

Curandeirismo na Amazônia Portuguesa: os casos investigados pela visitação do Tribunal do Santo Oficio no Grão-Par ¹

Gu risseurs en Amazonie portugaise: les affaires examin es par la visitation de la Cour du Saint-Office de Grão-Pará

*Mayara Aparecida de Moraes*²

Resumo

A Visita o do Grão-Pará, ocorreu nos anos de 1763 a 1773, momento em que Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marqu  de Pombal, havia realizado muitas interven es políticas na Amazônia portuguesa, como a cria o do Diretório dos índios (1755), em que transformava estes em vassallos do rei. Anos após essas medidas, a visita o chegou   região norte, permanecendo por dez anos. Nesse período, muitas denúncias sobre práticas mágicas foram feitas, possibilitando que neste artigo escolhêssemos as práticas de cura como análise. Portanto, o presente artigo tem o objetivo de analisar três denúncias de curandeiros, os quais foram: Sabina, Jozé e Ludovina Ferreira, sob a  tica do hibridismo religioso presente na região do Grão-Pará setecentista.

Palavras-chave: Inquisi o; Grão-Pará; curandeirismo.

Resum 

La Visitation du Grão-Pará, a eu lieu dans les années 1763   1773, lorsque Sebastião José de Carvalho e Melo, le marquis de Pombal, avait effectué de nombreuses interventions politiques dans l'Amazonie portugaise, comme la création du Directoire des Indiens (1755), dans lequel il les transforma en vassaux du roi. Des années après ces mesures, la visite a atteint la région du nord, y restant dix ans. Durant cette période, de nombreuses plaintes sur les pratiques magiques ont été faites, ce qui nous permet dans cet article de choisir les pratiques de guérison comme analyse. Par conséquent, cet article vise   analyser trois plaintes de guérisseurs, qui étaient: Sabina, Joz  et Ludovina Ferreira, du point de vue de l'hybridité religieuse présente dans la région de Gr o-Par  au XVIIIe siècle.

Mot-clé: Inquisition, Gr o-Par , guérisseur

¹ Este artigo   derivado da disserta o de mestrado da autora.

² Mestre pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. E-mail: marryawn@yahoo.com.br

Introdução

Este artigo abordará os casos de curandeirismo ocorridos na visitação do Grão-Pará (1763-1773), período no qual o marquês de Pombal colaborou para o enfraquecimento das perseguições aos cristãos-novos, o que era mais visado pelo Tribunal do Santo Ofício desde sua fundação, dando fim de fato a esse tipo de perseguição com o Regimento de 1774. Isso é refletido nessa visitação, em que é verificado no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)* apenas uma denúncia de prática judaica, fato oposto ao que ocorria nas visitas anteriores na colônia. Isso deu lugar a outros crimes como as práticas mágicas, muito encontradas no *Livro da Visitação do Grão-Pará* e também no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (referente a essa visita), as quais nos possibilitou elencar três casos de curandeiros, que circulavam pela região do Grão-Pará. Portanto, este artigo tem como objetivo analisar essas práticas pela ótica dos encontros culturais em que cada denunciado apresenta e sua importância para aquela sociedade. Os denunciados escolhidos são: Sabina, José e Ludovina Ferreira, cada qual de etnia e estrato social diferente.

Esses denunciados foram escolhidos, por serem os que foram mais de uma vez delatados à Mesa da Inquisição e por apresentarem mais detalhes de suas práticas nos documentos registrados. Porém, é necessário ressaltar que aqueles que registraram os casos foram homens da metrópole, que interpretavam essas práticas como arte diabólica e que iam contra as normas da Igreja. A partir disso vale a colocação de Ginzburg de que o historiador deve “[...] aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual desses diálogos.” (GINZBURG, 2007, p. 289), ou seja, cabe ao historiador ter um olhar ampliado da escrita do inquisidor referente aos casos de feitiçaria. Outro elemento que o autor ressalta, é a diferença de linguagem entre o inquisidor e seus réus, pois há uma diferença na realidade cultural e mesmo religiosa de ambos os lados, deixando o Inquisidor sem vocabulário para determinadas

práticas, nas quais ele termina por classificar como feitiçaria (GINZBURG, 2007, p. 289).

Sendo assim, não é necessário investigar exaustivamente para compreender o que Carlo Ginzburg está ilustrando sobre o olhar do inquisidor frente ao universo popular. O autor, em sua obra *Os Andarilhos do bem*, descreve essa incompatibilidade de visões entre a Inquisição e os *benadantis*. Estes se descreviam como aqueles que saíam pela noite para combater o mau, sobretudo a bruxaria, curar os feitiços e ainda eram defensores da colheita e da fertilidade do campo. Porém, também afirmavam participar de misteriosos encontros noturnos, sendo advertidos de não o mencionar por serem ameaçados de receberem “bordoadas”, e também cavalgavam lebres, gatos, e outros animais (GINZBURG, 1988, p. 22). Isto causou certo estranhamento para os inquisidores que cuidaram do caso, pois mesmo os referidos *benadantis* afirmarem que não renegavam a fé ou pisassem na cruz, a menção de encontros noturnos e andarem em cima de animais exóticos, remetia quase que imediatamente a imagem dos *sabats*, encontros noturnos em que as bruxas faziam reverências ao demônio.

Ao longo do caso dos *benadantis*, mostra-se que inicialmente os inquisidores acreditavam se tratar de falcatruas ou brincadeiras de mau gosto, porém, o caso foi se prolongando e os próprios inquisidores forçaram uma visão diabólica sobre os *benadantis*, visto que os combates noturnos consistiam que os espíritos dessas pessoas saíssem do corpo e montassem em animais, fosse associado ao *sabat*. Portanto, Ginzburg analisou o seguinte:

A presente investigação atesta numa zona como o Friul, onde confluíam tradições germânicas e eslavas, a presença inequívoca, uma data relativamente avançada (cerca de 1570), de um culto de fertilidade, cujos os adeptos- os *benadanti*- se apresentavam como defensores das colheitas e da fertilidade dos campos. Por um lado, essa crença se vincula a um conjunto mais vasto de tradições (ligadas por sua vez, ao mito das reuniões noturnas presididas por divindades femininas como Percha, Holda e Diana), numa área que vai da Alsácia até Hesse, a Baviera e a Suíça. Por outro, ela aparece de modo quase idêntico na Lituânia. Diante de tal deslocamento geográfico, não é arriscado supor

que, no passado, tais crenças devem ter-se difundido em grande parte da Europa central. No decorrer de um século, os benadantis se tornavam, como veremos, feiticeiros; e suas reuniões noturnas, que tem como objetivo proporcionar fertilidade, transformam-se no sabá diabólico, com sua seqüela de tempestades e destruições. No caso de Friul, pode-se afirmar com segurança que a bruxaria diabólica se difundiu como deformação de um culto agrário anterior. (GINZBURG, 1988, p. 11).

Esta reflexão de Carlo Ginzburg, é necessária para a análise dos casos de feitiçaria, principalmente no que tange ao meio popular. Assim como o autor estuda o caso italiano, observando a postura da Inquisição frente a um fenômeno, que a princípio não se encaixava na bruxaria nem às práticas cristãs, é plausível usarmos os estudos de Ginzburg como base para uma interpretação do que ocorria na América portuguesa. Nas práticas mágicas do Grão-Pará, é comum encontrar nos documentos termos como “diabruras”, “feitiçarias” e “demônios”, mesmo se tratando de uma realidade diferente a de Portugal e com aspectos híbridos. Híbridos, pois também é notado nas práticas mágicas e isso inclui todas elas (magia de amor, adivinhação, cura, bolsa de mandinga, etc), uso de santos, cruzes, pedras d’aras e água benta, que são simbologias cristãs. Soma-se a esses ingredientes o uso de defumadouros, sucção, sopros e maracá, itens e práticas indígenas e africanas. Fato que nos permite analisar o hibridismo religioso como item pertinente da região nortista colonial.

De acordo com Geraldo Pieroni e Alexandre Martins:

A feitiçaria é um forte indício desta miscigenação, já que, diferente da Europa, o folclore que circunda o feitiço não está relacionado diretamente aos ritos demoníacos característicos da Idade Média, como em várias instâncias constam as atas inquisitoriais de Coimbra, Lisboa e Évora. No Brasil, na grande maioria, estão vinculados com rituais indígenas ou, ainda, com manifestações religiosas dos africanos escravizados. (PIERONI; MARTINS, 2011, p. 577).

O meio americano, trazia uma realidade distinta de uma Europa medieval que combatia um insistente paganismo e ainda sentido, como Carlo Ginzburg

colocou por meio dos *benadantis*, em meados da modernidade. O Novo Mundo se mesclou etnicamente gerando hibridismos culturais, em que tais transformações proporcionasse que o conquistador tomasse providências em diminuir a presença demoníaca aos gentios. Laura de Mello e Souza afirmou:

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens, era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu. Índios na América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexos e originais. (MELO E SOUZA, 2005, p. 153)

Esses diferentes encontros religiosos, sobretudo o indígena com o europeu, haviam um histórico secular de convivência. É certo que a influência indígena nos costumes coloniais foi maior do que a africana, visto que o tráfico africano foi inserido na região apenas com a criação do Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755), enquanto o contato entre europeu e indígena acontecia por mais de um século com os missionários que atuavam nessa região.

Com as novas medidas tomadas pelo marquês de Pombal, essa aproximação de diferentes religiões foi facilitada. No intuito de tornar os índios vassalos do rei, com o objetivo de proteger a região, principalmente suas fronteiras de ataques inimigos, Pombal criou a Lei de Liberdade dos Índios (1755) e o Diretório dos Índios (1757). O primeiro estabeleceu a completa liberdade dos índios (mesmo aqueles que estivessem escravizados, independente do pretexto que fosse); a prisão daqueles que quisessem ainda fazer os índios seus escravos ou cativos; a extinção do poder temporal dos religiosos nas aldeias e confisco de seus patrimônios, passando a pagar-lhes por cômmodas. O segundo, cristalizava todas as medidas indianistas que o marquês vinha executado, ou seja, o Diretório foi o resultado do “[...] projeto civilizador pombalino, partindo do pressuposto de superioridade civilizacional, almejava transformar os índios em súditos da

Coroa portuguesa, através do novo método de governo implementado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado” (MATTOS, 2012, p. 53). Logo, o Diretório agregava todas as leis e alvarás indianistas que pudessem auxiliar nesse processo civilizador do norte colonial, como a legalidade dos casamentos mistos e o assalariamento aos gentios. No entanto, nele foram acrescentados outras medidas como a proibição do ensino da língua geral (*nheengatu*) substituindo pelo ensino da língua portuguesa em todas as camadas populacionais; a transformação dos aldeamentos em vilas; a criação de duas escolas públicas em cada povoação, sendo uma para meninos e outra para meninas (além delas serem instruídas na doutrina Cristã, também saberiam ler, escrever, fiar, fazer renda, costura e “todos os mais ministérios próprios daquele sexo”) (OFICINA DE MIGUEL RODRIGUES, 1757, p. 04); a obrigatoriedade de substituir seus nomes gentílicos por cristãos, ou seja, usar os mesmos sobrenomes e nomes portugueses, que seria no caso, do povo civilizador; e a proibição da nudez. Portanto, os índios se portariam como qualquer outro vassalo. Não teriam mais distinção entre os brancos, não poderiam ser mais chamados de negros da terra³ e poderiam enviar cartas ao rei ou ao governador, fazer petições, queixas ou requerimentos aos tribunais.

Todas essas transformações facilitariam ainda mais as trocas culturais entre os povos que ali habitavam, porque a ótica que o branco tinha do índio começava, paulatinamente, a mudar. É certo que essas mudanças não se deram de forma imediata a promulgação do Diretório, mas foi essencial para iniciá-las por meio das autoridades como os diretores, homens que registravam as informações relacionadas à comunidade indígena que eram responsáveis, desde as mercadorias que traficavam por lá a introdução do comércio naquela localidade, para depois remeter ao governador.

³ Era comum no período colonial que se chamassem os índios de negros, como forma de colocá-los como iguais aos africanos, ou seja, escravos e inferiores aos portugueses.

Por outro lado, somado às medidas políticas, havia a convivência e o uso dos serviços dos gentios como remadores de canoas (por conhecerem as estradas fluviais), índias que eram requerida para fazerem serviços domésticos, serem amas de leite ou ajudantes na produção de farinha de mandioca, na produção de tecidos de algodão, artesãs e nas roças de mandioca, onde plantavam e colhiam esse produto agrícola. Dessa maneira a índia adentrava no lar do branco, cuidava de seus primogênitos e bastardos, era amante, escrava, lavadeira, cozinheira, enfim, uma peça fundamental no intercâmbio entre gentios, mestiços e colonos.

Prestação de serviços dos curandeiros e o hibridismo religioso.

Em meio aos serviços usados dos gentios, havia outras mercadorias de muito uso para a população nortista. Os panos de algodão, assim como a mandioca, eram utensílios importantes para realizar trocas na colônia. Essas trocas ocorriam até mesmo como forma de pagamento para algum curandeiro, como foi o caso de Sabina, por exemplo. Ela havia recebido uma peça de Bretanha de seu denunciante Manoel de Souza Novaiz, quem ela havia desfeito um malefício em sua fazenda. Esses pagamentos para os curandeiros era algo normal, visto que era um serviço prestado, semelhante à de um médico ou cirurgião, porém com o acréscimo de que o curador desfazia os malefícios, e isso independia se era escravo ou não. Jozé, por exemplo, era escravo de etnia mandinga, seu senhor chamava-se Manoel de Souza, quem Jozé estava sempre junto e isso inclui quando ele era chamado para realizar suas curas, em que ele ganhava algumas patacas.

Sabina também havia sido escrava, mas diferente de Jozé, era uma índia. Seu antigo senhor era Bento Guedes que quando faleceu, ela ficou livre e continuou realizando suas curas e ganhando com elas. O seu antigo senhor, de acordo com a documentação, gabava-se por ter uma índia que sabia fazer tantas façanhas e sempre a “emprestava” para que ela pudesse ajudar as pessoas. O mesmo ocorria com Jozé, cujo dono também o permitia curar outras pessoas.

Esses aspectos mostram que os curandeiros tinham uma boa circularidade pela região, bem como os próprios senhores permitiam e até estimulavam que eles o fizessem, não havendo repreensões. Quando as pessoas ficavam sabendo do bom resultado dos curandeiros, os procuravam para sanar seus achaques, isto não por haver poucos profissionais da saúde, afinal havia uma frágil fronteira entre o conhecimento deles em relação aos saberes populares, mas também ao fato dos curandeiros já pertencerem àquele universo antes da chegada dos conquistadores. Necessário ressaltar também, que os curandeiros tinham maior conhecimento empírico da eficácia das ervas medicinais da colônia do que os profissionais da saúde que vinham da metrópole, resultando que os métodos destes últimos eram menos eficazes no território americano do que dos curandeiros. De acordo com Benair Alcaraz Fernandes Ribeiro:

Entre os séculos XV e XVII, ainda se desconheciam as causas da maior parte das doenças e, conseqüentemente, as formas mais adequadas de tratamento. A Medicina erudita esteve, até pelo menos meados do século XVIII, vinculada aos saberes empíricos e a fórmulas de tratamento de doenças realizadas por leigos – curandeiros, feiticeiros. Ciência e magia andavam lado a lado. Os físicos eruditos buscavam dar explicações sofisticadas com argumentos teórico-científicos, quando empregavam certos procedimentos ou medicamentos exóticos, provenientes da cultura popular. [...] Os profissionais de saúde tinham nos centros de estudos ibéricos uma formação teórica razoável, mas a atuação nas colônias esteve condicionada as agruras do Novo Mundo. A práxis enfrentava as dificuldades próprias das carências e dos descuidos da administração pública. Esses profissionais embrenhavam-se pelo sertão, muitas vezes acompanhando viajantes estrangeiros e aventureiros entrando em contato com os indígenas com os quais aprendiam os tratamentos e os conhecimentos de plantas curativas. Mesclavam os conhecimentos teóricos com as práticas medicinais dos da terra, conseguindo levar aos mais distantes pontos da Colônia alguma forma de alívio para os diversos males que atacavam a população. (RIBEIRO, 2010, p. 223-225).

Portanto, muitos dos profissionais de saúde vindos do Velho Mundo, viram-se forçados a se adaptarem a nova realidade, mesclando seu conhecimento

européu com os indígenas, africanos e mestiços, para lidar com as doenças tropicais.

Quanto à Ludovina Ferreira, a documentação a registra como mulher branca que realizava suas curas sempre acompanhada de um índio chamado Antônio, quem aparentemente a auxiliava. Ela não foi escrava e nem dona de algum, mas assim como Sabina e Jozé, também era conhecida por suas curas, o que nos faz deduzir que ela também recebia pelo ofício apesar de não haver nada registrado com relação a pagamentos. Em seus ritos de cura, Ludovina sempre usava um maracá atravessado por uma flecha e junto com Antônio, realizava as curas em locais escuros, onde ficava apenas ela, o índio e o paciente. No decorrer do ritual, vozes estranhas eram escutadas pelas testemunhas e estalos no telhado, como se alguém estivesse saltando sobre ele. Cantava cantigas que “costumam cantar os pajés” (LAPA, 1978, p.159), manipulava ervas e encontrava feitiços.

Na documentação referente a ela, nada foi encontrado quando ou as circunstâncias em que conheceu o índio e não se sabe se ela aprendeu a prática com ele, porém nota-se elementos cristãos e indígenas em seus rituais como no seguinte caso: Em 1763, Constança Maciel, denunciou um fato que ocorrera há trinta anos. Constança disse que estava na casa de Mariana Mesquita (já falecida no período da denúncia), que se encontrava doente e esta lhe pediu que chamasse Ludovina Ferreira para lhe curar. Assim que a branca chegou, não fez nada e acabou voltando para sua casa na companhia de um índio chamado Antônio. (LAPA, 1978, p. 176)

Em seguida, se sentou junto a doente com o índio e preparou “[...] um taquari ou cigarro da casca de um pão e metendo-lhe tabaco dentro de quando em quando bebia o fumo e tomando na mão um maracá ou um chocalho [...] entrara a chocalhar.” (LAPA, 1978, p. 176) Simultaneamente, ela cantava cantigas que se não entendiam e o índio a acompanhava no canto. Depois ela pediu que se apagassem as luzes do quarto em que estava a doente, ficando apenas ela, Mariana Mesquita e Antônio. Momento em que a denunciante ouviu:

[...] Estrondos e barulhos no teto da casa e nela uns saltos como de quem vinha saltando do dito teto para a dita casa ouvindo-se no mesmo tempo assovios muito finos e elevados da parte de fora e tocando sempre no dito maracá se ouviram várias vozes dentro das casas digo dentro da mesma casa escura que perguntavam sem serem as vozes da dita Ludovina porque a voz desta era conhecida (LAPA, 1978, p. 176).

Após esses procedimentos, Ludovina saiu do quarto com a enferma e, ao acender a luz, mostrou a Mariana uma cabeça de cobra com uma pimenta na boca, afirmando que ai estavam os feitiços que lhe tinham feito, os quais tinha ido buscar “[...] os pajés ou demônios com quem tinha falado na casa escura porque se achavam postos e enterrados na entrada da porta da rua.” (LAPA, 1978, p. 177).

Constança concluiu a denúncia afirmando que denunciava Ludovina, sua filha (que apareceu no decorrer da denúncia para ajudar sua mãe) e Antônio por terem familiaridade e trato com o demônio. Quando perguntada há quanto tempo conhecia os denunciados e que opinião tinha, respondeu o seguinte: “A mais de trinta anos os conhece e depois que lhes viu as suas invenções que tem declarado de nenhum tem boa opinião acerca de sua crença nem dos seus procedimentos porque sempre ouviu murmurar delas não serem bons.” (LAPA, 1978, p. 178).

Nesta denúncia contra Ludovina, temos uma mulher branca em que recorre na língua dos pajés para desfazer o mal que afetava a doente. A presença de Antônio e do maracá atravessado por uma flecha, são quesitos que nos mostram confiança e aprendizado nos rituais indígenas. No entanto, percebe-se que ela também falou com “os pajés ou demônios” que tinham ido buscar o feitiço. Nesse fragmento há duas interpretações: A primeira é a de que, para o escrivão que anotava a denúncia, pajés e demônios, no contexto do caso, eram palavras com o mesmo sentido que denotava o mau. O segundo, é o de que, para a denunciante, Ludovina trabalhava para os dois o que pode ser bem válido, visto que na denúncia de Luiza de Jesus, ocorrida em 1736, Ludovina havia afirmado

que era melhor ter amizade com os demônios do que com Deus, e isso Luiza afirma várias vezes ao longo do relato que é o seguinte: Estando ela na casa de Ludovina para dizer-lhe que seu irmão, que Ludovina era amante, não iria comparecer naquela noite em sua casa, a denunciada afirmou que “se ela quisesse, que logo fazia vir.” (IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-16748, fl. 09) Luíza duvidou de Ludovina, todavia esta entrou em uma câmara e:

[...] pondo-se a cantar umas cantorias, e sentiu ela denunciante tal reboliço sobre a casa, e para o lugar onde estava a denunciada, que ela denunciante temeu, e tremeu, e principiando-se ela a falar pelo idioma brazílico, e língua da terra, ela pediu, que logo a lá entrasse assim Lourenço Rodrigues, e assim, que pela confiança que nela disse Demônios tinha e o não haviam faltar, e indo para que a denunciante entendesse e soubesse quão bem era ter amizade com os Demônios, e não com Deus, pois estes revelavam tudo as criaturas, e toda a pessoa, que tivesse isto senão podia temer de justiça nenhuma, e indo, que esta se quisesse apor ofende-la, que tinha tanta confiança nos ditos demônios, que logo este a viam avisar, e livrar a e para que creia em tudo isto, veria se vem teu irmão aqui logo, e no mesmo tempo bateu a porta e chamando, trazido Lourenço Rodrigues. (IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-16748, fl. 09)

Neste fragmento e nas denúncias contra Ludovina, a figura do demônio é constante, o que nos leva a crer, que realmente ela “usava seus poderes”. Entretanto devido a suas ações no processo de cura, se usando do conhecimento gentílico, também é possível concluir que ela se apoiava nas duas religiosidades para executar seus feitiços, pois como colocado no excerto acima, os demônios tinham um poder mais eficiente do que os de Deus. Tudo isso reforça nossa análise em uma religiosidade híbrida, pois são duas religiões diferentes mas que estão juntas sem se fundirem em algo novo e não identificável.

Nos casos de Sabina, é o inverso de Ludovina. Enquanto esta é associada ao demônio constantemente, a índia é colocada como aquela que tem uma cruz no céu de sua boca, dado seus bons resultados nas curas. Em denúncia feita por

Raymundo José Bitencourt, em 1767, ele confessa que quando estava gravemente enfermo dos olhos, ouviu falar sobre uma índia que fazia curas. Assim, ele mandou que a chamassem. Logo que chegou, Sabina pediu um cachimbo com tabaco e fogo, depois de cachimbar um pouco, colocou dentro de uma bacia o fumo e lançou a fumaça do fumo em seus olhos, fazendo antes e depois desta ação cruzeiros com o dedo polegar na testa. De acordo com denunciante era possível compreender algumas palavras ditas pela índia: “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria”.

Em seguida a índia fumou o cachimbo e com ele defumou o olho direito, depois introduziu a própria língua nele. Na sequência, vomitou um bicho que parecia uma mistura de peixe e larvas, o entregou na mão da esposa do denunciante mostrando que o animal estava barrigudo, o abriu e indicou vários filhotes que estavam mortos. Sabina explicou que a fumaça havia servido para matar esses animais que estavam dentro do olho, e que se continuasse como estava, o olho faleceria. Depois fez os mesmos procedimentos no outro olho e cuspiu dizendo que havia achado areia e cinza.

Voltando no dia seguinte, repetiu as mesmas ações. Do olho esquerdo vomitou uma vespa e do outro não logrou expelir nada. Após essas operações, Sabina afirmou que aquilo era fruto de feitiço feito contra Raymundo José de Bitencourt, no caso, o feitiço tinha sido obra de três índios da Vila de Beja, mas ela não quis citar nomes dos envolvidos. Para que sarasse mais depressa, a índia aconselhou Raymundo a lavar os olhos com água benta.

Sabina ainda retornou na mesma semana, repetiu as mesmas “diligências” e constatou que não havia mais nada dentro de Raymundo. Desse modo, ela receitou ao denunciante o uso do sumo de uma erva chamada camará, para aplicar nos olhos e melhorar as vistas. O denunciante assumiu que obteve alívio com as curas da índia. Raymundo foi afetado outras vezes pela mesma moléstia e a índia fez os mesmos procedimentos, mas acabou receitando os exorcismos da igreja e a lavagem dos olhos com água benta.

Continuando a denúncia, Raymundo contou que sua mulher havia ficado doente, desse modo teve que chamar novamente a índia e esta preparou:

Uma bebida de água ardente, água natural, canela pisada, e outros mais ingredientes, e lhe mandou beber na presença de seus irmãos Antônio e Luís de Ávila, e a mãe deles Florença mameluca. E tendo-a tomado ao tempo que já ele denunciante se recolhia para casa passado pouco tempo tivera uns vômitos, e com eles lançara misturados de *Taja* já corruptos, e cinco, ou seis caracóis, ou cascavéis de Lymas com predinhos sem Lymas dizendo que eram feitiços, que lhe tinham feito na dita Vila de Beja (LAPA, 1978, p. 268).

Assim Sabina aconselhou à mulher do denunciante que frequentasse os exorcismos da igreja. O denunciante ainda contou sobre uma cura que Sabina tinha feito ao cabo Antônio da Silva Bargaça, na Vila de Beja, na casa de Antônio Rodrigues Guedes. O processo era o seguinte:

[...] na presença de umas mulatas do mesmo Guedes dando-lhe uma bebida de virtude da qual lançara três qualidade de bichos, que foram *Terros*, minhocas, e *Rallos* em grande número, pelo boca dizendo, que eram feitiços e que lhes tinha feito a mãe do rapaz, que servia ao dito Antônio da Silva Bargaça, e que lhes lançara no café que tinha para beber (LAPA, 1978, p. 269).

Concluindo a denúncia, Raymundo foi perguntado pela Mesa a quanto tempo conhecia a dita índia e qual era sua opinião acerca da crença, vida e costumes de Sabina. Ele respondeu que a conhecia há dois anos e “dela não tem má opinião porque sempre ouviu dizer que tudo o que ela faz é por virtude especial de uma cruz, que dizem ter no céu de sua boca. E não tem notícia que seja mal procedida.” (LAPA, 1978, p. 270).

Nesta denúncia, podemos perceber que Sabina usou recursos híbridos que se estendem do catolicismo à medicina europeia. O ato de cachimbar, usar a língua e cuspir animais ou sevandijas, era uma ação comum na cultura indígena durante processo de cura. Suas preces eram compostas de “Padre, Filho, Espírito Santo e Virgem Maria” e uma de suas recomendações era o uso de água benta e dos exorcismos da igreja, uma vez que estes eram considerados remédios

divinos. Ou seja, podemos verificar a presença do catolicismo nesses ritos de cura. Logo, o ato de dar beberagens para expurgar os malefícios, reflete nas teorias médicas ou na medicina excretora, de eliminar os excessos e represamentos de humores, garantindo um novo equilíbrio corpóreo e, com efeito, a superação do estado de enfermidade. Em outras palavras, representa a expulsão do malefício incorporado no corpo. Por fim, a planta camará, típica da América do Sul e com propriedades medicinais, era conhecida pelos índios da colônia. Cabe destacar a complementariedade entre as técnicas dos curandeiros, eclesiásticos e profissionais da saúde, usadas em conjunto por Sabina na cura de seus solicitantes, demonstrando que as três não se anulavam no universo colonial, mas somavam-se.

Um item peculiar desta denúncia, que não se encontra nas demais, é o fato de o denunciante ter afirmado que os poderes da índia advinham de uma cruz que ficava no céu da boca dela, não havendo relação com o demônio. Diferente do que foi demonstrado por Ludovina Ferreira, em que suas curas tinham ajuda dos pajés e demônios, não havendo nenhum item que a desvinculasse do profano.

Além de demonstrarmos esses intercâmbios religiosos, em denúncia de Domingos Rodrigues, em 1763, é contatado a importância atribuída aos curandeiros que atendiam diferentes tipos sociais de enfermos. Questionado se Sabina havia feito mais curas, ele respondeu à Mesa da seguinte forma:

Disse que é notório e constante que a dita Sabina costuma fazer as mesmas coisas diante de todas as pessoas que a chamam e se lembra por ouvir dizer que as tem feito em casa de Antonio Rodrigues Martins Tesoureiro dos Índios; em casa de Domingos Rodrigues Lima que da casa de posto na Rua de Sam Matheus. Em casa de Manoel da Costa Ferrão Tesoureiro dos ausentes. (LAPA, 1978, p. 174).

Ao analisarmos a denúncia de Domingos Rodrigues, compreendemos que a índia tinha clientes de diferentes classes sociais, desde os que ocupavam cargos considerados relevantes até pessoas mais humildes. Isso demonstra uma

aceitação da própria sociedade paraense para com os curandeiros, que apenas os denunciavam porque seus confessores o aconselhavam a fazer, por peso de suas consciências ou por somente conhecerem que isso era crime após a colocação dos Éditos de Fé ⁴pela Inquisição. Mesmo assim, é fato que de acordo com a documentação, a população não deixou de recorrer a esses curandeiros, independente se eram amigos do diabo ou não, principalmente devido à falta de profissionais da saúde na região. Segundo Lycurgo Santos Filhos:

Em Recife, no século 18, nunca existiram mais do que três ou quatro profissionais formados. Um só barbeiro fazia para uma população de 2.500 almas, toda a medicina e toda a cirurgia em Jundiá, em 1771. Em Belém do Pará, em 1783, dois físicos, sete cirurgiões e seis boticários atendiam a uma população de 11.000 almas. No Rio de Janeiro, sede do Vice-Reinado, residiam quatro físicos em 1789 e em 1794 eles eram nove, enquanto que vinte e nove cirurgiões praticavam a cirurgia. No interior do Brasil, povoados e povoados permaneceram sem um único barbeiro. Daí a proliferação dos “entendidos” e dos “curandeiros”. Daí o exercício da medicina, pelos Jesuítas, nos primeiros tempos coloniais. (SANTOS FILHO, 1947, p. 50).

No entanto, a pouca quantidade de profissionais não era empecilho para as pessoas os procurarem. Nesta mesma denúncia, Domingos Rodrigues narra sobre o momento em que sua mulher ficou enferma:

[...] sem lhe aproveitarem os remédios inumeráveis que se lhe tinham aplicado, tendo notícia e sendo a todos notório que uma índia chamada Sabina [...] tinha virtude para descobrir e remediar os males ocultos, a mandou a dita sua sogra vir de casa do dito Bento Guedes a sua para ver se podia remediar a moléstia da dita [...]mulher hoje dele denunciante: e que indo com efeito se sentara sobre a cama e perguntando a doente o que tinha logo que ela lhe respondeu dissera= tu estas enfeitiçada: e quem te enfeitiçou foi uma tapuia que aqui tens em casa = e mandando vir a mesma casa as escravas que então eram todas índias, logo

⁴ Os Éditos de Fé, geralmente eram fixados nas portas de igrejas e catedrais, eram lidos em voz alta para a população e eram compostos de um protocolo inicial, um texto e um protocolo final. É nele que se encontram a definição e a caracterização dos crimes sob jurisprudentia inquisitorial. A ordem de definição revela a hierarquia dos delitos, e seu estudo seriado permite acompanhar a evolução dessa hierarquia, com inclusão de novos assuntos e a exclusão de outros, identificando-se a modificação do contexto e dos objetivos táticos da inquisição. (BETHENCOURT, 2000, p. 163).

disse= é aquela= apontando para uma delas: e desculpando-se a dita índia ou negando que tal havia feito, a dita Sabina respondera= não estejas a negar: porque tu mesma há de tirar os feitiços de onde os tem metido = e mandando abrir um buraco de baixo da cama que estava em casa térrea, dele se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais coisas e que da mesma forma assinalara na mesma casa outros lugares, dos quais tirara da terra saíram semelhantes embrulhos. [...] Confessara a dita índia da casa a quem não sabe o nome e já é defunta que ela mesma os tinha metido naqueles lugares e seu camarada que declarava ser o demônio. (LAPA, 1978, p. 172).

Sua sogra e mulher ficaram admiradas com a firmeza e certeza com que Sabina agia para descobrir os tais embrulhos. Ficaram ainda mais surpresas quando a índia pediu um fogareiro com brasas, lançou certas folhas nele, solicitou à doente que recebesse o defumadouro e depois o esfregou por todo o corpo dela, retirando-lhe “[...] vários bichos vivos como lagartinho e outras sevandijas: e que pedindo água benta metendo nela a mão fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraiu um lagarto.” (LAPA, 1978, p. 172). Contudo, o denunciante alegou que sua mulher apenas obteve melhora com os exorcismos da igreja, os quais, por sinal, foram indicados pela índia.

Nessa descrição, além de ter descoberto os embrulhos e tirado vários bichos da doente, Sabina foi associada à luta contra o demônio. A índia que fez os feitiços assumiu que tinha um “camarada que declarava ser o demônio” e Sabina tratou logo de fazê-la retirar esses feitiços para não prejudicar mais a mulher de Domingos Rodrigues. Assim, Sabina mostrou ser mais forte do que essas “diabruras”, indo na contramão da imagem de feiticeira da Inquisição.

Outro aspecto são as tentativas iniciais para combater a doença, em que a mulher de Domingues estava tentando antes de recorrer a índia. Era comum tentar a cura por cirurgiões ou médicos, mas muitas vezes isso não era o suficiente, fazendo com que as pessoas procurassem curandeiros. Em duas denúncias feitas contra Jozé é verificado isso, a primeira é a de Simão Jozé de Oliveira e a segunda de André Fernandes Marques.

Simão se apresentou à Mesa após ser chamado no dia 18 de janeiro para depor, sendo perguntado se uma pessoa “[...]sem ser médico nem cirurgião sendo chamado para fazer esta cura a esta pessoa enferma lhe andasse apertando a cabeça dizendo palavras que se não entendiam e no mesmo tempo assoprando e cuspiendo na mesma cabeça da pessoa doente.”(IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 25). Simão havia afirmado que não se lembrava do fato, mas três dias depois, retornou à Mesa e contou que estava presente quando o africano fez as referidas curas em Jozé Januário, sujeito que sofria de dores de cabeça. Os procedimentos eram os seguintes:

[...]o qual preto Joze estava lavando umas ervas sobre as brasas de um fogareiro e o dito Joze Januario mandando ele que chegasse a cabeça para receber o fumo que subia das ditas ervas o qual o fumo no mesmo tempo[_] o dito preto para sobre a cabeça do dito Jozé Januário com assopros que lhe dava por razão de se queixava havia já muito tempo com dores excessivas dela e não ter achado melhora nem com sangrias nem com outros remédios que se aplicarão dizendo sempre o referido preto palavras assoprasse lhe não percebeu: e depois desta fumaça viam ele testemunha que o dito preto entrou a chupar no pescoço do dito Jozé Januário por duas outras vezes lançando de cada vez o que atiraria com a boca dentro de uma cuya e que o que nela lançava era asmado de matéria branca [_] do que se lança pela boca quando há de fluxo no peito: e logo pedira outra cuya maior de água dentro dela lançou umas ervas que trazia na algibeira dizendo no mesmo tempo o que lhe pareceu inclinado sobre a cuya como quem falava com ela em segredo e depois disto lhe pois em cima uma taboa com que ficou coberta tendo primeira parte uma toalha velha aos dois da mesma cuya: e dizendo para o dito doente que mandasse por alguém sobre a dita cuya porque se ela não quebrasse havia de viver: e não havendo ali pessoa que pudesse pôr-se sobre a dita cuya porque só estava a mulher do dito doente e ele testemunha, pedira o mesmo doente, que ele testemunha fizesse aquela ação; porém duvidando fazer ele testemunha e quando ia para o quintal por essa mesma casa, o dito doente o chamou e persuadira para que lhe fizesse a dita ação visto que ele não podia fazer por lhe proibira o dito preto: e com efeito ele testemunha foi fazer a dita ação entendendo que com as chinelas que trazia causando, pondo em cima dessa taboa que cabia a dita cuya fazia tudo em pedaços o dito preto lhe dizia que tirasse as chinelas e respondendo ele testemunha que ou com mais ou sem elas havia quebrar tudo, estourou e saltando com

alguma força sobre a dita cuja, e caindo que não quebrava ela com água novamente com outro pé com todo o corpo e vindo que não quebrava saltou para fora e se benzeu e foi andando para o quintal assustado tendo aquilo por coisa diabólica: e voltando depois para dentro depois de se ter retirado o dito prato perguntou ao doente que fim tinha levado a cuja ao que lhe respondeu que ela tinha ficado inteira e só com um buraquinho no fundo. E continuando o dito preto mais alguns dias a fazer as suas defumações ao dito Jozé Januário. (IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 30).

Além desses procedimentos, Jozé havia dado a Jozé Januário uma bebida de leite com manteiga do reino e sal com água quente. Jozé Januário ficou sufocado com esta bebida e o curandeiro o apertou pelas escápulas com as mãos, depois apertou novamente com uma mão no peito e outra nas costas, lugar onde ele abanou o enfermo. Em seguida, apertou a cabeça de Januário cuspidando e assooprando nela, pronunciando palavras que não se entendiam, o que fez como que a falta de ar e as dores de cabeça de Januário passassem. Essa melhora havia durado vários dias, mas quando as mesmas dores voltaram, Januário buscou o remédio nos exorcismos da Igreja. (LAPA, 1978, p. 154).

Quanto a André Fernandes Marques, este foi chamado a comparecer à Mesa devido a uma referência feita a ele por Jozé de Gouveia Silva, que era escrivão dos órfãos, sobre uma cura que Jozé havia feito nele. Desse modo, foi perguntado se sabia de alguém que havia sido curado pelo referido africano através de ervas e chupadelas, André Fernandes assentiu e contou o caso:

Enquanto ele testemunha mandou ele buscar um tição de fogo digo ele testemunha mandou buscar um tição de fogo e dele o dito preto estas palavras = tu padece muita quentura = era *por dendo* é ele testemunha que a [_ _] logo o dito preto se chegou a ele e pegando lhe na mão direita com a sua pelo pulso logo na mesma palma estampou a sua boca, e deu com ela uma chupadela na dita palma da mão: e sem lhe dizer coisa alguma mais pegou na dita tição que a esse tempo tinha chegado a seguir seu caminho para a referida canoa, a que logo continuou sua viagem e como no outro dia era o da sisão este com efeito [_ _] ficou entendendo que o dito preto a tinha quando pelo modo sobredito e era seu desta sua inteligência consentiu em que tudo ele testemunha tomado vários remédios dos que se costumam

aplicar a semelhante queixas com eles não experimentava melhoras e somente as teve depois da chupadela que ele fez na palma da mão o dito preto; pois nem no outro dia nem até agora lhe vieram mais as ditas lesões e mais não disse nem do costume (IANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processo 028-212, fl. 33).

Em ambos os casos citados, aqueles que estavam doentes disseram ter recorrido aos serviços médicos ou aos cirurgiões por afirmaram terem usado as sangrias e os remédios regulares para aquele tipo de padecimento. Como não houve efeito positivo, procuraram alguém que conseguisse sanar o problema, mesmo porque, se fosse um feitiço, nenhum lente poderia resolvê-lo. Temos assim, técnicas que vão se complementando, na medida em que os doentes precisam sanar seus problemas recorrendo às opções disponíveis, pois nesses ritos temos a presença de mistura de ervas com água em uma cuia, pela sucção, pelo uso de defumadouros e sopros. Jozé também usava uma cuia com água coberta por uma taboa e pedia ao enfermo, ou a alguém que o representasse, que ficasse em cima dela. Caso a cuia se quebrasse, o doente faleceria, mas caso se mantivesse inteira, o enfermo sobreviveria. Infelizmente, nessa documentação, não há menção das ervas usadas ou mesmo de algum entendimento de suas orações, impossibilitando uma investigação mais aprofundada acerca das misturas culturais. Porém, como Jozé se utilizava da cuia com água e beberagens a base de ervas, proporcionando purgas do malefício do corpo do doente, isso demonstra um uso simbólico comum da religiosidade europeia relacionado com a água. Ela é um elemento que significa vida, purificação e regeneração, por isso foi muito usada na prática de adivinhação em Portugal (BETHENCOURT, 2000, p. 152). Entretanto, a água também foi típica em rituais de algumas etnias africanas, como os bacongos, que atribuíam à água a simbologia de divisora do mundo dos vivos e dos mortos (SANTOS, 2013, p. 08). Isso pode trazer a seguinte interpretação, já que Jozé usava a água com essas duas simbologias: ele teria a base simbólica africana, mas também podia ter aprendido a portuguesa, não havendo empecilhos para usar ambas. Lembrando que a evangelização dos

escravos já vinha desde a África, passava para o Atlântico e finalmente chegava ao Novo Mundo, ou seja, eles não chegavam ao novo território sem nada saber sobre o cristianismo. Portanto, muitas crenças portuguesas e africanas semelhantes eram facilmente difundidas, como nesse caso da água, usada por Jozé. De acordo com John Thorton, ele explicou essa dinâmica afro-cristã da seguinte forma:

Esse novo cristianismo africano permitiu que a filosofia e o conhecimento de algumas religiões africanas se acomodassem em um sistema religioso europeu e expressassem uma fusão de grande importância semelhante ao budismo chinês (da Ásia Oriental) ou à indianização do Islã. [...] Os africanos e os europeus tinham sistemas um pouco diferentes de conhecimento religioso, assim como um conjunto totalmente distinto de revelações básicas, porém ainda possuíam várias ideias importantes em comum. O desenvolvimento do cristianismo africano não teria sido possível se eles não tivessem compartilhado essas ideias. Ambas as culturas aceitavam a realidade básica da religião: havia outro mundo que não podia ser visto e as relações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo (THORTON, 2004, p. 312-313).

Por fim outro indício de hibridismo cultural, é o uso do defumadouro, muito comum nas curas dos indígenas. Os pajés, por exemplo, aspiravam a fumaça de folhas queimadas do tabaco e sopravam sobre as partes doloridas, todo o corpo do enfermo e pronunciavam palavras mágicas para expulsar os maus espíritos (SANTOS FILHO, 1947, p. 16). O tabaco era frequentemente usado pelos índios, não apenas do Brasil, mas também do restante da América do Sul e Central, para cuidar de inchaços, “mal dos olhos”, dor de ouvido e para facilitar o parto das índias. Geralmente esses nativos usavam o sumo dessa planta aplicando-o nos olhos, pingando gotas no ouvido ou untado o ventre da gestante (VARELLA, 2013, p. 274-275). Segundo Alexandre C. Varella, essa erva era considerada uma substância universal dos conjuros, quer seja por palavras que chamam pela cura de feridas ou pela boa caçada, quer para aliviar dolências, ou para aplacar diversas formas de injúrias (VARELLA, 2013, p. 274). Nas denúncias elencadas é possível constatar essa importância ritualística dada à cura de

defumar as partes do corpo enferma, ou mesmo para o preparo do ambiente antes das curas serem feitas.

Conclusão

Portanto, tendo os casos apresentados, a figura do curandeiro na Amazônia portuguesa vai além de uma simples associação com o demônio. Ele consiste em técnicas híbridas, formada pela religiosidade africana, indígena e europeia, usando esse conhecimento múltiplo a seu favor, seja recomendando os exorcismos da igreja, seja pelos defumadouros, o importante era cumprir seu trabalho, ou pelo menos tentar.

Sendo assim, o curandeiro é peça fundamental para cuidar dos achaques da população, permitindo que este seja solicitado em várias localidades, tendo grande circularidade pela região em que habita. Graças a essa locomoção, provavelmente haviam trocas de conhecimento que eles poderiam adotar em suas práticas, levando-se em consideração os círculos sociais em que eles estavam inseridos. Em outras palavras, o fato de serem solicitados é que tinham gerado fama, sendo conhecidos pela região, estando constantemente trocando informações. Assim, apesar de terem sido denunciados ao Tribunal do Santo Ofício, é inegável que tinham uma utilidade a todos naquela sociedade, o que pode ter causado até uma inversão de imagem, como no caso de Sabina, que era mais vista como a combatente do demônio do que aliada a ele.

Referências

BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

_____. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Directorio, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão : em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues. 1757.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os Rastros: Verdade, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Os andarilhos do bem: Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Livro da Visitação do Santo Ofício da inquisição ao estado do Grão-Pará 1763-1769. Introdução e organização José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

MARTINS, Alexandre; PIERONI, Geraldo. Religiosidade popular e expressões blasfematórias na visitação do santo ofício ao estado do Grão-Pará, 1763-69. *Revista de Humanidades*, Natal, v. 11, n. 29, p. 570-590, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/968/981.89>. Acessado em: 26 nov. 2020.

MATTOS, Yllan. *A última inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino (1750-1774)*. Jundiá: Paco Editorial, 2012.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de santa cruz*. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. Profissionais da saúde: da formação teórica em Portugal à práxis na colônia. In: MONTEIRO, Yara Nogueira (org.). *História da Saúde: Olhares e Veredas*. São Paulo: Instituto de Saúde, 2010. p. 217-226.

SANTOS FILHO, Lycurgo. *História da medicina no brasil (Do século XVI ao século XIX)*. São Paulo: Editora Brasileira LTDA, 1947.

SANTOS, Vanicléia Silva. Mandingueiro não é mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos In: LASA2013, n. 31 International Congress of the Latin American Studies Association, 2013, Washington DC. LASA2013. Washington, DC: *electronic*, 2013.P. 01-19. Disponível em: <https://acervoafrica.org.br/wp-content/uploads/mandingueiro-no-mandinga-o-debate-entre-naco-etnia-e-outras-d-1.pdf>. Acesso em 16 nov. 2020.

THORTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*. 5. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VARELLA, Alexandre C. *A embriaguez na conquista da América: medicina, idolatria e vício no México e Peru, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Alameda, 2013.

WITTER, Nikelen Acosta. Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. *Tempo*, n. 19, Rio de Janeiro, 2005, p. 13- 25. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141377042005000200002&script=sci_abstract&tlng=pt. Acessado em: 30 nov. 2020.

Fontes manuscritas.

-Arquivo Nacional da Torre do Tombo:
Códice 028, processo 16748, fl. 0009 a 0011.
Códice 028, processo 212, fl.0009 a 0046.

Recebido em 16-09-2020.
Aprovado em 02-12-2020.