



Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe

ISSN: 1794-8886

Universidad del Norte

Cruz de Araújo, Gilmara
Práticas de feitiçaria no Brasil. Estudo de caso de duas feiticeiras acusadas no Grão-Pará no Século XVIII
Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, núm. 47, 2022, Maio-Agosto, pp. 108-130
Universidad del Norte

DOI: <https://doi.org/10.14482/memor.47.364.18>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85572646006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais informações do artigo
- ▶ Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UDEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Práticas de feitiçaria no Brasil Estudo de caso de duas feiticeiras acusadas no Grão-Pará no Século XVIII

*Witchcraft practices in Brazil
Case study of two witches accused in Grão-Pará in the 18th century*

*Prácticas de brujería en Brasil
Estudio de caso de dos brujas acusadas en Grão-Pará en el siglo XVIII*

GILMARA CRUZ DE ARAÚJO

Doutoranda em História pela Universidade de São Paulo, Mestre em História pela Universidade Federal de Sergipe e Graduada em História pela Universidade Estadual da Bahia. Pesquisadora de Práticas de Magia e Feitiçaria no Brasil Colonial desde a Graduação. Autora do livro “Práticas de Feitiçaria: o caso de Maria Cajada”, lançado em 2017 pela editora Página 42 e relançado em 2019 pela editora Via Sestra. Dedicada aos estudos da Magia e possui experiência em pesquisa na área de América Portuguesa, a partir da História Cultural, com ênfase em religiosidades. Atualmente, é bolsista da CAPES, orientada pelo Prof. Doutor Pedro Puntoni e faz parte do grupo de estudo de História e Antropologia Indígena (CEMA-USP). Sua pesquisa é voltada para as práticas de Magia e Feitiçaria Indígenas, especificamente na região do Grão-Pará, no século XVIII

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2157-4666>
Correo electrónico: gilmaracruz@usp.br



Resumo

Este artigo tem objetivo de esmiuçar e refletir sobre as Práticas Rituais de duas mulheres acusadas de feitiçaria na região do Grão-Pará setecentista. Visa a uma análise mais aprofundada sobre as práticas mágicas de cura – consideradas pela Inquisição como feitiçaria – e a formação de uma cultura muitas vezes negada e demonizada pela visão europeia. As mulheres consideradas feiticeiras foram alvos de perseguições e personagens ativas na História do Grão-Pará (Brasil) no Período Colonial, o que contribuiu para a formação de uma nova identidade (múltipla) cultural na colônia. Para tal, a análise será realizada através dos documentos inquisitoriais sobre Ludovina Ferreira e da Índia Sabina. Esses documentos são relativos à Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao local entre os anos 1763-1769, e estão sob a guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), em Lisboa (Portugal), mas foram digitalizados e estão disponíveis no site da Instituição. A análise toma fôlego através do conceito de Cosmohistória, desenvolvido pelo historiador mexicano Navarrete Linares, que visa reconhecer a existência de diversas historicidades multipolares e interconectadas. Para a análise da documentação utilizaremos o método Paradigma Indiciário do historiador italiano Carlos Ginzburg, que é uma categoria de investigação mais minuciosa, baseada em detalhes e indícios. E, por fim, utilizaremos o método comparativo para traçar aproximações e distanciamentos entre os casos.

Palavras chave: Feitiçaria; práticas de magia; Grão-Pará; Inquisição.

Abstract

This paper aims to examine and reflect on the Ritual Practices of two women accused of witchcraft in the region of Grão-Pará (Brazil) in the eighteenth century. It seeks a deeper analysis of magical healing practices - considered by the Inquisition as witchcraft - and the building of a culture that often denied and demonized by the European view. Women who were considered witches were targets of persecution and active characters of the Grão-Pará's Colonial History, which contributed to the formation of a new cultural identity (multiple) in the colony. This, the analysis will be carried out through the inquisitorial documents about Ludovina Ferreira and the Indian Sabina. These documents are related to the Visitation of the Holy Office of the Inquisition to the site between the years 1763-1769, and are under the custody of the National Archives of Torre do Tombo (ANTT), in Lisbon (Portugal), but have been digitized and are available on the website of the Institution. The analysis is guided by the concept of cosmo-history, developed by the Mexican historian Navarrete Linares, which aims to recognize the existence of several multipolar and interconnected historicities. For the analysis of the documentation, we will use the Indictment Paradigm method of the Italian historian Carlos Ginzburg, which is a more detailed investigation category, based on details and evidence. And, at the end, we will use the comparative method to trace approximations and distances between the two cases.

Keywords: Witchcraft; Magic practices; Grão-Pará; Inquisition.

Resumo

Este artículo tiene como objetivo examinar y reflexionar sobre las prácticas rituales de dos mujeres acusadas de brujería en la región de Grão-Pará en el siglo XVIII. Realizar un análisis más profundo de las prácticas curativas mágicas, consideradas por la Inquisición como brujería, y la formación de una cultura a menudo negada y demonizada por la visión europea. Las mujeres consideradas brujas fueron objeto de persecución y personajes activos en la Historia de Grão-Pará (Brasil) en el Período Colonial, lo que contribuyó a la formación de una nueva (múltiple) identidad cultural en la colonia. Para ello, el análisis se realizará a través de los documentos inquisitoriales sobre Ludovina Ferreira y la india Sabina. Estos documentos están relacionados con la Visita del Santo Oficio de la Inquisición al lugar entre los años 1763-1769, y se encuentran bajo la custodia del Archivo Nacional de Torre do Tombo (ANTT), en Lisboa (Portugal), pero han sido digitalizados

y se encuentran disponibles en la web de la Institución. El análisis comenzó a través del concepto de Cosmohistoria, desarrollado por el historiador mexicano Navarrete Linares, que busca reconocer la existencia de varias historicidades multipolares e interconectadas. Para el análisis de la documentación usaremos el método de acusación de paradigma del historiador italiano Carlos Ginzburg, que es una categoría de investigación más detallada, basada en detalles y evidencias. Y, finalmente, utilizaremos el método comparativo para trazar aproximaciones y distancias entre los casos.

Palabras clave: brujería; prácticas mágicas; Brasil Colonia; Inquisición.

Objetivo

O objetivo deste artigo foi analisar os processos inquisitoriais de duas mulheres, acusadas de Feitiçaria pela Inquisição, para esmiuçar e refletir sobre as Práticas Rituais indígenas na região do Grão-Pará setecentista.

Método

Para a análise da documentação utilizamos o método Paradigma Indiciário do historiador italiano Carlos Ginzburg, que visa uma análise minuciosa e detalhada dos documentos e que busca atenção para os indícios negligenciados. Também utilizamos o método comparativo para problematizar os estudos de casos aqui analisados. No que se refere a teoria, essa pesquisa partiu do conceito de Cosmohistória do historiador mexicano Navarrete Linares, que problematizou a verdade única e propôs uma análise que reconhece a diversidade e diferentes sujeitos históricos que produzem seus discursos particulares baseados em sua forma de ver o mundo. Utilizamos também os conceitos de Hibridismo Cultural dos autores Peter Burke e João Batista Cardoso.

Resultado

Ao analisar os estudos de casos de duas mulheres acusadas de feitiçaria – Ludovina Ferreira e a índia Sabina - levantamos a hipótese de que os casos se aproximam e se afastam em diversas medidas. No caso da Ludovina Ferreira, os rituais de cura eram exclusivamente indígenas, pois não encontramos nenhum elemento cristão em suas práticas. Já no caso da índia Sabina, encontramos elementos indígenas e cristãos, atestando um Hibridismo Cultural. Mas ambas se aproximavam na busca de resistir à imposição cristã. Enquanto uma manteve suas práticas resistindo a influência, a outra mesclou com práticas cristãs em busca de autono-

mia. Ambos os casos atestam processos de permanência e rupturas na busca pela sobrevivência e resistência. Além disso, foi importante problematizar o conceito de Hibridismo Cultural, visto em muitas pesquisas como algo homogêneo, mas que nessa pesquisa foi preciso relativizar, pois os limites distintos aqui encontrados, inferem que esse Hibridismo teve medidas diferentes em cada caso, implicando, assim, em Hibridismos, no plural.

Introdução

O objetivo deste artigo é esmiuçar as práticas rituais de cura realizadas por duas mulheres na região do Grão-Pará no século XVIII, por meio de documentos inquisitoriais relativos à Visitação ao local. Com a chegada da Inquisição, muitos casos de magia vieram à tona e esses registros nos possibilitaram adentrar no universo cotidiano da população residente nessa região.

No século XVIII, muitos índios e índias ainda estavam distantes das conjunturas coloniais, mantendo seus hábitos pré-coloniais – temos como exemplos os rituais de cura executados pelos índios Domingos e Gregório e pela Ludovina Ferreira. Outros estavam vivendo e comungando com as novas formas de viver, num processo híbrido, no qual costumes se mesclavam e se transformavam em algo novo. A autora Maria Leônia denominou esses últimos como *índios coloniais*¹ (RESENDE, 2003). Entretanto, mesmo com hábitos similares aos dos colonos, muitos nativos foram levados à mesa inquisitorial, é o caso da índia Sabina, que também veremos nesse artigo.

As populações que viviam em áreas afastadas tinham assistência precária, segundo o autor Amaral Lapa, e as visitas pastorais eram esporádicas e serviam como auxílio na conversão dos nativos. O bispo viajava até algumas regiões para dar-lhes o sacramento e fiscalizar os costumes (LAPA, 1978, p. 32). Isso atesta que a fiscalização era restrita, muitas vezes, não dominando toda a região, o que fortaleceu a possibilidade de fuga e resistência por parte dos indígenas.

Em meados deste mesmo século, inaugurou-se, em 1755, na região do Grão-Pará, um sistema de exploração mercantil por meio da criação da companhia geral do estado em questão. A expulsão dos jesuítas, em 1759, afetou diretamente as estruturas sociais, culturais, econômicas e religiosas da região.

1 Na opinião da autora, esses “índios coloniais” eram os nativos que estavam passando pelo processo de interação colonial.

O Grão-Pará recebeu a Visitação do Santo Ofício entre os anos de 1763-1769, sendo representado pelo inquisidor Giraldo José de Abranches, exatamente no mesmo período em que várias reformas políticas, sociais e religiosas foram feitas por meio do Marquês de Pombal, que ascendia ao poder em Portugal. Os objetivos da Visita, ditos como religiosos e culturais, somavam-se aos interesses do Marquês, sendo um deles o de expulsar o Bispo João de São José Queiroz.

Segundo Lapa, a Visitação chegou ao Grão-Pará em um momento que se iniciava o declínio da Inquisição em Portugal e suas ações estavam se transformando. Já não se perseguia as práticas judaicas e nem havia mais as penas de morte. Os casos de açoites e degredos eram raros. Pombal condenava as torturas praticadas pela Inquisição, autorizando-as apenas em casos extremos. No entanto, a fama de violência da Inquisição percorria a região e gerava desconforto, os confiscos de bens e as prisões ainda aconteciam, criando em torno de si uma “pedagogia do medo”², atemorizando a população.

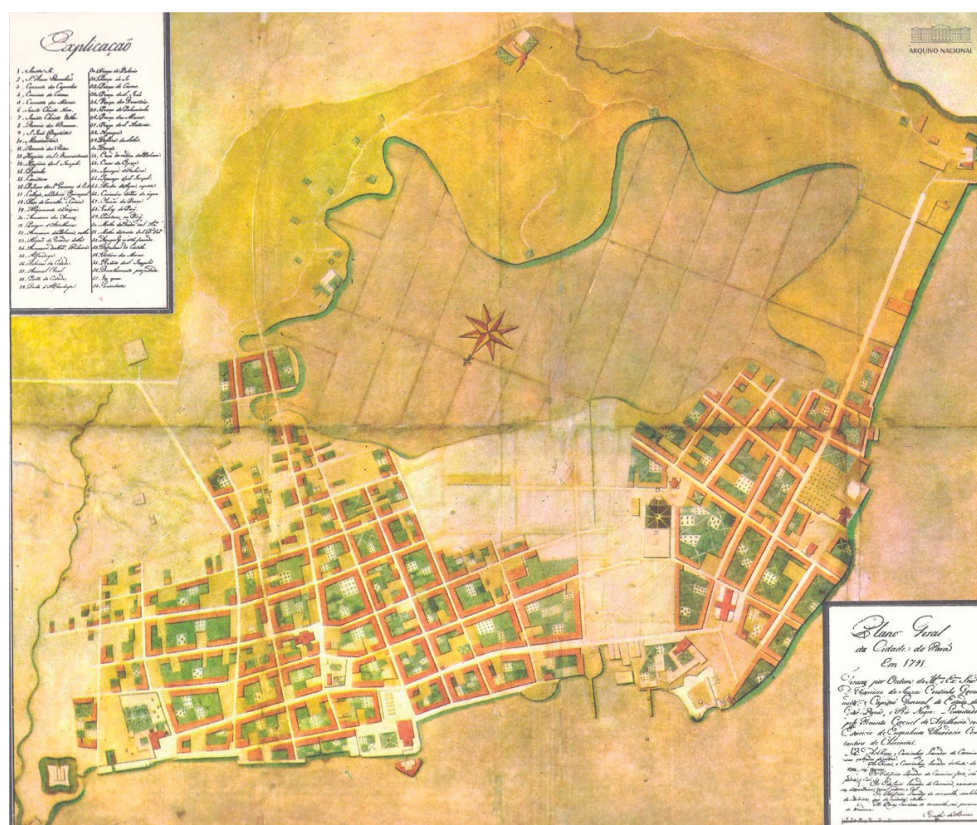
Foi no dia 25 de setembro de 1763, que a cidade de Belém recebeu a Visitação, iniciando-se assim uma atmosfera atemorizante na região. Nesse dia, partiu da igreja dos Religiosos de Nossa Senhora das Mercês uma procissão composta pelo Vigário local, os párocos, o cônego, o clero, as irmandades da cidade, o governador, o ouvidor, o juiz de Fora, a câmara, o Inquisidor e o exército militar. A caminhada foi até à Igreja Catedral, onde se celebrou uma missa e, durante o sermão, o padre Pedro Mendes incentivou os fiéis a se apresentarem à mesa inquisitorial para confessar suas heresias, sob a ameaça de castigos para os faltosos ou omissos. Em seguida foi lido o Editto da Fé, o Monitório Geral, o editto de Graça e perdão, dando a eles o prazo de 30 dias para apresentarem suas culpas e arrependimentos (LAPA, 1978, p. 52-53). Quem aproveitasse esse período teria seus pecados perdoados e poderia ser isento de confisco de bens. E, por fim, foram fixados, nas portas principais da igreja, os editos e o alvará, sob pena de excomunhão para quem os tirassem de lá. Estava tudo pronto, a população tinha assistido todo o cortejo ameaçador da Inquisição. E, assim, a Visitação foi envolvendo a sociedade paraense em suas malhas inquisitoriais.

A essa altura, o Santo Ofício continuava a servir de instrumento de dominação posto a serviço do poderoso ministro, o que atesta a possibilidade de vinculação

2 Pedagogia que utiliza da morte, julgamento divino e possibilidade de condenação com elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis (VAUCHEZ, 1987, p. 141). Também bem ilustrada em “A história do medo no ocidente”, do autor Jean Delumeau.

deste com a política pombalina. O Marquês de Pombal, assim como toda a sua família, foi familiar do Santo Ofício. O autor Yllan de Mattos defende a teoria de que a Visitação a essa região estava inserida no projeto pombalino de “domesticação da Inquisição”, permeada pelas decisões políticas do Marquês (MATTOS, 2012).

O estado do Grão-Pará, no século em questão, foi marcado pela atenção que recebeu da coroa portuguesa. Foi nesse momento que os colonizadores investiram em estabelecer seus limites de domínio e tomaram algumas medidas, tais são elas: estímulos para o casamento entre indígenas e portugueses; aumento das missões carmelitas e fiscalização por meio inquisitoriais e adoção da capital de São José do Rio Negro, em Barcelos. É perceptível a influência europeia nesse contexto.



Fuente: Arquivo Nacional. Biblioteca Maria Beatriz Nascimento..

Figura 1. Grão-Pará no século XVIII. Gravura da obra “Viagem Filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá” do autor Alexandre Rodrigues Ferreira, 1783-1792³

3 Consideramos importante refletir, a partir do ponto de vista cosmo-histórico, que essas divisões territoriais, feitas pelos colonizadores, nem sempre faziam sentido para os indígenas.

Consequentemente, com a presença dos portugueses na região, documentos e relatos escritos foram surgindo. Na Visitação em questão, foram gerados documentos inquisitoriais relativos aos “crimes” de feitiçaria e práticas mágicas de cura que nos darão base para este estudo. Os processos aqui analisados são compostos por traslados de denúncias feitas entre 1763 a 1769 e contêm cerca de 25 fólios (processo de Sabina) e 15 fólios (processo de Ludovina). Esses relatos sobre os “delitos” mágicos eram predominantes nas denúncias durante esse período. A fiscalização, também, esteve presente antes da Visitação por meio dos comissários e dos bispos, mas se tornou mais rígida nesse período e proporcionou abertura para muitos casos virem à tona.

Segundo Sonia Siqueira, no século XVIII, 46 pessoas foram processadas pela Inquisição na região (SIQUEIRA, 1996, p. 37), e, durante os seis anos de atuação da Visitação ao local, Lapa afirma que a Inquisição alcançou, no que se trata de práticas de magia, doze feiticeiros, nove feiticeiras, cinco curandeiros e quatro curandeiras. (LAPA, 1978, p. 32). Ou seja, desses 46 acusados, 30 eram do universo da magia. Aqui percebemos uma predominância maior masculina no âmbito mágico e acreditamos que isso se dê pelo fato de que no universo místico indígena os conhecimentos mágicos pertenciam aos pajés. Porém, isso não comprova que a maioria dos agentes sejam homens e os números citados não abarcam todos os envolvidos com a magia, assim como também não mapeia toda a população da região.

A fiscalização do Santo Ofício da Inquisição se transformou numa cultura local de perseguição, também, entre a própria população. Uns vigiavam os outros e estavam todos prontos para apontar quaisquer sinais de heresia praticada contra a fé católica. Assim surgiram as primeiras denúncias e confissões, realizadas durante o período da graça já citado anteriormente. Desses casos, dois nos chamaram a atenção, principalmente por serem práticas mágicas de cura em que uma se utilizava de práticas católicas e a outra era exclusivamente indígena. Analisaremos, portanto, os documentos relativos às denúncias de duas mulheres: a índia Sabina e a Ludovina Ferreira (de etnia desconhecida).

Essa análise toma fôlego através do conceito de Cosmohistória, desenvolvido pelo historiador mexicano Navarrete Linares, que visa reconhecer a existência de diversas historicidades multipolares e interconectadas. O autor desenvolveu o conceito de Cosmopolítica da autora Stengers, que traz em sua essência a quebra da unicidade em favor da pluralidade. Segundo Navarrete, é necessário sair do regime Monohistórico, que sustenta uma verdade absoluta, e entrar no univer-

so reflexivo da Cosmohistória, que reconhece a diversidade e diferentes sujeitos históricos que produzem seus discursos particulares com suas próprias visões de mundo. A Cosmohistória não visa produzir verdades históricas definitivas, mas problematizar as fronteiras, as negociações, as contradições, os limites do contato entre colonos e colonizados e as transformações necessárias para inserir o mundo nativo no mundo colonial e vice-versa.

Para a análise da documentação, utilizaremos o método Paradigma Indiciário do historiador italiano Carlos Ginzburg, que é uma categoria de investigação mais minuciosa, baseada em detalhes e indícios. A proposta do autor é trazer uma nova possibilidade cognitiva de investigação e narração, colaborando para uma análise que multiplique as possibilidades de interpretações e aproveitamento das fontes. E, por fim, utilizaremos o método comparativo para traçar aproximações e distanciamentos entre os casos estudados.

O curandeirismo e o hibridismo cultural

Muitos historiadores brasileiros têm defendido a ideia de um Hibridismo Cultural⁴ nascido dos primeiros contatos entre nativos, europeus e africanos no período colonial. No entanto, acreditamos ser necessária uma relativização desses hibridismos – ou afirmá-lo no plural – e perceber que esses processos eram diferentes e tinham medidas distintas em cada tempo e região do Brasil. É importante questionar até que ponto existiu um hibridismo, quais os seus limites e problematizar os motivos que levaram esses costumes a se tornarem híbridos.

As práticas indígenas mescladas ao cristianismo, exclusivamente por meio de resistir e “enganar” a perseguição, podem ser comparadas às práticas mescladas num processo de aceitação interna e externa? O hibridismo, fruto das aproximações de afinidades, pode ser comparado ao hibridismo forçado? Será que alguns índios optaram por “mascarar” suas práticas com uma superficialidade cristã apenas como meio de continuar existindo, como uma resistência “pagã”? Ou será que todos os povos indígenas aceitaram passivamente a imposição cristã mesclando suas práticas? Não houve resistências? Ou ainda, será que os próprios cristãos não buscaram meios de assemelhar o cristianismo ao “paganismo” indígena para ter uma aceitação e depois sufocar essas práticas? De acordo com São

4 Possivelmente, herdando de Gilberto Freyre, que foi um dos primeiros a abordar o Hibridismo Cultural no Brasil Colonial em seu livro *Casa Grande e Senzala*, de 1933. Nesta obra, o hibridismo apareceu como ideia central, sendo descrita de diversas maneiras.

Gregório, citado por Burke, “os templos pagãos não deviam ser destruídos, mas convertidos em igreja para facilitar a aceitação da nova religião” (BURKE, 2003, p. 46). Então, será que esse Hibridismo tão atribuído à colônia não foi uma estratégia cristã para formular uma transição do “demoníaco” pagão para o “divino” cristão? Outra questão é até que ponto esse hibridismo é positivo, um hibridismo que apaga parte da cultura indígena e abraça parte da cultura do inimigo. Essas perguntas ainda pairam em nossa pesquisa, mas aqui tentamos trazê-las ao mundo para reflexão. A dúvida aqui é instaurada.

O Hibridismo Cultural é uma ocorrência histórica que se configura a partir do contato prolongado entre distintos grupos humanos. Para Cardoso, o continente latino-americano é um lugar de hibridismo, tendo em vista que é área de imigração e migração desde tempos antigos, superando todos os outros continentes na questão do encontro e relações interétnicas (CARDOSO, 2008, p. 79 e 80). O Hibridismo Cultural em Peter Burke trata das questões de trocas culturais e reações variadas e uma das possibilidades é a presença de afinidades que, para o autor, são fundamentais no processo de hibridização (BURKE, 2003, p. 26-27). Mas e as convergências? No caso do Brasil, em especial a colônia, temos o choque de duas (a priori) culturas diferentes⁵, a indígena e a europeia, a “pagã”⁶ e a cristã, mas não só isso, dentro da cultura indígena temos diversos povos, e consequentemente diversos “paganismos”, e dentro da cultura cristã, temos divergências de interesses, a exemplo dos jesuítas expulsos da região do Grão-Pará pelo Marquês de Pombal, marcando graus diferentes dentro do cristianismo. No processo colonizatório percebemos a intenção de imposição sobre os nativos, mas até que ponto essa imposição é efetiva? O Hibridismo é resultado dela ou da resistência indígena?

A Circularidade Cultural em Ginzburg (1993) aborda a ideia de circularidade herdada de Bakhtin, que trata de um relacionamento circular de influências recíprocas que iam de cima para baixo e vice-versa. Já entendemos que é preciso relativizar essa visão oposta de classes separadas para não ignorar as hierarquias e toda diferenciação dentro de cada um dos dois campos. O mesmo propomos com o conceito de Hibridismo Cultural, que não deve ser um conceito homogêneo e sólido, mas um campo que considere as diferentes influências entre as culturas do contato e suas complexas ambiguidades e negociações. É preciso superar a homo-

5 Deixando claro que estamos falando do primeiro momento do contato. Logo em seguida temos os africanos fazendo parte desse contexto.

6 Decidimos utilizar a palavra “pagã” e “paganismo” entre aspas, porque são palavras pejorativas trazidas pelos portugueses para demonizar os atos religiosos, pois os índios não se identificavam assim.

geneização do conceito e pensar nas relações instáveis e mutáveis da experiência humana⁷ que não eram e nem são previstas.

A miscigenação era um propósito da colonização, cujo objetivo era povoar o território que, sem aproveitar os nativos da terra, era tarefa impossível. Então o casamento entre indígenas e colonos era estimulado como parte do processo “civilizador” e a partir daí havia uma, dentre outras, possibilidade de nascer algo híbrido. Mas esse hibridismo se dá de uma forma passiva, ativa ou ambos?

Para tentar responder ou refletir sobre essa questão, ainda sem uma consideração final definitiva, iremos analisar dois casos de rituais de cura. O curandeirismo, por exemplo, é um caso que nos leva a problematizar essa questão. Sendo mais pertinente chamar de “curandeirismos”, no plural, essas práticas nem sempre estavam mescladas ao cristianismo. Em pleno século XVIII, encontramos o caso dos rituais de cura executados pelos índios Domingos e Gregórios, juntamente com Ludovina Ferreira⁸, que não têm vínculos com o cristianismo. Esse caso ilustra bem a ideia de que é preciso relativizar o conceito de hibridismo no período colonial e buscar averiguar os limites desse processo. Por outro lado, temos o caso da índia Sabina que, vivendo no meio cristão, passou a mesclar suas práticas rituais indígenas às práticas cristãs.

Segundo a autora Laura de Melo e Souza, “provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil Colônia. Alguns casos do norte talvez sejam aqueles que melhor se esboça a especialização acima mencionada” (SOUZA, 1986, p. 172). Segundo a autora, separava-se o feiticeiro que enfeitiça do que cura os feitiços. Nos estudos analisados nesse artigo veremos dois casos de curandeirismos distintos realizados na mesma região e período. E ao compará-los, chegamos à conclusão de que é necessário identificar as permanências e rupturas desses costumes. Houve interação, imposição e resistências?

Estudos de casos

Segundo Souza, a índia Sabina era uma espécie de contra feiticeira. No seu processo constam três acusações por feitiçaria, denunciadas no período da visitação. Ela era índia, de 40 anos (no momento da visitação), casada, moradora de Belém

7 Uma discussão similar foi desenvolvida pela autora Simona Cerutti (2016) ao problematizar a questão formulada por Thompson sobre “Quem está abaixo”. Para a autora é uma pergunta difícil de responder, pois é complexo definir cada bloco de forma oposta.

8 De etnia ainda desconhecida.

e exercia atividade como cativa forra de Bento Guedes, e após o falecimento deste, ela foi morar com um frei. Suas práticas ritualísticas envolviam a cruz, a Virgem Maria, a trindade católica: pai, filho e espírito santo, com elementos indígenas, como o uso do cachimbo, defumação, língua “estranha”, entre outros. Nas denúncias contra ela aparecem casos de vômitos de bichos estranhos e descobrimento de feitiços enterrados (ANTT, IL, Processo 13331).

Em 17 de outubro de 1763, compareceu à mesa inquisitorial, por desencargo de consciência, Manoel de Souza Novais, que pretendia denunciar a índia Sabina. Ele afirmou que sua família tinha passado por uma fase de grande mortandade e que, por entender que aquilo eram malefícios e feitiçarias (por encontrar vários embrulhos com coisas desconhecidas em suas terras) contra a sua família, mandou chamar a índia Sabina. Manoel havia tentado a cura pela igreja, mas sem sucesso. Tinha ouvido falar que a índia tinha virtude para descobrir e desfazer feitiços (ANTT, IL, Processo 13331, fl. 02 e 03).

Sabina, ao chegar em sua fazenda, logo mandou que escavassem abaixo da escada, pois ali havia malefícios. Foi encontrado um embrulho velho, com uma cabeça de cobra Jararaca e seus ossos. Manoel e sua esposa ficaram surpresos e com suspeita de que a índia havia descoberto o feitiço por meio diabólico, pois ela não havia ido à fazenda antes e nem conhecia alguém da família (ANTT, IL, Processo 13331, fl. 03). Aqui percebemos um trabalho sobrenatural, no qual a Sabina detinha informações, talvez, do oculto, para prever os malefícios.

Neste relato podemos observar que o denunciante, em um primeiro momento, afirma acreditar nos poderes da índia Sabina e seu discurso acaba sendo, também, uma confissão, em que ele tenta apontar para ela e tirar de si a culpa. Mas vejamos, ele é cúmplice, participante e encomendador do ritual de cura. Percebemos uma visão colonial, creditada no reconhecimento das virtudes da índia e nos saberes práticos da religião e magia indígenas. No segundo momento, ele faz questão de afirmar que desconfiou que o trabalho da índia era arte diabólica, aqui desconsiderando as virtudes da índia que ele afirmou anteriormente. Essa mudança de postura pode indicar uma tentativa de se defender perante à mesa inquisitorial. Antes ele não imaginava que a arte dela poderia ser diabólica, depois do feito passou a suspeitar. Ou seja, houve a crença nessas artes e no poder da índia. E aqui identificamos o efeito produzido pelos discursos do Edital da Fé, posto em vigor na chegada da Visitação, lido em público e pregado nas portas da igreja. Essa mudança de sentido, que vai do divino ao diabólico, pode ser caracte-

rizado em um hibridismo ou essa transformação se deu como meio de se defender da Inquisição?

No final de sua declaração ele afirma que a índia não disse nenhuma palavra suspeita de superstição durante o ritual. Esse detalhe contraditório nos leva a crer que ele quis abrandar o caso, porque assumir algo que se enquadrasse como diabólico era assumir uma culpa. Percebemos, então, uma disputa de sentidos, permeando entre bem e mal e que, antes da Visitação, talvez não houvesse. E se houvesse teria se intensificado com a chegada do Inquisidor na cidade.

Se considerarmos essas contradições nos discursos de denúncia, podemos rastrear o modo como a visão sobre essas práticas foram se transformando. Do ponto de vista cosmo-histórico, essas modificações podem ser pensadas como negociações de verdades e realidades incomensuráveis, com historicidades multipolares e interconectadas. Vejamos outra denúncia. Em 1767, compareceu à mesa inquisitorial Raymundo José de Bitencurt para denunciar a índia Sabina. Ele afirmou estar com os olhos doentes e, por saber da fama, mandou chamar a índia. Em seu relato, descreveu o ritual feito por ela em que usou um cachimbo com tabaco e recolhendo dentro da boca lançou sobre ele a fumaça e ele soltou pelas narinas. Enquanto isso, ela fazia o sinal da cruz com o dedo polegar na testa dele e falava as palavras da trindade católica. Em seguida, ela tomou o fumo novamente e defumando o olho direito do denunciante, logo introduziu a língua e com ela arrodou o olho e vomitou um bicho com forma de “lacrao” na parte do rabo e de peixe na cabeça. Sabina afirmou, na presença de sua esposa, que lançou a fumaça para matar os bichos que estavam em seu olho. Repetindo o procedimento para o outro olho, a índia cuspiu dizendo que tinha outras coisas como areia ou cinzas (ANTT, IL, Processo 13331, fl. 09).

Raymundo ainda relatou que, no dia seguinte, Sabina realizou procedimentos em ambos os olhos e tirou uma vespa morta que saiu da boca da índia e foi lançada à mão dela, logo foi dada à mulher do denunciante que estava presente no ritual. No outro dia, o mesmo procedimento foi executado, desta vez, sem nada encontrado. A índia Sabina recomendou ao denunciante que lavasse os olhos com água benta, que frequentasse os “exorcismos” (é como está no processo) da Igreja e que usasse o sumo de uma erva chamada Cambará. Após três semanas, a índia foi chamada pelo denunciante e preparou uma bebida de água ardente, canela pisada e o mandou beber. Isso acarretou em vômitos em que lançara uns bichos pela boca. Uns “Tajas” e uns caracóis que a índia afirmou serem feitiços. Raymundo ainda relatou na mesa inquisitorial que a índia Sabina, além de praticar esses ri-

tuais de cura para muitas pessoas, fazia várias outras coisas, como adivinhações. Perguntado pela inquisição a sua opinião sobre a índia, Raymundo respondeu que não tem má opinião dela, pois tudo que ela fazia era por virtude especial e que ela tinha uma cruz no céu da boca e que ele não tinha notícia dela ser mal procedida (ANTT, IL, Processo 13331, fl. 11 e 12).

Na denúncia de Raymundo, analisamos novos elementos rituais e a menção sobre a prática de adivinhações, que neste caso parece entrelaçada. Durante os rituais, a índia Sabina usava água benta, falava palavras católicas e recomendava os exorcismos da Igreja. Por que será que ela passou a incorporar esses elementos cristãos aos seus rituais? Por crença? Por defesa? Suspeitamos que por ser uma curandeira muito famosa na região, e por receber dinheiro e outras coisas pelo serviço mágico, ela tenha feito isso para se defender. Como poderia ser um ritual diabólico se existiu a presença de água benta e rezas católicas? Como condenar uma índia que recomendava os exorcismos da Igreja? Dessa forma, os rituais de cura poderiam não ser demonizados e nem visto com estranheza. Aqui há uma integração da índia numa “realidade” cristã, que pode ser problematizado a partir do procedimento de definição da realidade estudado e discutido por Navarrete. Segundo ele, a colonização buscou maneiras de integrar os nativos à “história universal da salvação cristã, que era o que dava sentido a todo acontecer humano e histórico considerado real” (NAVARRETE, 2015, p. 13).

À mesa inquisitorial também compareceu Domingos Rodrigues que, denunciando, disse que a Índia Sabina tinha virtude para descobrir feitiços, curar enfermidades e remediar os males ocultos. Sua mulher estava doente e sua sogra mandou chamar a índia, que logo afirmou que o feitiço vinha de uma índia tapuya que era escrava da senhora. Logo foi mandado chamar todas as escravas índias da casa e Sabina identificou uma, que negou a acusação. Sabina, então, mandou cavar embaixo da cama e lá encontrou uns embrulhos com ossos, penas, olhos, espinhos, lagartinhos espetados e outras coisas não relatadas na denúncia. Todos os lugares que Sabina mandou procurar eram certos, sempre havia algum embrulho e, por causa, disso a índia escrava tapuya, que não se sabe o nome, confessou que havia colocado os embrulhos nos lugares encontrados e que fez isso com ajuda de seu camarada que declarava ser o demônio. Domingos afirmou, em seu pronunciamento, que considerava a índia Sabina uma fina bruxa e feiticeira e por isso não tinha virtudes para poder descobrir as coisas ocultas e não tem sido bem-procedida. Disse, também, que os rituais da índia não funcionaram e que somente os exorcismos da Igreja surtiram efeitos (ANTT, IL, Processo 13331, fl. 20 e 21).

Nesse momento, afirmar os efeitos de um ritual que ele mesmo demonizou era assumir aliança com o Diabo, na visão inquisitorial. A utilização do termo “exorcismo” para cura e outros fins, também atesta a demonização desses problemas. Ademais, como esses rituais não surtiram efeitos, se a índia encontrou vários embrulhos e a índia escrava tapuya assumiu?

No relato de Domingos percebemos uma demonização das práticas realizadas pela índia Sabina e, nesse caso, temos o atenuante da descoberta de uma índia tapuya que, com ajuda do demônio, lançou feitiços contra a sua senhora. Acreditamos que, a essa altura, o imaginário diabólico sobre as práticas já estava mais forte na colônia e já encontramos um discurso que inclui a presença demoníaca e termos como “bruxa” surgem. O encontro desses imaginários distintos agora se mescla, e as práticas dos colonos e índios agora passam a ser associados, de forma mais forte, ao Diabo, atestando o que, do ponto de vista da cosmo-história, podemos chamar de classificação das práticas rituais indígenas do ponto de vista cristão/europeu, o que implica em indígenas assumindo formas-chaves de ser da humanidade cristã.

Sabina tinha fama de ser, também, uma feiticeira do bem, de combater os feitiços do mal e de curar as pessoas doentes. Diante desses relatos, também percebemos que Sabina sempre acusava outros índios de ter lançado os feitiços, foi o caso dos índios de uma vila (que não identificamos o nome no processo), pois ela afirmou ao denunciante Raymundo que estavam fazendo os feitiços para ele e a sua família. Acusar pessoas de sua própria etnia seria outra estratégia? E a cruz no céu da boca que a índia possuía, era mais uma tática de se assumir com virtudes do bem? E essa classificação de “bem” ou “mal” é algo característico do mundo indígena ou foi uma imposição do universo cristão?

Pessoas de várias origens recorriam às práticas mágicas de cura da índia Sabina para solucionar enfermidades. Então, entendemos que o uso das práticas mágicas era algo natural, que foi demonizado posteriormente. Foi o caso, também, do governador do estado do Grão-Pará, João de Abreu Castelo Branco, que estava doente e participou de um ritual de cura da índia. Ela encontrou na parede do quarto dele um embrulho muito velho e afirmou não ter sido feito para o governador atual, mas o antigo que ali residiu e morreu. Após identificar isso, a índia fez o ritual costumeiro com defumação usando um cachimbo, soltando a fumaça no governador e fazendo sair três bichos vivos do tamanho de um grão de bico, que eram moles e logo se desfizeram. Ao deixar o local, o governador ficou suspeitando do

mal que a índia fazia ao adivinhar e desvendar coisas que eram ocultas (LAPA, 1978, p. 172 e 173).

Incorporar elementos católicos pode ser uma forma de resistência pela qual possibilita a permanência desses rituais de cura e práticas do mundo religioso indígena. Os índios também tinham seus interesses e estratégias de sobrevivências. O processo colonizatório não foi tão simples assim e esse Hibridismo Cultural nem sempre aconteceu de forma passiva, muitas vezes sendo algo apenas superficial. Os discursos inquisitoriais funcionaram como força impositiva sobre a população, causando uma necessidade de readaptação, ressignificação e estratégias.

Por outro lado, temos o caso da Ludovina Ferreira que, juntamente com dois índios, praticava rituais de cura e outras magias sem a presença de elementos católicos. Ela foi denunciada sete vezes, sendo a primeira em 1733 e a última em 1764 perante à mesa da Inquisição. Quatro pessoas compareceram à mesa inquisitorial: Inês Maria de Jesus, Constança Maciel, Valéria Barreta e Inácio Coelho, todas entre os anos 1763/1764. Essas denúncias a acusavam de ser famosa por praticar feitiços. No caderno do promotor ela aparece como reveladora de enfermidades através de um ritual com trajes de onças, jacarés e bichos do mar. Rito em que desciam do teto “demônios” que revelavam a enfermidade (ANTT, IL, Livro 324). Uma carta de Frei Diogo da Trindade, escrita em 1735, relata que Ludovina fazia bailes com danças ao som de canções em língua estranha e, junto com suas discípulas, faziam viagens noturnas, pactos com o Diabo e evocava o Bode, com quem coabitavam (ANTT, IL, Processo 16743).

Nesses documentos, encontramos a presença do imaginário europeu sobre as bruxas. Os rituais de Ludovina não eram mesclados ao cristianismo, o que atestam a diabolização das práticas indígenas por parte dos olhos inquisitoriais, mesmo, em alguns casos, sendo rituais com objetivo de cura de doenças.

A denúncia feita por Inês descreve um ritual de cura realizado por Ludovina para Dona Mariana Barreta, que se encontrava enferma e em fluxo de sangue. A denunciante conta que ao conversar com Constança Maciel, foi informada que Ludovina tangia um maracá ou chocalho de um cabacinho pequeno atravessado com uma flecha que lhe servia de cabo, e ao mesmo tempo cantava em língua estranha⁹ como os pajés ou mestres das feitiçarias¹⁰. A denunciante viu entrar a casa –

9 Provavelmente língua indígena Nheêngatu.

10 Percebe-se aqui a demonização da prática indígena, sempre sendo associada à visão cristã.

onde eram feitos os rituais – dois índios dos quais só conhecia um que se chamava Antônio. Esses índios, segundo a denunciante, viviam com a Ludovina numa dispensazinha sem luz alguma, onde curavam os doentes realizando os rituais – por volta da meia-noite – e os índios cantavam sem perceber o que entoavam, e Ludovina tocava seu chocalho evocando assobios muito altos e fazendo com que as telhas fizessem estrondo e se abrissem e era como se algo saltasse do telhado para dentro de casa. Uma voz surgia perguntando para a enferma o que ela tinha. Segundo a denunciante, eram os demônios ou índios que faziam os estrondos com as mãos e batendo os pés e que tudo isso eram “diabruras e superstições” (ANTT, IL, Processo 13325, fl. 2).

Percebemos, nesse trecho, a associação entre pajés e mestres da feitiçaria. E as vozes roucas, que vinham do teto, foram descritas como vozes dos demônios ou índios, fazendo uma ligação forte do índio com o Diabo, e associando as práticas mágicas aos rituais de feitiçaria do imaginário europeu. Aqui também houve a integração (citada anteriormente sobre Sabina) da prática indígena numa “realidade” cristã, dessa vez pela inquisição, que de acordo com a crítica de Navarrete, “tornar essas práticas cristãs era progredir na evolução humana”¹¹. Há um tipo de integração onde o próprio índio (sob influência) se coloca dentro do universo cristão, mesclando suas práticas, como o caso de Sabina, por exemplo. E há o tipo de integração que o colonizador faz ao julgar uma prática de fora do seu universo, sob o olhar cristão. Uma vez que integrar essas práticas na ótica cristã e demonizá-las, fazia parte do processo colonizador de catequisar. Tanto é que a igreja e a inquisição nunca aprovaram as práticas mescladas, considerando tudo que não fosse cristão, do diabo. Como sabemos, essas práticas nunca foram autorizadas.

A denunciante contou que o índio Antônio sofreu um acidente e caiu morto na dispensa e mandaram chamar Ludovina que fez uma fumaça, tocou o chocalho e bateu no corpo do índio desde a cabeça até os pés e logo o índio se levantou como se não tivesse nada. No processo inquisitorial, consta que a denunciante denunciou por desengano de consciência, e que se sentiu obrigada a denunciar depois que ouviu ler o Ministério e Editó de Fé quando foi publicado durante a visitação (ANTT, IL, Processo 13325, fl. 2).

11 Segundo Navarrete, as últimas décadas da Antropologia é marcada pelo experimento chamado “giro ontológico”, que pensam os diferentes mundos sicionaturais, e constroem suas próprias ontologias ou formas de ser, que não podem ser assimiladas pela visão da ciência europeia e cultura ocidental. Essa visão ocidental desconsideram os seres “culturais”, “naturais” e “sobrenaturais” dos povos distintos.

Acreditamos que a demonização do ato de fazer voltar à vida tem alguma ligação, pelo menos em parte, com a concepção linear de tempo cristão, que tem como fator principal a ordem do tempo de forma progressiva em uma sucessão de acontecimentos em movimentos retilíneos em direção ao futuro, o fim, o céu. A ideia progressiva deu base para a justificativa de colonização e catequização, pois se baseia em um processo de “evolução” do povo indígena que visa a transformação do “pagão” em cristão. Logo, o paganismo seria algo do passado esquecido. Essa forma europeia de entender o tempo foi imposta aos colonizados, forçando-os a uma adaptação do Cronotopo¹². Se a visão cristã defende o tempo de forma linear em direção ao fim, logo o retorno à vida seria um pecado. Já na cosmovisão indígena, a visão do tempo pode ser cíclica, tendo por base os ciclos na mãe natureza. Segundo Mircea Eliade, o tempo cíclico foi a concepção mais antiga encontrada pela civilização humana e tem como ponto de partida a análise dos ciclos da natureza e o “eterno retorno”, as colheitas e semeaduras, os ritos de solstícios e determinados astros.

Constança Maciel também esteve na mesa inquisitorial para dar seu depoimento. Ela afirmou presenciar o ritual que Ludovina fez para curar Dona Mariana de Mesquita. Ela descreveu o ritual similar ao descrito por Inês, mas nesse caso Ludovina assegurou que o motivo da doença da enferma era feitiço e mostrou uma cobra com uma pimenta na boca que havia sido enterrada em sua porta para lhe fazer mal. Ludovina, neste caso, também atuou como adivinhadora e desfazedora de malefícios.

Na denúncia de Valéria Barreto, cafuza, filha de pai negro e mãe índia, consta que quando foi perguntada pela mesa inquisitorial se ela sabia de alguma coisa contra a fé católica, ela respondeu que não¹³. Então lhe foi descrito todo o ritual mencionado acima pelas duas denunciantes (Inês e Constança) para fazê-la se lembrar. Valéria Barreto afirmou lembrar-se de conversas a respeito, mas que nunca presenciou as coisas mencionadas. Afirmou ser cozinheira apenas e disse conhecer a Ludovina e os dois índios, Antônio e Gregório, e que deles não tem boa nem má opinião acerca de suas crenças e costumes, mas que Ludovina não tem bons procedimentos e que é considerada Curandeira.

12 Conceito utilizado na visão cosmo-histórica do Navarrete para problematizar a questão do espaço-tempo.

13 Importante problematizar o fato de uma cafuza não considerar tais atos contra a fé católica. Ou seja, sua visão não demoniza as práticas. Mas quando o inquisidor lhe faz perguntas de forma impositiva, ela assegura que Ludovina não tem bons procedimentos e é considerada curandeira.

Neste último relato, percebemos o receio de falar sobre os rituais. Valéria foi chamada à mesa inquisitorial por ter sido mencionada em outras denúncias. Ela parecia não querer se envolver e, só depois da insistência inquisitorial sobre os casos, assumiu se lembrar dessas conversas, mas afirmou nunca ter participado. Talvez por ser filha de negro com índia, ela não tivesse essa visão cristã demonizada sobre tais atos. E, talvez, como forma de defesa, ela demonizou Ludovina afirmando que ela não tinha bons procedimentos e que era considerada Curandeira. O termo Curandeira já atestava um ato demonizado? Pelo visto, sim.

A quarta denúncia feita sob convite inquisitorial ao Inácio Coelho, consta o seu testemunho, em que afirma que não presenciara o ritual por não ter maioria na época do ocorrido, mas que ouvira toda a história através de Constança. Quando lhe perguntado sobre o que ele achava sobre as crenças e costumes da Ludovina e dos dois índios, ele respondeu que eram mal procedidos. Aqui entendemos que possa ter ocorrido o mesmo caso de Valéria, por medo e defesa de si, eles afirmaram que a curandeira era mal procedida. Nas denúncias contra a curandeira era comum a demonização de suas práticas.

Ludovina Ferreira era de etnia desconhecida, às vezes referida como mulher branca¹⁴, viúva duas vezes e moradora de Belém. Tinha em torno de sessenta anos no momento da Visitação. Seus métodos possuíam elementos indígenas e, portanto, mais diabólicos aos olhos cristãos. A índia Sabina e ela viviam na mesma cidade de Belém, no mesmo período, e ambas foram denunciadas antes e durante a Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará.

Nos relatos e denúncias sobre a Ludovina, percebemos características rituais exclusivamente indígenas. Não encontramos nenhum indício de elementos católicos nesses rituais realizados por Ludovina, pelo índio Gregório e pelo índio Antônio. Diferente desses, a índia Sabina, também denunciada à mesa inquisitorial, praticava seus rituais indígenas com elementos católicos. Infelizmente, não temos notícias sobre o resultado desses processos e possíveis castigos destinados a elas, apenas o registro de prisão para Ludovina pelo Vigário-geral, mas na década de 1730, muito antes da Visitação chegar à região.

14 Desconfiamos da etnia dela. Pois ela vivia entre os índios, praticava rituais indígenas sem nenhum vínculo com o cristianismo e falava a língua nativa. Estamos desenvolvendo uma teoria sobre descendência indígena, em que sendo filha de mãe índia e pai branco, Ludovina possa ter herdado os traços físicos do homem branco e, criada no universo indígena da mãe, herdou as crenças e costumes. Mas essa teoria ainda carece de provas.

Esses casos descortinam, pelo menos em parte, um cenário composto pela crença no sobrenatural e pelo uso de diversos elementos da natureza. Além disso, mapeiam uma região cheia de conflitos, negociações, resistências e formas diferentes de lidar com um novo contexto. Pessoas que por medo de morrer, procuravam (muitas vezes desesperadamente) solucionar seus problemas de saúde e de seu cotidiano. As práticas de magia estavam inseridas no dia a dia das pessoas e buscavam resolver problemas pessoais. E para isso, o sobrenatural era evocado. Até porque numa visão indígena, o natural e o sobrenatural fazem parte de sua cosmologia, mesmo que com suas especificidades. Em uma sociedade ainda sem a legitimidade da medicina europeia e sem conhecimento sobre doenças, era comum buscar ajuda sobrenatural. Do ponto de vista de uma curandeira do século XVIII, no Grão-Pará, essas práticas eram eficazes e a procura em demasia por elas, atestam a sua eficiência. É razoável pensar que esse sobrenatural, tanto foi negligenciado pelos portugueses, como também pelos estudos históricos modernos, que não levam em consideração o “natural” e o “sobrenatural”.

Ao analisar ambos os casos, Ludovina e Sabina, percebemos que no primeiro houve uma resistência e sobrevivência das práticas rituais indígenas (muito ligadas à natureza e espíritos), um processo há anos estabilizado. Em contrapartida, o segundo caso indica um processo de identificação multicultural, memórias intercontinentais que atestam transferências e costuram práticas religiosas. Os dois casos atestam processos de permanências e rupturas, respectivamente. Se por um lado há um encontro do colonizador e colonizado, ou seja, do cristianismo com o “paganismo”, há por outro lado o desencontro do cristianismo da metrópole com o da colônia, como vimos no caso do governador que procurou das artes mágicas para se curar, mesmo sendo cristão e demonizando o ato. Ao mesmo tempo que muitos católicos portugueses não permitiram que suas práticas fossem mescladas com as dos nativos, acreditamos que nativos também mantiveram resistência em suas práticas. A exemplo disso, temos o índio Alberto (LAPA, 1978, p. 245 e 246) que foi se confessar por ter feito um culto a Jurupari (associado ao Diabo cristão) em pleno século XVIII no Grão-Pará. Essa entidade indígena é cultuada há tempos imemoriais, antes da colonização e até os tempos atuais temos notícias de aldeias que ainda o cultuam.

Do ponto de vista das relações sociais, essas práticas garantiram a essas mulheres autonomia, meios de sobrevivência e um status social importante. Eram mulheres muito procuradas para sanar problemas de saúde e do âmbito mágico e, também, eram temidas pelo poder que detinham. Percebemos que todas as pessoas

que as denunciaram eram cúmplices e/ou encomendadoras das práticas. Talvez as denúncias tenham ocorrido por medo de terem sido testemunhas e cúmplices.

Quando se pensa na resistência de uma curandeira e de sua atitude, perante o cenário o qual estava inserida, podemos refletir sobre as complexas negociações cosmopolíticas como produtos culturais variados, como respostas às circunstâncias e integração aos novos mundos do colonialismo. No caso da índia Sabina, é razoável pensar que ela resistiu às imposições cristãs, mesclando-se a elas. Já no caso da Ludovina, sua resistência foi manter, sem nenhum tipo híbrido evidente, as suas práticas indígenas. E o que isso significava para elas? Formas de negociar sua ambígua posição no regime colonial do Grão-Pará, garantir sua sobrevivência e suas práticas, cujo elementos, muitas vezes são indecifráveis e nem sempre são passíveis de serem reduzidos a nossas lógicas e necessidades explicativas. Visto que, não temos os testemunhos diretos dessas acusadas.

Ao analisar o caso de Sabina, resta-nos refletir se essa mescla de práticas religiosas significava um meio de resistência para os rituais indígenas e uma forma de garantir a sua autonomia. Se estivermos certos, é necessário problematizar o hibridismo efetivado nesse caso, pois se a mescla foi realizada com esse intuito, esse hibridismo é apenas superficial. Outra reflexão importante é sobre o caso de Ludovina Ferreira e os índios Gregório e Antônio, que não fortalece a ideia de práticas mágicas híbridas em pleno século XVIII, no Brasil, mas atesta resiliência.

Não queremos aqui desconstruir a ideia de Hibridismo Cultural na colônia. Mas gostaríamos de alertar que esse conceito precisa ser relativizado e entendido de acordo com o seu contexto e suas particularidades. Existem limites que atestam que esse hibridismo teve medidas distintas em cada caso e que precisa ser estudado de um ponto de vista cosmohistórico e não monohistórico. Este último, como já foi dito nesse trabalho, atesta apenas uma verdade absoluta. A cosmohistória, em contrapartida, pretende relativizar e trazer novas problemáticas para repensar essas monoverdades. Além disso, estudos mais recentes colocam em questão algumas certezas e universalidade histórica frente à variabilidade que as representações culturais exercem. Nesta pesquisa, podemos observar a questão do tempo, do espaço, as diversas formas de praticar magia de cura, as distintas formas de resistir e negociar, que não se enquadram na visão moderna de linearidade universal do tempo e na ideia de evolução, que como o Navarette colocou bem, acabou justificando a colonização. Outro fator aqui encontrado que comunga com a ideia de Cosmohistória é de que nesse universo estudado não houve uma separação da natureza e da cultura, ambas estavam entrelaçadas. Pensar esses universos plu-

rais sob a ótica da Cosmohistória, pode nos abrir portas fechadas até então e nos oferecer oportunidades de dialogar com tradições históricas de povos silenciados pela legitimidade inquestionável das concepções ocidentais (NAVARRETE, 2015).

Ainda dentro da visão cosmohistórica, esta pesquisa buscou superar a abordagem histórica tradicional e sua busca por reais acontecimentos para problematizar possibilidades e suas complexas articulações que não se enquadram em caixinhas únicas, mas que atestam a variedade de negociações que existiram. Uma forte contribuição da Cosmohistória para este artigo é a não homogeneização das práticas rituais indígenas nesse espaço e tempo e o reconhecimento de diferentes níveis de relacionamentos (as vezes imapeáveis) e negociações feitas. Reduzir a homogeneidade é borrar uma realidade multifacetada e rica. Pensar numa região brasileira, em pleno século XVIII, que não se encaixa nas homogeneizações de um Brasil completamente híbrido e catequizado, é trazer uma nova abordagem cosmohistórica para a História do Brasil Colonial.

Considerações finais

Os casos aqui analisados trouxeram elementos que compõem os cotidianos, os costumes, as disputas, as estratégias, e as práticas mágicas da sociedade do Grão-Pará no século XVIII. As tentativas da igreja de sufocar as práticas rituais de magia e diferentes formas de sobreviver a elas também ficaram evidentes. Mas é sempre um grande desafio investigar essas dinâmicas no contato entre diferentes culturas em um período distante como o colonial. As particularidades existentes nesses casos tornam ainda mais complexo esse cenário. Identificar os limites e negociações entre povos, costumes, hábitos e crenças muito diferentes entre si é um trabalho que não se esgota nesse artigo. Entretanto, esse trabalho pode trazer algumas problematizações não encontradas em outras pesquisas.

Nesse sentido, acreditamos que esse artigo possa contribuir para novas problematizações sobre essa diversidade de práticas de magia que circulavam na colônia, em especial no Grão-Pará e que, em muitas medidas, tinham seus distanciamentos e aproximações. Por existir diferentes níveis de contato e transações, não podem ser enquadradas em um único conceito sem antes problematizá-los.

As múltiplas evidências encontradas em apenas dois casos, aqui apresentados, reforçam que esses atores históricos coloniais encontraram diversas e diferentes formas adaptativas frente à ordem cristã imposta pela Visitação Inquisitorial. Isso

demonstra que os indígenas tinham seus interesses e formas diferentes entre si para dar conta da nova realidade e para ressignificar suas práticas de magia.

Ao dar ênfase a uma investigação comparativa, detalhista e que privilegiasse esse universo mágico, dito como híbrido, tornou-se possível repensar essas relações interétnicas que representam negociações e adaptações, cada uma a sua forma. Não se pode deixar de considerar essas peculiaridades em cada caso e a formação de uma conjuntura que não pode ser tratada de forma generalizante e uniforme.

Os casos da índia Sabina e de Ludovina, e dos índios Gregório e Antônio, ainda carecem de muitas análises e problematizações. Mas no caso desse artigo, e do pouco analisado, é possível inferir o protagonismo e autonomia desses personagens ativos no Grão-Pará e que revela, também, sua inserção na sociedade em busca de sobrevivência, de melhores condições de vida, de poder, autonomia e liberdade.

Referências

■ Fontes primárias

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2705;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13325;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 16743;
Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13331.

■ Bibliografia

Burke, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
Cardoso, João Batista. *Hibridismo Cultural na América Latina*. Itinerários, Araraquara, nº 27, 2008, p. 79-90.
Cerrutti, Simona. *Who is below? E. P. Thompson, historien des sociétés modernes: une relecture*. Annales HSS, octobre-décembre 2015, nº 4, p. 931-955.
Domingues, E. *A pedagogia da desconfiança: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772)*. Campinas, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 2001.
Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.
Ginzburg, Carlos. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

- _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- Lapa, José Roberto do Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- Mattos, Y. *A última inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. Niterói, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2009.
- Moraes, Mayara Aparecida. *Práticas mágicas e curandeirismo no Grão-Pará*. Anais da Anpuh-MG, 2016.
- Navarrete, Federico Linares, *Hacia una cosmo-historia: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Históricas), 2015.
- Oliveira, M. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVIIIXIX)*. Manaus, AM. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2010.
- Resende, Maria Leônia C. de. *Gentios brasílicos: índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- Siqueira, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- Stengers, Isabelle. “*La proposition cosmopolitique*”. In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.
- Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987.