fragilid.e;
9. ainda q' com elle nao fizera pacto algum, nem dizia as tais palavras com
10. semelhante pensam.to E sendo mais exactam.te examinado pelo motivo
11. de dizer em sua confissao, q por duas vezes invocara a Satanás, declarar ou –
12. trosi, q' de ambas lhe promettera, q', se lhe fizesse oq' lhe pedia, o havia de
13. servir em tudo oq' quisesse, ainda q' ambas estas promessas forao em hum
14. só dia das onze até as dozehoras: do q' logo se arrependera, examinando
15. suas culpas, e confessando-se no seguinte dia: e q' ultimam.te desconfiando
16. de q' nas d.tas chamadas oraçoens podia de alguma forma haver concurso di-
17. abolico, e pacto implícito; nem por isso se abstivera de uzar dellas; pelo
18. que em tais termos tambem elle Reo faria com o diabo pacto implícito;
19. mas sem o saber, e som.te em quanto uzava das sobred.as palavras, ou chama-
20. das oraçoens, das quais nao sabia a intelligência, nem o que vinhao a dizer
21. m.tas d.as palavras. Ev.do declarar finalm.te sendo examinado
22. pelo sortilegio feito com o balayo p.^a saber q.m furtára a camisa, de que
23. lhe deo conta a India do seu serviço) q. entendia por semelhante meyo se não podia natu-
24. -ralm.te saber q' fizera o furto da camisa, por ser ocultam.te feito; eq' so se
25. Podia saber por pacto com o diabo, qual elle reo, suppunha, teria feito
26. a velha, de q'm aprendeo a forma, e as palavras deste d.to sortilegio, pela ra-
27. zao, de fazer m.tas vezes a mesma advinhação, e se descubirem os autores
28. dos furtos, tirandose estes das suas mãos: E q' não obstante entendelo assim,
29. e lembrarse, q' fez com a d.ta India o mesmo, q fazia, e pronunciava ad.a velha q'
30. esta fazia os seus sortilégios por familiarid.e, e pacto , q' tivesse com o demo-
31. nio, ou este estivesse nas acçoens, q fazia, ou no modo de usar, e pôr o balayo;
32. nem por isso deixára de fazer, e dizer o mesmo; ainda q' o não dissesse nem
33. fizera com animo, ou intenção de fazer pacto com o demonio suposto q' reconhe
34. ceo, q' com effeito obrava m.to mal. E nao haver contra vo.e Manoel

[fl.14]

1. Manoel Pacheco Madureira mais prova de que consta de suas proprias
2. confissoens, e resultarem dellas urgentes indícios de seter apartado, ou ao
3. menos, de sentirmal de nossa s.ta Fé catholica, de que mostra estar verdadei-
4. ram.te arrepend.o Por tanto elle ouça suas setença na Meza da Visi
5. ta (perante) o Inquis.or Visit.or, Notario, e duas testem.as e nella faça abjura-
6. çao de vehemente suspeito na Fé, e tenha Penit.as espirituais, e instrução
7. ordinária: e seja absoluto ad cautelam da excom.am maior, em q' poderia in-
8. correr: e pague as custas. Assitio som.te a este desp.o o Inq.or Visit.or, por ser or-
9. din.o deste Bisp.o
10. Giraldo Jose de Abranches.

[fl.14v]

Em branco

[fl.15]

1. Vistos na Meza da visita do Santo officio, que reside
2. nesta cidade do Pará estes, actos, e confissoens de Manoel
3. Pacheco Madureira que diz ser XV viuvo de Dona Clau
4. Dina Maria Pinheyro natural desta cidade, e morador da Fre
5. Guesia do Rosario da Campina Reo apresentado nos mesm
6. mos autos (contudo), que [?] está porque [ilegível]
7. tra, que sendo christao batizado, e como tal obrigado ater
8. e crer tudo, o que tem, cre e ensina a Santa Madre Igre
9. já Catholica de (Roma), e guarda todos os seos preceitos, não
10. uzando de palavras, em que explicita, ou implicitamente tive
11. se, ou (podesse) ter (parte) o demonio, elle o fez pelo [ilegível]
12. e de certo tempo a esta parte [ilegível] da obrigação de Chris=
13. tao com [?] temor de Deos Nosso Senhor, e em grande
14. dammo, e prejuízo da sua alma, desviandose certa mulher
15. de continuar com elle a illicita amizade, communicacao,
16. e torpe trato, em que tinhao vivido, elle depois de interpor
17. todos os meynos, que pode descobrir, para que ella reincidisse na
18. sua vontade, e não o podendo conseguir, se valeo de outros

19. extraordinarios apprendendo de hum índio forasteiro, do qual
20. não soube o nome nem a naturalidade a chamada oração
21. de S. Marcos que lhe ensinou o dito Indio na forma seguin-
22. te= S. Marcos de Veneza te Marque: Jesus Christo te
23. abrande: a Hostia consagrada te confirme: Santo, touro,
24. querer, total: Marcus com os touros bravos encontraste com
25. A vossa Santa palavra os abrandasty, assim voz peço, que abran-
26. deis o coração de fulana = E assim mais a oração de S.
27. cypriano na forma seguinte = S. cypriano Bispo,
28. Arcebispo, confessor de meo Senhor Jesus Christo, S. Cypri
29. Ano vos peço que abrandeis o coração de fulana = entti
30. mamente a oração das Tres Estrelas na forma seguinte = Tres
31. Estrelas vejo, Jesus Christo abrande, e os tres reis o coração
32. de fulana = e que destas chamadas oraçoens rezara por tre
33. zentas vezes pouco, mais ou menos dizendo as sempre, que adi
34. ta certa mulher lhe apparecia, olhando para ella, como lheen=
35. sinara o dito Indio, sem que pudesse conseguir o seo peca
36. minozo intento, atte que por duas vezes invocou o Satanas

[fl.15v]

1. o sataná intendo, que por meyo destas invocacoens, e sup
2. plicas elle lhe abrandaria o coração da dita certa mulher, ainda
3. que nem assim oconseguisse.
4. E que outrosim havendoso furtado hunma cami
5. Za a certa India do seo servisso fez com ella a advinha
6. çao do Balayo, que vira fazer em outro tempo a huma ve
7. lha já defunda, que nomeou, quando queria saber, quem
8. furtava as couzas, que desapareçiao, o que adita velha fazia
9. com estas palavras= Por S. Pedro, por S. Paulo, pela porta
10. de Santiago = nomeando algumas pessoas, e perguntando =
11. fulano, ou fulana furtou esta couza = E [ilegível] na
12. dar o Balayo aroda se sabia quem o furtava: porem que
13. fazendo elle Reo com adita India o mesmo, e dizendo
14. as ditas palavras, nomeando nomesmo tempo as pessoas, que

15. tinhao entrado em casa porque o dito Balayo não andou
16. aroda, senao soube, quem furtou a dita camiza.
- 17.
18. Asquais culpas confessou o Reo voluntariamen
19. te a esta Mesa, esendo nella por suas confissoens examina
20. do, declarou, e confessou que não sabia uzasem os fieis Ca
21. tholicas de similhantes oracoens, e que nem elle as tinha
22. licitas, e boas pelos pecaminosos fins a que as emcami
23. nhava; porque suposto intendia que nelas havia vir
24. tude para attrahir a vontade da dita certa mulher para que
25. invocava a S. Marcos; a Christo Senhor Nosso, e a Hos
26. tia consagrada, não deixou de saber, que nem Christo
27. Senhor Nosso nem seos Santos concorrião, ou davao
28. favor, e ajuda para se cometerem pecados [ilegível] nem
29. que obrava contra os ditames de Nossa Santa Fe, e con
30. tra oque cre, e ensina a Santa Madre Igreja, uzando de
31. palavras, em que desconfiava podia (concorrer), e intervir o de
32. monio: aoque [ilegível] a sua mizeria [ilegível]
33. ainda que com elle não fizera pacto algum nem de
34. zia as tais palavras com similhantes pensamento
35. E sendo mais exatamente examinado pelo

[fl.16]

1. Pelo motivo de dizer em sua confissao, que por duas vezes in
2. Vocou a Satanas, que lhe fizesse, o que lhe pedia o Eavia de ser
3. Vir em tudo o que quisesse ainda que ambas estas pro
4. Messas forao em hum so dia das onze ate as doze horas,
5. do que logo se arrependera examinando suas culpas, e
6. confessandose no seguinte dia: e que ultimante
7. desconfiando deque nas ditas chamadas oracoens podia de
8. alguma forma haver concensso diabólico, e pacto implícito
9. nem por isso se absterera de usar dellas; pelo que [ilegível] ter
10. mos tambem elle Reo fazia com o diabo pacto implícito;
11. mas sem saber, e somente emquanto uzava das sobre

12. ditas palavras, ou chamadas oracoens das quais não sabia
13. ainteligencia, nem, o que [ilegível] adizer muitas das ditas pa
14. lavras.
- 15.
16. Disse mais, e confessou sendo examinado pelo
17. Sortilegio feito com o Balayo para saber quem fur
18. Tara a camiza, deque lhe dera conta a India de seo
19. Serviço, que entendia por semelhante meyo senao podia
20. Naturalmente saber quem fizera o furto da camiza,
21. por ser ocultamente feito, o que so se podia saber por
22. pacto com o diabo, qual elle Reo suppunha teria fei
23. to a velha de quem apprendeo a forma, e as palavras des
24. te dito sortilegio, pela razão de fazer muitas vezes a mesma
25. adivinhação, e se descobriam os autores dos furtos tirandose
26. estes das suas mãos: E que não obstante intendelo assim,
27. e lembrar-se quando fez com a dita India o mesmo
28. que fazia, e pronunciava a dita velha, que esta faria
29. Os seos sortilégios por familiaridade, e pacto, que tivesse con
30. o demonio, ou este estivesse nas accoes que fazia ou [ilegível]
31. di de usar, e por o Balayo, nem por isso deixara de fazer
32. e dizer o mesmo; ainda que onao dissera, nem fizera
33. com animo, e intenção de fazer pacto com o demonio,
34. supposto que reconheceo que com effeito obrava mal.
35. E não haver contra odito Manoel Pacheco Ma
36. Dureira mais prova doque conta de suas proprias con

[fl.16v]

1. Confissoens: o que tudo isto comemais de que autos
2. consta e das respostas que o Reo deo das perguntas, que
3. Se lhe fizerao e resultavam de tudo [ilegível] contra
4. Elle de seter aportado ou ao menos de sentir mal de
5. Nossa Santa Fe Catholica. Portanto havendo
6. Respeito e se apresentar voluntariamente nesta me
7. Za confessando nella as ditas culpas consignas de arrepen

8. dimento, e pedindo dellas perdao, e misericordia: mando
9. que ao Reo Manoel Pacheco de Madureira em pena, e
10. penitencia das mesmas culpas. que sua setença na Me
11. za da visita perante o inquisidor visitador Notario
12. e duas testemunhas, e nelas faça abjuração de vehemente
13. suspeito na Fé, e por tal [ilegível] sera instruhido nas
14. couzas na mesma Fé necessarias para salvaçao de sua alma:
15. e cumpra as mais penas, e penitencias espirituais que
16. lhe foram impostas. [ilegível] absloto, ad cautelao ex comunhao
17. mayor em que podera incorrer: e pague as custas.
18. Giraldo JosedeAbranches
- 19.
20. Publicado (foi) por mim Notario na Meza da Visita
21. Ao (vinte) dias do mês de janeiro de Mil Sette cen
22. tos e sessenta e seis a sentença (supra) (profirida) com
23. tra o Reo apresentado Manoel Pacheco Madureira
24. [ilegível] a elle em que apre
25. Sente [ilegível] testemunhas (Sebastiao) [ilegível]
26. [ilegível] do Santo Offcio, e (Caetano Jose) [ilegível]
27. [ilegível] do mesmo tribunal [ilegível]
28. Em fé deque [ilegível]
29. Ignacio Joze Pastana.

[fl.17]

1. [Abjuração de Vehemente?]
2. Eu Manoel Pacheco Madureira que presente
3. Estou perante vos Senhor Inquisidor Visitador, juro nestes
4. Santos Evangelhos, em que tenho minhas mãos, que
5. de minha própria e livre vontade [ilegível], e por
6. ta de mim toda a especie de heresia e apostazia, que
7. For, ou se levantar contra a Nossa Santa Fe Catholi
8. Ca, e se Apostolica especialmente estes, que agora
9. em minha setança nuforao lidas, deque [ilegível]
10. verão por de vehemente suspeito na Fé. E juro de sem
11. pre ater, e guardar a Santa Fé Catholica que tem,
12. e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, e que
13. serei, sempre muito obediente ao Nosso [ilegível] santo
14. papa Clemente nosso Senhor, presidente na Igreja
15. de Deos, e seos sucessores e o nosso que todos, os que
16. contra esta Santa Fé Catholica vierem, sao dignos
17. de condemnação: e prometteo denuncia com ellas me
18. ajuntar, e deos perseguir e as heresias, que dellas souber,
19. os descobrir aos Inquisidores, ou a prelados da Santa
20. Madre Igreja. E juro e prometo, quanto em mim
21. For, de cumprir a penitencia, que mehe, ou for imposta;
22. O se em algum tempo o que Deos não permita tor
23. Nar a cahir nestes erros, ou em outra qualquer especie
24. de heresia, ou não cumprir a penitencia, que mehe, ou for
25. imposta. querer, [ilegível] que seja havido por relapso,
26. [?] castigado conforme o direito, e me [ilegível] o cor
27. Reção, e severidade doz Sagrados Cannoenes. E requerido
28. Ao Notario desta Visita, que disto passe certidão e instru
29. Mento e a oz que estão presentes sejao estemunhas
30. Eassinem aqui commigo o Padre Ignacio Joze
31. Pastana Notario da Visita Oescrevi
32. Manoel Pacheco Madureyra

33. [Sebastião?] [ilegível]
 34. [Caetano Joze?] [ilegível]

[fl.17v]

[fl.18]

1. Termo de Segredo
 2. Aos vinte dias do mês de Janeyro
 3. de mil sette centtos e sessenta e seis annos nesta
 4. cidade do Pará, ecollegio della onde esta Meza da Visita
 5. por parte do Santo Oficcio estando ahi em audiencia
 6. o Senhor Inquisidor Visitador Giraldo Jose de Abranches man
 7. dou vir perante si a Manoel Pacheco Madureyra
 8. Reo apresentado con [?] nestes autos, esendu pre
 9. Sente lhe foi dado ojuramento dos Santos Evangelhos
 10. em que por sua mao sobcarga do qual lhe foi man
 11. dado, que tinha muito se [?] em tudo o que
 12. vio, e com elle se passou acerca de seo processo, e
 13. nem por palavra, nem por escrito o descubra, nem por
 14. outra qualquer via que seja sobpena de ser
 15. grave minte castigado, o que tudo elle prometteo
 16. cumprir sobcarga do dito juramento; de que fez
 17. este termo de mandado do dito Senhor Inquisidor
 18. Visitador que o Reo com elle assinou O padre
 19. Ignacio Jose Pastana Notario da Visita Oescrevi
 20. Giraldo Jose de Abranches
 21. Manoel Pacheco Madureira.

[fl.18v]

Em branco

[fl.19]

1. [ilegível] Inquisidor
 2. Instruhi como porv,sa me foi mandado no misterio de nossa S.ta
 3. Fé Catholica, e mais couzas necessarias para a salvaçao de sua

4. alma, a Manoel Pacheco, de Madureira, natural desta cidade de
5. Belem do Gram Pará; e depois de instruído lhe administrei os sacra
6. Mentos da penitencia, e Eucharistia; neste convento de N. S^a da
7. Mercês, da mesma cidade do Pará:
- 8.
9. [Fr?] Caetano, Marq's de N. Snr^a

[fl.19v-20v]

Em branco

[fl.21]

1. Termo de [?] (e) Penitencia
2. Aos seis dias do mês de Fevereiro de mil sette
3. centos sessenta e seis annos nesta cidade do Para
4. ecollegio della onde esta Meza da Visita estando nella
5. o Senhor Inquisidor Giraldo Jose de Abranches Visitador
6. por parte do Santo Officio deste estado mandou vir
7. perante si da salla por contar estava instruído e con
8. fessado o Reo apresentado Manoel Pacheco Madureira
9. com tendo nestes autos [ilegível] lhe foi dito
10. que elle não fosse a cometer as culpas porque foi
11. processado nesta meza nem outras similhantes, sob
12. pena de ser gravemente castigado com todo arigor
13. de direito, e que trate de da com sua vida, e cos
14. tumes bom exemplo, e que cumpra, o que pro
15. Meteo em sua abjuração, e que este primeyro an
16. no se confessara nas quatro festas do anno a saber
17. o Natal, Pascoa da ressurreição, Espirito Santo e Assum
18. çao de Nossa Senhora deque appresentara certidoens
19. Nafe[?] anno, e no mesmo anno em todas as
20. Sextas feiras de cada semana rezara cinco Padre Nos
21. so, e cinco Ave Maria as chagas de Nosso Senhor Jesus
22. Christo, e em cada semana dous tersos a Virgem Nossa
23. Senhora, e que tratara com pessoas doudas, ede sua con

24. Sciencia de que passe apprender sua verdadeira Doutri
25. na, e que podehir para onde bem lhe [ilegível]; o que
26. tudo prometteo cumprir sobcarga do juramento dos
27. Santos Evangelhos que lhe foi dito de que fizeste termo
28. de mandado do dito Senhor Inquisidor Visitador com quem
29. Assinou o Padre Ignacio Jose Pastana Notario da visita
30. oescrevi
31. Giraldo Jose de Abranches Manoel Pacheco Madureira.

[fl.21v]

Em branco

[fl.22-23v]

Em branco