

Indícios de práticas mágicas a partir da última visita da Inquisição no Grão-Pará (1763-1769): subversão feminina na América portuguesa

Evidence of magical practices from the Inquisition's last visit to Grão-Pará (1763-1769): female subversion in portuguese America

*Andreia Suris*¹

*Eduardo Cristiano Hass da Silva*²

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar a presença das mulheres nas denúncias e confissões de práticas mágicas presentes no Livro de denúncias e confissões da considerada última Visitação do Santo Ofício na América portuguesa, ocorrida no Estado do Grão-Pará, no período de 1763-1769. O estudo se insere na História Cultural, valendo-se da metodologia da micro-história. É no paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989) que encontramos elementos para analisar a fonte aqui utilizada. As análises apontam que essas práticas mágicas podem ser consideradas um meio de resistência e subversão da ordem patriarcal vigente em que essas mulheres estavam inseridas, assim como uma forma de ajuste a realidade social.

Palavras-chave: mulheres; feitiçaria; inquisição; práticas mágicas.

Abstract

This article analyzes the presence of women in the denunciations and confessions of magical practices present in the Book of Denunciations and Confessions of the Last Visitation of the Holy Office to Portuguese America, in the State of Grão-Pará, between 1763-1769. The study is part of Cultural History, using the methodology of micro-history. The analysis concludes that these magical

¹ Mestranda em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), bolsista CAPES. Graduada em História (licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialista em Docência do Ensino Superior e Educação de Jovens e Adultos (Dom Alberto). E-mail: deiapoaster@gmail.com.

² Doutor em Educação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Rio Grande do Sul, Brasil. Professor adjunto do Curso de Turismo da Faculdade de Engenharia, Letras e Ciências Sociais do Seridó (FELCS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: eduardo.hass@ufrn.br.

practices can be considered a means of resistance and subversion of the current patriarchal order in which these women were inserted.

Keywords: Women; witchcraft; inquisition; magical practice.

Introdução

O estudo aqui proposto tem como objetivo analisar a atuação das mulheres nas denúncias e confissões de práticas mágicas relatadas ao Santo Ofício em sua última visitação na América Portuguesa, realizada no Estado do Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII (1763-1769). O artigo aprofunda reflexões que vêm sendo produzidas em estudos anteriores, como em *Adivinhação, cura e feitiçaria: denúncias sobre práticas mágicas na última visitação do santo ofício na América Portuguesa (Grão-Pará, 1763-1769)* (SURIS; SILVA, 2021). A fonte principal de análise desse estudo consiste no *Livro de denúncias e confissões da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão Pará, 1763-1769*, transcrito e publicado pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa (1978).

A escolha dessa documentação se deve ao fato de que aproximadamente dois terços dos relatos referem-se a realização de práticas mágicas. Dos 46 relatos, 31 eram sobre práticas de feitiçaria. As mulheres estavam envolvidas, indiretamente ou diretamente, em mais da metade dos casos. Emergem como autoras das práticas mágicas, como ajudantes, como alvo ou são mencionadas por terem ensinado o método ao confessor ou denunciante. Dentre as denúncias, dois casos emblemáticos se destacam: o da índia Sabina e o da Luduvina Ferreira, que conseguiram significativo prestígio social com suas práticas de cura.

Para Ronaldo Vainfas (2000, p. 116), se não existissem os documentos do famigerado Tribunal do Santo Ofício não teríamos muito o que dizer sobre as mulheres e suas experiências no Brasil colonial. O autor afirma que os documentos inquisitoriais são fontes importantes para a construção do saber histórico. Constituem-se em materiais de análise, dos quais é possível acessar informações sobre diversos aspectos do cotidiano popular, as quais são

transformadas em dados pela historiadora e pelo historiador. Tais documentos podem ser mobiliados na reconstituição da ação repressiva e normatizadora das consciências realizadas pelo Santo Ofício na Idade Moderna, na busca da construção de uma memória social, como para a construção de trajetórias e vivências individuais ou coletivas.

No entanto, apesar da riqueza de informações, é necessário ter cautela redobrada na análise dessas fontes, pois trata-se de documentos oficiais e manuscritos. De maneira geral, essas fontes representam a visão dos inquisidores, que em alguns casos, valiam-se da prática de tortura para obter confissões. Pessoas consideradas hereges, muitas vezes, eram obrigados a confessar crimes que cometeram ou não, através de torturas físicas e psicológicas. Assumindo, assim, seu erro como primeiro passo para o arrependimento e a consequente reabilitação católica ou para terem a punição merecida. Contudo, essas fontes também podem funcionar como registros de relatos orais e dessa forma dar visibilidade a atores sociais marginalizados, a exemplo das mulheres.

Durante muito tempo, as mulheres foram deixadas à margem da história. A inserção do sujeito feminino na historiografia se deu a partir de diversas contribuições, como o movimento feminista, os novos paradigmas científicos e a contribuição dos *Analles*, que permitiram a ampliação das abordagens e dos métodos utilizados para as pesquisas envolvendo mulheres (SILVA, 2008, p. 224). Essa pesquisa vai ao encontro com a concepção da História Cultural, quando se interessa pela história das mulheres, em um período no qual a figura feminina foi colocada num papel social secundário sob a dominação e opressão masculina. Porém, diferentemente das primeiras narrativas históricas sobre as mulheres no Brasil, que foram muito marcadas pela preocupação com a dialética dominação versus opressão (SILVA, 2008, p. 227), esse estudo pretende dar destaque às múltiplas formas de resistência que as mulheres elaboraram ao longo do tempo para escapar da dominação masculina.

Mary Del Priore (2000, p. 9) alerta que, mais do que falar sobre as misérias da vida feminina, importa decodificar que poderes informais e estratégias as mulheres detinham por trás do ficcional poder masculino e como articulavam a subordinação e a resistência.

É dentro das transformações historiográficas ocorridas na História Cultural e na micro-história que entendemos ser possível uma investigação que toma como centro as práticas mágicas condenadas pelo Santo Ofício na América portuguesa, trazendo para a discussão práticas cotidianas de sujeitos ordinários que, por muito tempo, não foram lembrados pelas grandes narrativas historiográficas

É no paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (1989; 1991) que encontramos elementos para analisar a fonte aqui utilizada. Essa metodologia se pauta pela descoberta e investigação de vestígios que podem revelar chaves de significados que levam a um entendimento de um sistema maior de pensamentos. Dessa forma, enquanto historiadores, recorreremos aos fragmentos da fonte como forma de analisar as práticas de feitiçaria denunciadas na última visitação do Santo Ofício como forma de resistência e subversão da ordem social patriarcal vigente na sociedade colonial.

Este artigo está dividido em três tópicos. Em “A Religiosidade colonial” identificamos alguns motivos pelos quais o catolicismo se deu de forma muito fluida e heterogênea no imenso território colonial, abrindo espaço para a emergência de crenças singulares que se originaram através do encontro de elementos da religiosidade europeia, indígena e africana.

Em “A situação feminina na sociedade colonial” apresentamos como ocorreu a disseminação e reafirmação do discurso misógino europeu, na América portuguesa, frente aos objetivos e interesses da metrópole no processo de colonização. O principal objetivo desse discurso era a normatização e padronização do comportamento feminino, impondo às mulheres a um papel de submissão em suas relações sociais.

Em “Práticas mágicas e o cotidiano” são analisadas mais detalhadamente as práticas mágicas realizadas no cotidiano da Colônia, com foco na atuação das mulheres. Essas práticas refletiam os conflitos e anseios dos indivíduos que habitavam a esfera social da colônia. Para as mulheres foram uma forma de ajuste, resistência e subversão da ordem normatizadora e misógina na qual estavam inseridas.

1. A religiosidade colonial

Em 1536, a inquisição portuguesa foi oficialmente instituída. O tribunal de Lisboa era responsável pelo controle dos territórios sob sua jurisdição e também dos domínios das colônias de Portugal. Portanto, na América portuguesa, a inquisição não instaurou tribunais, o único tribunal instaurado no além-mar funcionaria em Goa, nas Índias. Contudo, preocupada com as heresias existentes no novo mundo, a Inquisição esteve presente com uma rede de representantes e através de visitas esporádicas. As visitas ocorridas na América Portuguesa são as de 1591-1595 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), 1618-21 (Salvador e seu Recôncavo), 1627-1628 (Capitanias do Sul) e 1763-69 (Grão-Pará).³

Um dos principais grupos representantes do catolicismo no Brasil foram os jesuítas. Encarregados com a missão de catequização dos nativos acabaram por promover as bases da organização eclesiástica na colônia. Inicialmente, sujeito ao bispado de Funchal e, posteriormente, por mais de um século, somente com um bispado, o da Bahia criado em 1551, a vigilância clerical sobre a moral e os atos praticados pelos fiéis não tinham a mesma constância e intensidade que na metrópole.

O imenso território e a carência inicial de um corpo religioso qualificado dificultaram a instituição do poder da Igreja católica nos domínios da América

³ O Consenso atual na historiografia especializada é de que existiram no mínimo essas quatro visitas. Segundo Lucas Monteiro (2011, p. 11), há vários indícios de que outras comitivas inquisitoriais realizaram trabalhos na colônia, pois outras fontes de registros documentais - como correspondências, registros paroquiais e cadernos do promotor - levantam hipóteses de que o Santo Ofício português tenha realizado outras visitas no Brasil colonial.

portuguesa. Além de estarem em número reduzido, inicialmente, alguns religiosos que se aventuravam na colônia não tinham preparo e nem a moral esperada pelo corpo eclesiástico para ensinar a fé católica, tampouco comportamento considerado adequado, com suas devidas exceções (a exemplo de Antônio Vieira, Nóbrega e Anchieta). Deve-se levar em consideração também o fato de que alguns representantes do catolicismo foram enviados à colônia como forma de punição por obterem má fama nos locais por onde atuaram ou até mesmo por cumprirem degredo, na quase totalidade dos casos, culpas de atos sexuais (ASSIS, 2008, p. 2). O padre Frutuoso Álvares, vigário de Matoim, Recôncavo da Bahia, confessara a mesa da visitação de 1591 que viera degredado de Portugal. Condenado, mais de uma vez, por práticas sexuais, foi sentenciado e condenado a degredo para sempre nas terras do Brasil, no qual também confessa ter cometido as mesmas atitudes (VAINFAS, 1997, p. 45-51). É em meio a esse cenário que se organiza a máquina eclesiástica na colônia, laço principal entre a fé católica e os colonos.

A falta de uma instituição religiosa fortemente organizada e presente, no primeiro século de colonização, contribuiu para o desenvolvimento de práticas consideradas desviantes do catolicismo. O Santo Ofício, ao longo de sua atuação, perseguiu todos os tipos de crimes e práticas que consideravam como heresia. Na luso-América, os inquisidores se depararam com práticas com as quais não estavam acostumados a lidar, como por exemplo, manifestações religiosas indígenas e africanas, bigamia e canibalismo. Este artigo tem o propósito de analisar as práticas mágicas relatadas por denúncia ou confissão ao inquisidor Giraldo José de Abranches.

A historiadora Laura de Mello e Souza (2009, p. 120) afirma que mestiços de branco, índio e negro, estaríamos meio que “condenados” ao sincretismo por não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos e visitas pastorais insuficientes recomendadas por Trento. Além disso, a monarquia pautava a evangelização antes por questões de interesse do estado do que pelas da alma,

por isso uma igreja que admitia a escravidão, indispensável à exploração colonial. Ainda segundo a autora,

A originalidade da cristandade brasileira residiria, portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade (SOUZA, 2009, p. 120-121).

Mesmo na Europa o estabelecimento da uniformidade tridentina constituiu-se num longo processo. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, o conhecimento empírico era partilhado por todos e o conhecimento teológico e científico por uma minoria de sábios (SOUZA, 2009, p. 122).

Segundo a perspectiva ocidental, esses conhecimentos e práticas religiosas populares oriundas do folclore e do paganismo eram consideradas práticas de feitiçaria. Entendidas como uma intenção maldosa, logo, um pecado. Portanto, no Brasil colonial os rituais heterodoxos dos índios e dos negros africanos foram reduzidos, na maioria das vezes, a intenções maléficas e foram considerados crimes heréticos pela Igreja. Da mesma forma que os europeus tentaram subjugar a cultura dos nativos indígenas e dos povos africanos escravizados, também foram influenciados pelas suas práticas religiosas.

As práticas mágicas realizadas pelos homens e mulheres refletiam as tensões e conflitos sociais vividos na rotina do dia a dia (SOUZA, 2009, p. 208). O estudo da feitiçaria colonial nos permite adentrar no universo do cotidiano da colônia, dos modos de viver e de pensar dos que aqui habitavam. Para Souza, a feitiçaria colonial foi uma das formas que os colonos encontraram de se adaptar à realidade social em que viviam,

[a feitiçaria colonial] foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o circundava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabava sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro

mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a fonte para o sobrenatural (SOUZA, 2009, p. 208).

Portanto, essas práticas refletiam conflitos e desavenças pessoais vividas pelos habitantes da colônia, que ora buscavam proteção contra os males do corpo e da alma, ora buscavam provocar malefícios aos inimigos, por motivos de vingança ou desafetos. Feitiços eram realizados para as mais diversas finalidades: arranjar casamentos, realizar curas, atingir a prosperidade, encontrar objetos perdidos e escravas e escravos fugitivos, provocar danos ou até mesmo a morte.

2. A situação feminina na sociedade colonial

Segundo Mary Del Priore (1990, p. 16), a concepção sobre a situação feminina na sociedade colonial se deu através de múltiplos fatores e principalmente pelas teorias misóginas da Europa ocidental⁴. As formulações sobre a natureza física e psíquica da mulher estão registradas, desde a antiguidade, em tratados teológicos, científicos e filosóficos, preceitos médicos e normas jurídicas e até mesmo em lendas e mitos da tradição literária. Portanto, é possível constatar que esse diagnóstico, que subjuga a figura feminina a um ser naturalmente inferior ao homem, tem uma longa história.

Essas formulações sobre a situação feminina decorriam da construção de modelo de conhecimentos sobre compreensão do mundo, dos homens e das mulheres depositados na tradição cultural europeia. Nessa tradição, a base do conhecimento científico e acadêmico da época são as obras de autoridades da cultura religiosa, da cultura letrada em geral, e da cultura especializada na antiga tradição universitária, especialmente os juristas e os médicos.

Para o historiador Howard R. Block (1995, p. 12-13) tanto as obras que enaltecem ou demonizam a mulher operam com grandes projeções e abstrações.

⁴ Para uma visão panorâmica sobre a formação do discurso misógino da Europa Ocidental que foi fundamentado e incorporado pelos clérigos, médicos e juristas ver, Jean Delumeau (2009) e António Manuel Hespanha (2008).

Block (1995, p. 13) afirma que a misoginia se define como um modo de falar sobre as mulheres, em que se elabora uma definição essencialista do gênero, seja de forma positiva ou negativa. O autor adverte que as proposições essencialistas são perigosas, pois acabam retirando o sujeito da história. Dessa forma, a mulher foi vista como uma proposição universal, de essência imutável ao longo do tempo.

Além disso, a diversidade cultural e étnica existente na colônia viabilizou a possibilidade de trocas culturais baseadas em visões de mundo diferentes, que constituíram características singulares e específicas da situação feminina na colônia portuguesa. Priore (1990, p. 22) afirma que além dessas heranças culturais, a concepção sobre a situação da mulher na colônia fabricava-se pelo caráter exploratório da coroa portuguesa no Brasil, do século XVI ao XVIII. A tradição androcêntrica da cultura ibérica e os objetivos da colonização estimulavam os homens a impor a todas as mulheres um papel na sociedade que refletia os interesses da colonização. Para a autora a concepção sobre o comportamento feminino, que foi imposto como “adestramento” na terra de Vera Cruz, foi baseado em dois alicerces principais.

Primeiro, o discurso moralizador cristão sobre os padrões ideais de comportamento, importado da metrópole, que teve nos pregadores e confesores seu principal meio de disseminação, conteúdo e objetivos específicos. Essa pregação moralizadora da sociedade foi resultado das decisões tomadas pela Reforma no Concílio de Trento (1545 – 63) e foi imposta a toda cristandade ocidental com o objetivo de um processo civilizatório das condutas individuais, gestos e hábitos que deviam seguir as normas e dogmas da Igreja. Portanto, a cultura religiosa exercia forte pressão e controle sobre o comportamento da mulher, principalmente quando o assunto era sexualidade feminina.

O segundo pilar que sustentou o processo de domesticação da mulher foi o conhecimento médico da época, pois no período colonial todo o conhecimento existente sobre o corpo feminino estava relacionado à reprodução (PRIORE, 2000,

p. 82). Portanto esse discurso médico⁵ legitimava o discurso religioso ao confirmar cientificamente que a função natural da mulher era a procriação. Acreditava-se ainda que as doenças que acometiam as mulheres tinham conexão íntima com a presença do demônio. A mulher melancólica, por exemplo, era aos olhos dos médicos, alguém que sofria de um “infernial incêndio”, acompanhado de medo e tristeza (PRIORE, 2000, p. 83).

Enquanto em outros países como França, Inglaterra e Holanda ocorriam vários progressos no plano científico, a medicina portuguesa permanecia no atraso, causado pela intervenção da política religiosa no meio acadêmico e científico nas universidades de Portugal (PRIORE, 2000, p. 79 e 80). Nesse meio de atraso científico e de misticismo, onde castigos divinos causam males sobre o corpo biológico, é que se originaram noções sobre o funcionamento do corpo da mulher, cujo funcionamento estava sempre associado a conceitos metafísicos e morais.

Conforme apontam Suris e Silva (2021, p. 167) a falta de médicos, a extensão do território e as precárias condições hospitalares e sanitárias propiciaram campo para o saber empírico. Portanto, curandeiras e benzedoras substituíam a falta de médicos. Contudo, acabaram na mira da Igreja, que as via como feiticeiras capazes de detectar e dominar as manifestações do Diabo nos corpos adoentados, como afirma Priore (2000, p. 82):

Somem-se outros fatores, como a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão, a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio de drogas medicinais, as lamentáveis condições sanitárias e hospitalares, e compreende-se por que as mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos capazes de retirá-las e suas famílias das mãos de uma medicina que não se mostrava competente para curar mazelas e doenças de qualquer tipo. Assim também era possível escapar da pecha de que tanto mais adoeciam quanto mais pecavam. Em contrapartida, tanto o corpo da mulher quanto os conhecimentos

⁵ Aqui nos referimos aos conhecimentos médicos existentes no Brasil colônia e no período histórico estudado, que se diferenciam da ciência médica enquanto método científico que se consolida posteriormente.

femininos da arte de tratá-lo, curá-lo e cauterizá-lo passaram a ser alvo da perseguição das autoridades científicas e eclesiásticas de então.

Nesse período, o conhecimento médico existente sobre o corpo feminino fazia referência à reprodução. Os documentos científicos da época, manuais e receituários, demonstram o enorme interesse pela madre, nome dado ao útero, assim como a obsessão em compreender seu funcionamento. May Del Priore alerta que “convém notar que a valorização da madre como órgão reprodutor levava a uma valorização da sexualidade feminina, mas não no sentido de sua realização e sim de sua disciplina” (PRIORE, 2000, p. 83). Acreditava-se que ao contrariar sua função reprodutiva, a madre causava enfermidades à mulher que variavam desde melancolia e loucura até a ninfomania.

Havia ainda a crença de que as causas dessas doenças tinham relação íntima com a presença do Demônio. Portanto, a ausência de conhecimentos médicos - que levava à ignorância fisiológica e à fantasia sobre o corpo feminino - acabaram propiciando a construção de um saber masculino e um discurso de desconfiança em relação a mulher. A misoginia do período tratou de encurralar as mulheres ao controle permanente do padre, do médico, do pai ou do marido.

Esse longo processo de domesticação da mulher objetivava torná-la responsável pela casa, pela família, pelo casamento e pela procriação, subjugando a figura feminina a um papel secundário na sociedade. Entretanto, através da resistência ou da renúncia essas mulheres mediam a seu modo, dentro do contexto em que estavam inseridas, as relações com a igreja e a metrópole. A prática de ritos considerados mágicos, feitiçaria, foi uma forma de subversão e resistência dessas mulheres a realidade de violência e opressão que sofriam do meio que as circundava.

3. Práticas mágicas e o cotidiano da América Portuguesa⁶

O estudo da feitiçaria colonial nos permite adentrar no universo do cotidiano da colônia, dos modos de viver dos que aqui habitavam. Nesse momento, adentraremos no universo de práticas mágicas que envolveram mulheres direta ou indiretamente. Dos 31 relatos⁷ sobre práticas mágicas identificados no *Livro de denúncias e confissões da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão Pará, 1763-1769*, oito são de adivinhação, onze de cura, dois de pacto explícito com o Diabo, dois de feitiçaria e dois casos em que objetos dos ritos católicos foram roubados para servirem de amuletos, conforme podemos observar no quadro 1.

Quadro 1 – Relatos de práticas mágicas

Relatos de práticas mágicas	Quantidade
Adivinhação	8
Cura	11
Pacto com o Diabo	2
Feitiçaria	2
Objetos roubados para amuletos	

Fonte: elaborado pelos autores (2021)

As práticas mágicas de cura e adivinhação se cruzavam, pois, para saber a causa da doença e combatê-la, por vezes, se recorreu à prática de adivinhação. Nenhuma prática era de exclusividade feminina, contudo neste trabalho o foco da análise será nas práticas em que as mulheres estavam envolvidas, tanto como quem ensinou a prática, como autora, ou como alvo dessas.

Grande parte dessas práticas envolviam a relação senhores e escravos, mas elas estavam presentes em todas as camadas sociais e pelos mais variados motivos. Gonçalo José da Costa (LAPA, 1978, p. 191) procurou a mesa

⁶ Para saber mais sobre as acusações de práticas mágicas, durante a última visitação do Santo Ofício na América portuguesa e suas relações com o imaginário colonial, ver SURIS e SILVA (2021).

⁷ Análise pessoal que diverge do número computado por Lapa no livro da visitação, pois em alguns casos uma única denúncia ou confissão apresenta relatos de mais de uma prática de feitiçaria. Essa pesquisa considerou o número de práticas mágicas relatadas e não somente o número de denúncias e confissões.

inquisitorial para denunciar sua escravizada Joana, que era tida como feiticeira. Segundo ele, a mulher fizera mal a uma índia chamada Phelypa, que se encontrava gravemente enferma lançando grande quantidade de sangue pela boca. Interrogada se alguém tinha lhe dado algo de comer que pudesse causar algum mal, Phelypa respondeu que, após comer peixes corados ofertados por Joana, começou a passar mal e disse que a escrava havia lhe dito que havia de tirá-la do poder do denunciante e de sua mulher, pois só a ela (Phelypa) mostravam agrado e inclinação.

Quando pressionada para dizer “a verdade”, Joana confessara que deu à índia umas raízes raladas chamadas tajás, disfarçadas no comer, mas não pretendia fazer mal a índia somente agradá-la. Gonçalo José da Costa relata que a escrava Joana já era conhecida por ser feiticeira e até mesmo seu marido havia lhe dito já ter testemunhado semelhantes práticas feitas pela escrava. Por isso, a mandou prender na cadeia pública da cidade.

Teria mesmo Joana a intenção de envenenar Phelypa? Quais os motivos a levariam a essa atitude? Considerando a documentação e o contexto em que se insere, podemos realizar algumas inferências. Queria Joana manter-se numa boa relação com sua senhoria? Desejaria ela ser a preferida, uma vez que, nessa posição, teria mais vantagens em relação aos outros e outras escravizadas? Numa vida regida pela crueldade da escravidão, qualquer pequena vantagem poderia mudar significativamente o cotidiano de Joana.

Importa ainda destacar que Joana acabou sendo delatada por duas figuras masculinas, sendo que uma delas foi o próprio marido. Esses indícios nos permitem refletir a respeito das relações de gênero que perpassam não apenas as práticas de feitiçaria, mas a sociedade colonial de forma geral.

O caso de Joana é apenas um dos tantos outros que possivelmente ocorreram na América Portuguesa. A seguir serão analisadas mais detalhadamente as práticas que surgiram com mais frequência nos relatos e que, portanto, ao que tudo indica, foram as mais realizadas pelos colonos e colonas.

3.1 Adivinhação

Amplamente difundida por todo o ocidente cristão, a prática de adivinhação era comumente associada ao Diabo. Para São Tomás de Aquino, o ato de adivinhar o futuro significava ir além das capacidades humanas ou das revelações divinas, portanto considerado pecado grave, pois o ato de adivinhar só era considerado possível através de pacto com o Demônio. A partir dessa conclusão, a adivinhação era vista pelas leis civis como crime influenciado pelo Diabo (SOUZA, 2009, p. 210-211).

Em Portugal estava previsto pelas Ordenações Filipinas⁸ duras penas para quem praticasse adivinhações de quaisquer tipos. Quanto às penas impostas, destacam-se açoites e pregão pelas ruas da vila onde o crime fora cometido, bem como degredo para o Brasil. Sendo assim, adivinhadores da metrópole vinham se juntar aos da colônia. Inúmeras eram as práticas de adivinhação utilizadas para os mais diversos fins, visando soluções para os conflitos e problemas da vida cotidiana.

A prática de adivinhação mais difundida na colônia, que se tem registro desde o século XV, é a do balaio com a tesoura, também conhecida como adivinhação do Chapim (SOUZA, 2009, p. 211). No estado do Grão-Pará, em 1763, o escravo crioulo, Marçal, conta que uma índia chamada Quitéria, na época já falecida, lhe ensinara que para adivinhar as pessoas que cometeram qualquer furto era necessário cravar os bicos de uma tesoura no arco de um balaio e, sustentando este por uma parte com o dedo por um anel da mesma tesoura e a outra pessoa da outra parte fazendo o mesmo e estando dessa forma o balaio no ar, devem ser pronunciadas as palavras: “por São Pedro e São Paulo passou pela porta de São Tiago São Pedro e São Paulo” (LAPA, 1978, p. 192), e que havia de dizer dentro do coração sem que de fora se percebesse e que se nomeassem as pessoas suspeitas de terem praticado o furto, assim que fosse pronunciado o

⁸ As Ordenações Filipinas foram promulgadas em 1603 por Felipe I, rei de Portugal, e ficaram em vigência até 1830. Compostas por cinco livros constituíram o código legal português da época.

nome do ladrão ou ladra, logo o balaio haveria de dar volta e cair no chão sem lhe poderem ter mão. Porém, se não nomeasse a pessoa que realizou o furto o balaio nunca cairia no chão. Marçal confessou que realizou tal prática de adivinhação cinco vezes e só em uma vez não se descobriu o autor do furto, pois o balaio não caiu no chão.

A escravizada negra Maria Francisca, que morava na cidade de Belém, também adivinhara o furto de umas moedinhas murmurando palavras enquanto segurava o balaio pelos anéis da tesoura (LAPA, 1978, p. 141). Com a ajuda de uma índia, Manoel Pacheco de Madureyra usara o método da tesoura o do balaio para descobrir quem roubara sua camisa. Contudo, como o balaio não se moveu não descobriu o autor do furto (LAPA, 1978, p. 236).

Possivelmente, essas práticas de adivinhação eram uma forma de ganho para o sustento das mulheres mais pobres da sociedade. Assim como uma forma de conseguir certo reconhecimento e prestígio social e até mesmo troca de favores. Podemos notar que muitos desses ritos envolvem santos, gestos e rezas católicas. Evidentemente uma ritualística oriunda do sincretismo religioso colonial, mas que também pode ser considerada uma forma perspicaz de desviar a atenção da igreja e escapar de crimes heréticos.

A adivinhação realizada no dia de São João, comum ainda nos dias de hoje, também era conhecida pelos colonos e colonas do Norte no século XVIII. Após ser denunciada por supostamente invocar três pretinhos, diabretes, que lhe contavam coisas (LAPA, 1978, p. 182), Izabel Maria da Silva se apresentou a mesa inquisitorial para fazer sua confissão. O ato de Izabel se apresentar voluntariamente pode indicar que ela procurou se defender da denúncia grave pela qual havia sido delatada, ou pelo menos, desviar a atenção do inquisidor para uma prática considerada menos grave, já que envolvia um santo católico.

Confessara que viu uma mulher branca, a qual não lembrava o nome, mas que já era defunta, fazer uma sorte chamada de São João. A prática consistia em colocar somente a clara e a gema de um ovo quebrado em um copo de vidro com

água fazendo o sinal da cruz e rezar um pai nosso e uma ave Maria. Esse sortilégio deveria ser realizado na noite do dia de São João. Afirmou ter realizado a adivinhação três vezes, duas delas para saber se duas moças, suas conhecidas, iriam se casar com um homem da colônia ou que viera do reino. “E lançando ela confitente a sorte lhe pareceu um navio que claramente viu e a dita moça que estavam sós, donde veio a saber que ela havia de casar com um homem do reino, o que assim sucedeu.” (LAPA, 1978, p. 185). Como o casamento era imposto como algo essencial para as mulheres de boa reputação é possível deduzir que muitas dessas práticas de adivinhação, envolvendo relações de afetividade, eram reflexos dos anseios dessas mulheres pelo casamento. O discurso moralizador e normatizador sobre o comportamento feminino presente na sociedade colonial determinava que a função principal da mulher era procriar e cuidar da família.

3.2 Cura

Assim como na sociedade tradicional europeia, na sociedade colonial da América Portuguesa, homens e mulheres acreditavam que a doença era uma punição enviada por Deus que “afligiria o corpo com mazelas, com o objetivo de que seus filhos e filhas se redimissem dos seus pecados salvando, assim, suas almas” (PRIORE, 2000, p. 78). Qualquer enfermidade que acometesse uma mulher era interpretada como castigo divino contra pecados cometidos ou então identificado como sinal demoníaco ou feitiço diabólico (PRIORE, 2000, p. 79). Essa concepção também orientava a medicina e supria as lacunas de seus conhecimentos.

Os relatos de cura que envolviam mulheres demonstram o imaginário sobre a natureza feminina e principalmente o mistério da mãe. No Grão-Pará, ocorreram relatos de casos em que pessoas expeliam bichos e sujeiras pela boca, pela mãe, e por outras vias. No ano de 1763, Manoel Francisco da Cunha procura o senhor do negro José, de nação mandinga, conhecido por ser especialista em curar por sopro e sucção para que ele o liberasse para que pudesse

interceder por sua escrava Maria. Ela se encontrava gravemente enferma lançando pela via da madre vários bichos e sevandijas animados de cor de latão.

Assim que encontrou a escrava e vendo um bicho que a dita preta tinha lançado, José disse que ela ainda tinha mais dentro de si. Preparou uma bebida de ervas, sem consentir que ninguém o visse fazer, e deu à escrava para que bebesse e ao mesmo tempo em que a escrava bebia o preparo pronunciou palavras ininteligíveis aos ouvidos das testemunhas presentes. Depois de dar mais um pouco do preparo de ervas para Maria, José pediu uma espiga de milho e uma inchada e foi para o quintal, não permitindo ser acompanhado, contudo Manoel espiou por de trás da porta e o viu enterrando a espiga próximo a um limoeiro. José entrou na casa e disse que logo a escrava colocaria os outros bichos para fora. E depois de algumas horas Maria arrojou uma espécie de bolsa com forma da pele de uma bexiga na qual depois de rompida se virão vivos três bichos, um do feitio de uma azorra⁹ pequena, outro do feitio de um jacarezinho, e o outro do feitio de um pequeno lagarto com cabelos e cada um dos três bichos eram de diversa cor (LAPA, 1978, p. 138). É possível que Maria tivesse alguma doença hoje conhecida (como endometriose, câncer de útero ou mioma uterino), porém como as doenças do útero não eram conhecidas na época e as doenças femininas estavam sempre ligadas ao misticismo, José associou sua doença à magia maléfica.

Nas denúncias contra a índia Sabina são citados casos de vomitórios de bichos estranhos e feitiços enterrados. Conhecida feiticeira do Grão-Pará, Sabina conquistou notória fama pública devido a sua habilidade para localizar e desfazer malefícios e feitiços (MATTOS, 2012, p. 138). Manoel de Souza Novais, cristão Velho e morador da cidade de Belém, procurou os serviços da índia, pois havia experimentado em sua família e escravatura grandes mortandades (LAPA, 1978, p. 165). Estava convicto ser vítima de feitiçarias, pois encontrou embrulhos de coisas desconhecidas pelas árvores de cacau. Por várias vezes, recorreu aos

⁹ Laura de Mello e Souza descreve como rã (SOUZA, 2009, p. 232), na fonte está escrito azorra.

exorcismos da igreja, mas não obteve sucesso. Ouviu falar da fama de Sabina e logo tratou de mandar buscá-la no rio Acarã onde vivia. Assim que a curandeira chegou, foi logo mandando cavar no patamar da escada que ali haviam de encontrar os malefícios e assim aconteceu. Ao desenterrar o embrulho de pano velho e corroído encontraram uma cabeça de cobra jararaca já mirrada, só com os ossos. Sabina afirmou que aqueles eram os feitiços que haviam causados tantos males a família de Manoel. O denunciante declarou à mesa inquisitorial que desconfiou do fato de Sabina ter encontrado o feitiço tão facilmente, sendo que ela nunca tinha ido a sua casa e nem conhecia nenhum de seus familiares, fato que lhe pareceu fruto de artes diabólicas.

Na mentalidade colonial a imagem da mulher carregava o estigma de “esposa de satã”, ideal importado dos discursos teológicos que ajudaram a constituir a teoria misógina na Europa. Baseados no Gênesis, mito da criação, os religiosos condenaram as mulheres a pagarem eternamente pelo pecado de Eva. Além disso, por ter sido criada da costela de Adão, a mulher não era feita a semelhança de Deus como Adão, portanto isso explicaria a sua natureza pecaminosa.

Domingos Rodrigues, lavrador, por ocasião de sua mulher, de nome Caetana, estar gravemente enferma e os remédios se mostrarem ineficazes mandou chamar a famosa feiticeira. Logo de chegada Sabina já declarou: “tu estás enfeitçada e quem te enfeitçou foi uma tapuia que tens em casa” (LAPA, 1978, p. 172). Reunidas as escravas que eram todas índias, Sabina denunciou a responsável pela feitura dos feitiços: “não estejas a negar porque tu mesmo há de tirar os feitiços onde tens metido” e mandando-a cavar em baixo da cama da enferma e em outros lugares da casa, foram encontrados em cada um dos buracos embrulhos contento ossos, penas, espinhos e lagartinhos espetados. A acusada acabou confessando que fez os feitiços com a ajuda do Diabo. Sabina ainda indicou que a enferma recebesse defumadouros e esfregando-a dela fez sair vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas. Com água-benta a

curandeira colocou os dedos dentro da boca da doente e retirou dela um lagarto. Contudo, segundo o relato de Manoel, Caetana não melhorou exceto com os exorcismos da igreja.

A índia Sabina também esteve envolvida em rituais de curandeirismo envolvendo João de Abreu Castelo Branco, o governador do Estado do Grão-Pará, na época. Pediu faca de ponta e esburacou a parede de pilão rebocada com cal e encontrou um embrulho contendo ossinhos. Segundo Sabina, o feitiço teria sido feito para outra pessoa, o governador anterior José da Serra, já falecido. No governador João de Abreu fez um defumadouro e ao esfregar-lhe a perna, dela tirou três bichos vivos do tamanho de grãos de bico, muito moles (LAPA, 1978, p. 266).

A última denúncia envolvendo Sabina foi levada à mesa inquisitorial por Raimundo José de Bitencourt (LAPA, 1978, p. 266-70), ajudante do terço dos auxiliares, da capitania do Rio Negro. Para curá-lo Sabina fumava um cachimbo e soltava baforadas sobre os olhos do doente e aplicou-lhe uma série de sopros sucções e defumações em concordância com o sinal da cruz com o dedo polegar na testa, seguida das palavras: “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria.” A índia punha em seus olhos a língua e depois vomitava bichos, um deles barrigudo, tinha a barriga cheio de filhos mortos e feições meio de peixe.

Concordamos com o historiador Yllan de Mattos (2012, p. 165), quando ele afirma que o caso da Índia Sabina é emblemático. A índia atuou por cerca de vinte anos em todo Grão-Pará e nunca fora remetida para Lisboa, mesmo com processos abertos no Santo Ofício. Tal fato nos leva a supor que Sabina com suas práticas de cura conseguiu alguns privilégios dentro da sociedade em que atuava, no mínimo proteção das garras da inquisição. Seu envolvimento com pessoas importantes da sociedade afirma o reconhecimento de suas habilidades como curandeira.

Outro caso que se destaca é o de Ludovina Ferreira. Em 1735, na cidade de Belém, em carta, Frei Diogo da trindade relata que ela tinha discípulas com as

quais fazia bailes ao som de canções em língua estranha, fazendo viagens noturnas a um desacampado e que tendo pacto ilícito com o Diabo, o invocava e ele aparecia em forma de bode, com quem coabitava. Com trajes de onças, jacarés e outros horríveis bichos do mar, desciam do teto demônios que revelavam a Ludovina a enfermidade daqueles que a procuravam para que lhes curasse doenças do corpo e da alma (RIBEIRO, 2013, p. 10).

Após quase trinta anos decorridos da denúncia do Frei Diogo, já durante a visitação ao Grão-Pará, novamente Ludovina Ferreira é denunciada, dessa vez por Maria de Jesus (LAPA, 1978, p. 158). A denunciante relata que há mais ou menos vinte anos, fora testemunha de um rito realizado pela feiticeira para cura de Dona Mariana Barreto, que se encontrava enferma de um fluxo de sangue. Acompanhada de dois índios, Antonio e Gregório, que lhe serviam de auxiliares, Ludovina realiza o rito com um cigarro de casca de pau com tabaco, seu maracá e cantigas que, ao som do chocalho, são evocadas em língua incompreensível. Dessa forma, entrava em contato com os pajés para lhe dizerem onde estavam escondidos os feitiços que faziam mal à dita enferma. Após alguns estrondos, assovios e vozes desconhecidas, Ludovina apresenta à doente, Dona Mariana, uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, afirmando serem estes os feitiços que foram encontrados na casa e que tanto à prejudicavam.

Assim como a índia Sabina, Ludovina atuou, por um longo período, com destreza e construiu notória fama pública. Ambas, a seu modo, conquistaram seus espaços de prestígios e talvez até de poder dentro da sociedade colonial por meio do respeito ou do medo que incutiam na população, quem sabe pelo medo e respeito simultaneamente. Possivelmente, talvez tenham transmitido seus conhecimentos às pessoas que as cercavam. Embora contrariando os preceitos católicos, a população continuou a recorrer a essas curandeiras/feiticeiras que como os exemplos comprovam conquistaram respeito e prestígio no meio social em que viviam e atuavam.

Curas de quebranto (dor de cabeça, no corpo e febre) e erisipela também eram comuns no cotidiano da colônia. Domingas Gomes da Ressureição, mameluca, realizava curas de quebranto, aprendera com sua senhora. Dizia Domingas: “dois olhos maus te deram, com três hei de te curar”. Os três olhos eram alusão a Santíssima Trindade. Curava também o mau olhado, fazendo cruces com os dedos sobre o rosto do doente e proferindo orações. Domingas ainda curava erisipela, com uma faca dava toques em cruz sobre a parte enferma, dizendo: “rosa branca corto-te. Rosa negra corto-te. Rosa encarnada corto-te.” A cada pronunciamento dava dois toques com a faca. Para finalizar proferia: “requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem ou erisipela, não maltrates a criatura de Deus”.

As mulheres que curavam, conhecidas como curandeiras, acabaram por preencher os espaços não ocupados por médicos. Carregavam e transmitiam o conhecimento de cura com ervas e orações. A prática de cura era uma forma de ocupar um lugar de certo prestígio no meio em que vivam e também tentar sanar a seu modo os problemas de saúde de exclusividade feminina que o conhecimento médico da época não foi capaz de alcançar.

3.3 Sortilégios para o amor, cartas de tocar e amarração

Na América Portuguesa os feitiços para o amor foram amplamente utilizados em forma de orações, sortilégios, cartas de tocar e até mesmo através de pacto explícito com o Diabo. A essas magias amorosas de tradição europeia - utilizadas para juntar ou separar casais, fazer querer bem e amarrar um pretendente - foram incorporados elementos da religiosidade indígena e africana, encontrando aqui outros elementos que vão acentuar e facilitar as amarrações de amor.

As orações para fins amorosos foram as mais citadas na mesa inquisitorial no Grão-Pará. Adrião Pereira foi processado pela inquisição por ter escrito cartas de tocar. Prometeu ser servo do Demônio se ele o tornasse valente e atraente aos

olhos das mulheres, não podendo ser preso e nem ferido, conseguindo sempre a mulher que desejasse (LAPA, 1978, p. 129-31). Crescêncio Escobar, seu cúmplice, confessou que Adrião Pereira o procurou para fazer o traslado de uma carta de tocar mulheres de poderes infalíveis, pagando-lhe a quantia de três mil réis.

O vasto campo das orações com fins de conquista amorosa envolvia rituais onde era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, especialmente, o nome de Deus. Manoel José da Maya aprendeu com o índio Atanásio uma poderosa oração para atrair mulheres (LAPA, 1978, p. 201). Após proferir as palavras era necessário rezar um Padre Nosso e uma Ave Maria em louvor a São Marcos e logo realizar outra oração: “fulana juro-te por esta cruz que teu sangue será embebido, que não poderás comer, nem beber, nem sossegar sem que venhas falar comigo.” A oração acompanhava cruces feitas no chão com o pé esquerdo.

Na segunda metade do século XVIII, utilizava-se a oração de São Cipriano para fins amorosos. Segundo Souza (2009, p. 308) não se encontrou menção a essa oração fora do Grão-Pará. Maria Joana a utilizava, tendo-a aprendido com um índio: “meu glorioso São Cipriano, foste bispo e arcebispo, pregador e confessor de meu senhor Jesus Cristo pela vossa santidade, e pela vossa virgindade, vos peço São Cipriano, que me tragais a fulano de rastos e chorando, sato saroto doutor, que me queiras adoutar.” Entretanto, a oração mais invocada no Grão-Pará era a de São Marcos. Durante a visitação pelo menos quatro indivíduos foram acusados de utilizá-la: Maria Joana, Manuel Nunes Silva, Manuel José da maia e Manoel Pacheco Madureira.

Maria Joana de Azevedo sabia várias orações para fins amorosos, que deveriam ser realizadas ao meio-dia ou a meia-noite, na encruzilhada ou na porta de entrada, ou ainda em janelas. Aprendera com Rosa Maria dos Santos, pois tinha sido abandonada por um homem com a qual tinha tido trato ilícito. Com Rosa também aprendera as propriedades de certa erva, suporá-mirim. Fazia lavatórios com elas, à meia noite ia à encruzilhada e dizia: “Supora-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim.” É bem

provável, que assim como a índia Sabina e Ludovina Ferreira, Maria Joana deve ter conhecido fama pública pelo variado rol de orações que relata a mesa inquisitorial e pelo número de pessoas que cita no relato. Também foi processada pela inquisição portuguesa.

Para realizarem seus desejos considerados pecaminosos pelo discurso eclesiástico, muitas pessoas recorreram à feitiçaria para conquistar ou manter seus relacionamentos afetivos. Muitos desses indivíduos acabaram arrolados pela Santa Inquisição, fosse por livre e espontânea confissão, fosse por uma denúncia de algum conhecido ou desafeto. Através dos relatos que constam no livro da visitação é possível constatar que mais homens do que mulheres estavam envolvidos na realização de práticas mágicas para fins amorosos. Portanto, as mulheres eram o principal alvo quando o assunto era sexualidade. Embora a prática seja realizada por homens e mulheres, podemos levantar a hipótese de que segundo a mentalidade colonial, fundada nas bases do discurso misógino europeu e aqui assumindo contornos específicos anteriormente já expostos, as mulheres eram mais suscetíveis a influências dessa natureza e a cometer atos ilícitos. Pode-se constatar também que dentro desse universo sobrenatural, parte dessas mulheres quebrou o comportamento normatizador que pregava castidade, pois se utilizavam das práticas de magia para propiciar o amor e o sexo conforme as suas próprias vontades.

Considerações finais

Através dos relatos de práticas mágicas presentes na fonte já referenciada, foi possível adentrar no universo do cotidiano da sociedade colonial. Esses testemunhos apresentam parte dos anseios e conflitos sociais vividos pelas mulheres de todas as camadas sociais, mas principalmente aquelas que viviam à margem da esfera social, pois eram alvo de especial interesse da inquisição.

As práticas mágicas eram realizadas por homens e mulheres, contudo marcadas pelo estigma da inferioridade e por serem consideradas mais suscetíveis

às influências de Satã, as mulheres eram submetidas a um olhar mais atento da vigilância clerical. Dos 31 relatos sobre feitiçaria presentes na documentação, as mulheres estavam envolvidas, indiretamente ou diretamente em mais da metade dos casos¹⁰.

Após a consolidação do discurso misógino, principalmente o discurso moralizador disseminado pela cultura religiosa, a mulher foi vista pela sociedade cristã com desconfiança. O corpo feminino representava um grande mistério, ligado à sexualidade e a tudo que representasse a matéria. Era considerada uma ameaça, pois impedia os homens de realizarem sua espiritualidade. A literatura cristã serviu-se de poderosos formadores de opinião, como Agostinho e Tomás de Aquino, cujas ideias acerca da condição feminina contribuíram decisivamente para a formação de um juízo negativo ao extremo sobre a mulher.

Na América portuguesa, a concepção sobre a condição feminina foi influenciada pelo discurso misógino da Europa ocidental. Além disso, o caráter exploratório da coroa portuguesa determinou as bases do discurso moralizador disseminado na sociedade colonial. O papel da mulher na conquista ultramarina reduzia-se à constituição da família, garantindo assim a ocupação dos novos territórios, e na defesa dos preceitos cristãos. Esse discurso moralizador que procurou normatizar o comportamento feminino se deu, principalmente, através do discurso eclesiástico e da falta de conhecimentos médicos sobre o funcionamento do corpo feminino, principalmente ao que se refere à reprodução.

Dentro do contexto social em que estavam inseridas, as mulheres procuravam formas de resistência e transgressão da violência e opressão que sofriam. A feitiçaria colonial foi uma forma de ajuste à realidade do meio que as circundava. Elas utilizavam práticas mágicas para “amansarem” seus maridos ou para atrair o pretendente, curavam enfermidades do corpo feminino,

¹⁰ Nesse artigo nos propomos analisar o livro de denúncias e confissões da visitação ao Grão - Pará. Nessa fonte documental temos essa proporção: mais mulheres do que homens foram mencionadas como autora, vítima ou quem ensinou o método. Um estudo mais aprofundado está sendo feito na dissertação de uma das autoras.

praticavam adivinhação para sanar suas dúvidas e aflições e se defendiam dos desafetos.

A fonte aqui pesquisada nos permite afirmar que, através de práticas de curas, adivinhação e sortilégios amorosos, as mulheres que viveram no Grão-Pará à época da visitação, atuaram na mediação dos seus próprios conflitos e interesses, sendo que, algumas conquistaram reconhecimento e fama pública. Possivelmente, essas práticas também foram uma forma de ganho para seu sustento, troca de favores e proteção.

Inúmeras foram as práticas de feitiçaria para conquistar mulheres, até pacto com Diabo eram realizados. Talvez pelos autores dessas práticas acreditassem que as mulheres eram mais suscetíveis as influências do Diabo, uma vez que foi Eva quem comeu o fruto proibido. Algumas mulheres, contrariando o padrão social moralizante sobre a sexualidade feminina, quebraram tabus e transgrediram regras sociais, realizando amarrações amorosas com o objetivo de propiciar amor e sexo conforme seus desejos.

Na arte de curar as mulheres conquistaram grande prestígio social, como o exemplo dos casos da índia Sabina e de Ludovina Ferreira. Nesse âmbito, a perseguição à mulher não foi fortuita. Elas curavam enfermidades, antes do aparecimento de doutores e anatomistas, praticavam enfermagem, abortos, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, davam conselhos sobre doenças, faziam partos e trocavam fórmulas. A intimidade com a qual tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas.

Portanto, essas mulheres, através de práticas supostamente mágicas, transgrediram o padrão social de submissão que lhes era imposto, tentando moldar e se adaptar à realidade conforme a sua própria vontade. O tribunal do Santo Ofício foi o influente porta-voz do saber institucional na luta contra os saberes informais e populares. Contudo, a ação da inquisição não conseguiu evitar que esses saberes continuassem a se propagar e nem evitar que as curandeiras conquistassem respeito e prestígio social no meio em que atuavam.

Referências

- ASSIS, Ângelo Adriano Farias de. "Feiticeiras na colônia. Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do Santo Ofício da Inquisição". In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL, 2., 2008, Natal. Anais. *Revista de Humanidades*, UFRN. v. 9, n. 24, set./out. 2008.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300 – 1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia a história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. Minas Gerais: UFMG-FAFICH, 2008.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino 1750-1774*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.
- MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821)*. 2011, 219f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo, condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. 1990. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____. PRIORE, Mary Del (org). *História das mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.
- RIBEIRO, Daniele Baptista Martins. *Mulheres que curam: As acusadas pela terceira visitaçao do Santo Ofício na América Portuguesa do século XVIII*. II Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais. Salvador, 2013.
- Disponível em: http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2014/02/2013-Texto_Daniele_Ribeiro.pdf. Acesso em 27 set. 2021.
- Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia (organização Ronaldo VAINFAS). São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 45-51.
- Silva, Tânia Maria Gomes da. Trajetória da Historiografia das Mulheres no Brasil. In: *Politeia: Hist. e Soc., Vitória da Conquista*, v.8, n.1, p. 223-231, 2008.
- _____. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SURIS, Andreia; SILVA, Eduardo Cristiano Hass da. Adivinhação, cura e feitiçaria: denúncias sobre práticas mágicas na última visitaçao do santo ofício na América Portuguesa (Grão-Pará, 1763-1769). *Revista Outras Fronteiras*, Cuiabá,

v. 9, n.1, jan./jul., p. 151-172, 2021. Disponível em: <http://ppghis.com/outrasfronteiras/index.php/outrasfronteiras/article/view/455/pdf>. Acesso em: 06 jan. 2022.

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

_____. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

Recebido em 23-12-2021.
Aprovado em 04-02-2022.