



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS – UEG  
CÂMPUS MORRINHOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS

VANESSA CRISTINA ALVES DE OLIVEIRA

**A ÍNDIA SABINA E A VISITAÇÃO INQUISITORIAL DO GRÃO-PARÁ:  
RITUAIS INDÍGENAS DE CURA E ADIVINHAÇÃO EM BELÉM COLONIAL  
(1763-1769)**

MORRINHOS, GO  
2023

VANESSA CRISTINA ALVES DE OLIVEIRA

**A ÍNDIA SABINA E A VISITAÇÃO INQUISITORIAL DO GRÃO-PARÁ:  
RITUAIS INDÍGENAS DE CURA E ADIVINHAÇÃO EM BELÉM COLONIAL  
(1763-1769)**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás – Câmpus de Morrinhos, sob a orientação do Prof. Dr. Daniel Precioso.

MORRINHOS-GO

2023

VANESSA CRISTINA ALVES DE OLIVEIRA

**A ÍNDIA SABINA E A VISITAÇÃO INQUISITORIAL DO GRÃO-PARÁ :  
RITUAIS INDÍGENAS DE CURA E ADIVINHAÇÃO EM BELÉM COLONIAL  
(1763-1769)**

Dissertação defendida ao Programa de Pós-Graduação em História - PPGHIS, da Universidade Estadual de Goiás, para obtenção de título de Mestre, em 29 de setembro de 2023.

Banca examinadora:

---

Prof.º Dr.º Daniel Precioso (Universidade Estadual de Goiás / UEG)  
Orientador / Presidente

---

Prof.ª Dr.ª Monalisa Pavonne Oliveira (Universidade Federal de Roraima / UFRR)  
Membro Externo

---

Prof.º Dr.º André Luiz Caes (Universidade Estadual de Goiás / UEG)  
Membro Interno

## RESUMO

Esta dissertação analisa a presença de curandeiros e adivinhos indígenas durante a última Visitação Inquisitorial à América portuguesa, ocorrida entre 1763-1769 no Grão-Pará. Neste cenário, nosso foco recai sob a índia Sabina, nascida por volta de 1715 nos sertões de Belém (ou das vilas de Cintra e Colares), a qual é considerada a maior curandeira do Pará de meados do século XVIII – tendo sido denunciada três vezes após a instalação do Tribunal em Belém. Neste sentido, a dissertação tem por objetivo a análise das práticas de cura-adivinhação realizadas por Sabina. Para tanto, buscamos realizar uma leitura histórico-antropológica dos rituais registrados nos documentos históricos das suas denúncias inquisitoriais, buscando revisitar suas práticas religiosas a partir dos parâmetros das próprias cosmologias nativas.

**Palavras-chave:** Inquisição, indígenas, Grão-Pará, rituais de cura-adivinhação.

## **ABSTRACT**

This dissertation analyzes the presence of indigenous healers and diviners during the last Inquisitorial Visitation to Portuguese America, which took place between 1763-1769 in Grão-Pará. In this scenario, our focus falls on the Indian woman Sabina, born around 1715 in the backlands of Belém (or the villages of Cintra and Colares), who is considered the greatest healer in Pará in the mid-18th century – having been denounced three times after the installation of the Court in Belém. In this sense, the dissertation aims to analyze the healing-divination practices carried out by Sabina. To this end, we seek to carry out a historical-anthropological reading of the rituals recorded in the historical documents of their inquisitorial denunciations, seeking to revisit their religious practices based on the parameters of their own native cosmologies.

**Keywords:** Inquisition, indigenous people, Grão-Pará, healing-divination rituals.

## Sumário

1.1. INTRODUÇÃO.....	5
<b>1. A VISITA INQUISITORIAL DO GRÃO-PARÁ (1763-1769) .....</b>	<b>12</b>
1.2. POMBAL E OS ÍNDIOS .....	14
1.3. POMBAL E A INQUISIÇÃO .....	17
1.4. A ÚTIMA VISITAÇÃO Á AMÉRICA PORTUGUESA .....	19
1.5. FEITIÇOS E HERESIAS INDÍGENAS .....	23
1.6. OS DENUNCIADOS: ÍNDIOS EMAMELUCOS .....	26
1.7. OS DENUNCIANTES.....	30
<b>2 A ÍNDIA SABINA: FRAGMENTOS BIBLIOGRÁFICOS .....</b>	<b>34</b>
2.1 SABINA “DO SERTÃO” .....	35
2.2 SABINA ESCRAVA .....	37
2.3 SABINA LIBERTA .....	39
2.4 SABINA CASADA .....	41
2.5 SABINA AGREGADA .....	41
2.6 SABINA “FEITICEIRA”: O <i>SAVOIR-FAIRE</i> RELIGIOSO .....	44
<b>3. SABINA CURANDEIRA: RELIGIÃO INDÍGENA E MORFOLOGIA RITUAL .....</b>	<b>46</b>
3.1 ETNOGRAFIAS: NOSSO “DIÁRIO DE CAMPO” .....	47
3.2 ETNOLOGIAS: INTERPRETANDO SABINA .....	50
3.2.1 AS DEFUMAÇÕES .....	51
3.2.2 AS BEBERAGENS .....	55
3.2.3 AS APLICAÇÕES DE ERVAS .....	58
3.2.4 A <i>CURA-EXPELIMENTO</i> .....	60
3.2.5 A EFICÁCIA RITUAL.....	62
3.2.6 FEITIÇOS E CONTRAFEITIÇOS.....	64
3.2.7 OS <i>EMBRULHOS-FEITIÇO</i> E OS SEUS CONTEÚDOS.....	67
3.2.8 A INDIGENIZAÇÃO DE SÍMBOLOS E OBJETOS CATÓLICOS.....	70
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>72</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>76</b>
<b>ANEXO – DENÚNCIA À ÍNDIA SABINA.....</b>	<b>80</b>

## INTRODUÇÃO

Entre os indígenas implicados em “feitiçarias” durante a última visitação inquisitorial à América portuguesa, ocorrida entre 1763-1769 no Grão-Pará, desponta a figura da índia Sabina. Nascida por volta de 1715 nos sertões de Belém (ou das vilas de Cintra e Colares), feita cativa, mas liberta no contexto da implementação do Diretório dos Índios, Sabina é considerada a maior curandeira do Pará de meados do século XVIII. Quando o tribunal se instalou em Belém, e o que era tido por curandeirismo indígena rotineiro passou à categoria de heresia, Sabina foi denunciada por diversas vezes. Seus denunciantes eram, em geral, homens, cristãos-velhos, os quais demandaram os serviços da índia após sofrerem (ou terem em casa alguém que sofresse) de algum mal atribuído a feitiços.

Afamada nos arredores de Belém, Sabina era frequentemente chamada para realizar suas adivinhações e curas de malefícios causados por feitiços. Nestas ocasiões, ela mostrava grande desenvoltura na localização de “embrulhos” enterrados contendo feitiços, apontando os seus executores, rezando e defumando doentes, fazendo-os expelir os malefícios que se encontravam dentro dos seus corpos. Sabina era eficaz quando falhavam os exorcismos e os remédios dos boticários, e isso contribuía para difundir o seu nome e as suas virtudes (AHU/PA, Cx., Doc. 28). Mas como os demais curandeiros indígenas ou africanos que cresciam no crédito dos colonizadores, ela a qualquer momento poderia ser perseguida e acusada de “feiticeira”, como de fato ocorreu, passando da condição de curandeira de renome à de “feiticeira diabólica”.

Nesse sentido, esta dissertação tem por objetivo a análise das práticas de cura/adivinhação realizadas pela índia Sabina. Buscamos realizar uma leitura histórico-antropológica dos rituais realizados durante cultos e sessões de cura e adivinhação promovidos pela índia, denunciada ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa durante a Visitação do Grão-Pará de 1763-1769. O aspecto fundamental para acompanhar no texto será acerca da morfologia dos rituais indígenas realizados por Sabina no Pará. Para o trato dessa problemática, utilizaremos as ferramentas teóricas e metodológicas da etnohistória, tal como trabalhadas por pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Esta

pesquisa se insere nos campos de estudos da história da religiosidade popular (VAINFAS, 1995) e da história das cosmovisões indígenas (CLASTRES, 1990; POMPA, 2003).

A pesquisa se justifica, primeiramente, pela necessidade de revisitar as práticas religiosas indígenas a partir dos parâmetros das próprias cosmologias nativas. Estudos como os de Ronaldo Vainfas (1995) sobre as “santidades” indígenas coloniais se ativeram ao seu caráter “sincrético”. Esta chave de leitura deve ser superada por uma análise dos aspectos propriamente nativos destes rituais, já que – como procuraremos demonstrar – as incorporações de elementos exógenos se davam *em perspectiva indígena*.

A principal fonte desta pesquisa são as denúncias contra Sabina durante a Visitação Inquisitorial ao Grão Pará (1763-1769) (AHU/PA, Cx., Doc. 28). Consultamos a versão original, que se encontra digitalizada no *site* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa (ANTT/Digitalarq).<sup>1</sup> Para a interpretação dos rituais de Sabina iremos recorrer a outros casos de curandeiros indígenas e mamelucos presentes na historiografia brasileira<sup>2</sup>, assim como à legislação pombalina referente aos indígenas do Grão-Pará.

Sabina é uma personagem da História do Brasil colônia que despertou grande interesse da historiografia especializada no período colonial. Foi citada por vários autores, com temáticas diversas, desde pesquisas sobre doenças, como o caso da tese de doutorado de Benedito Carlos Costa Barbosa (2019) sobre surtos de doenças no Estado do Grão-Pará, que apenas descreveu os rituais de Sabina, até autores que pesquisaram casos de feitiçaria nesta mesma região e propuseram interpretações dos rituais da índia.

Os primeiros historiadores brasileiros a trabalharem com as denúncias contra a índia Sabina foram José Roberto do Amaral Lapa (1978) e Laura de Mello e Souza (1986). Lapa transcreveu e publicou em livro os registros da Visitação Inquisitorial ao Grão-Pará. Mencionou a índia Sabina na introdução de sua obra, destacando a atuação e

---

<sup>1</sup> Vale a pena mencionar que muitos pesquisadores que trataram do caso de Sabina consultaram as suas denúncias por intermédio da transcrição publicada por José Roberto do Amaral Lapa (1978), a qual contém alguns trechos de teor duvidosos em virtude da grafia incerta de algumas palavras e expressões no próprio documento original – cujos excertos demandam interpretação (e justificativas hermenêuticas) do historiador que faz a transcrição paleográfica. Os originais das denúncias contra Sabina foram consultados em <https://digitalarq.arquivos.pt/viewer?id=2313546>, em 10 de fevereiro de 2021.

<sup>2</sup> Estas denúncias e processos inquisitoriais, que descrevem práticas religiosas nativas realizadas na América portuguesa, permitiram a contextualização comparada dos rituais de Sabina. Atenção especial foi despendida aos indícios sobre etnias indígenas, geralmente preteridas por termos mais gerais de “nação”. As trajetórias de *curandeiros* e *adivinhos* – designados como “feiticeiros” e “mágicos” na documentação inquisitorial – serão trazidas à tona, paralelamente a da índia Sabina, tanto em suas práticas religiosas, curativas e de adivinhação, quanto em seus aconselhamentos. Serão analisados os múltiplos processos de sincretismo, ressignificações culturais, transculturação, crioulização e *indigenização*<sup>2</sup> como, por exemplo, a incorporação de crenças e saberes africanos e portugueses ao repertório indígena.

fama de Sabina no Pará colonial. Mello e Souza analisou o caso de Sabina em sua tese de doutorado, publicada em formato de livro no ano de 1986 com o título de *O Diabo ea Terra da Santa Cruz*. Esta autora concebeu o sincretismo entre as práticas de cura portuguesas, indígenas e africanas como padrão da religiosidade popular colonial. Sabina é abordada, portanto, como mais um exemplo de agente do sincretismo colonial, já que teria associado defumações e sucções indígenas com preces católicas e recomendações de exorcismos.

Não obstante estes estudos pioneiros sobre a nossa protagonista, apenas nos anos 2000 Sabina recebia maiores holofotes da historiografia. E seu caso não interessou apenas historiadores, mas também antropólogos, como Rita Heloísa de Almeida, que, ao escrever sobre o Diretório dos Índios (1997, p. 306-307) no Estado do Grão-Pará, descreveu os rituais de cura e desfazimento de feitiços da índia Sabina. O artigo é demasiadamente descritivo, sintetizando as virtudes de cura e adivinhação de Sabina, mas Almeida contribui com a interpretação dos rituais da índia ao se valer de Lévi-Strauss e de seu estudo sobre o feiticeiro e a eficácia simbólica, em *Antropologia Estrutural* (2008).

Yllan de Mattos (2009, p. 139), em sua dissertação de mestrado, intitulada *A Última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-17690)*, constatou, analisando o caso de Sabina, o aumento dos casos de feitiçaria no período da última visitação, isso se deu por vários fatores, um deles é que a Visitação, mudou os olhares dos colonos, que normalmente requisitavam as ações de curandeiros para solucionar os problemas que apareciam no seu dia a dia, algo natural, para crime, passível de condenação pelo Tribunal. Para Mattos, “o caso de Sabina é emblemático,” explicando o “alargamento dos casos de feitiçaria no período da visitação.” Esse aumento seria fruto da entrada em cena da Inquisição, que transformou em herético o corriqueiro e cotidiano sincretismo indígena-cristão. Mattos mencionou que ela agiu por cerca de vinte anos em todo o Grão-Pará e, mesmo com processos abertos contra ela no Santo Ofício, nunca foi remetida para Lisboa. Quanto às práticas de cura e adivinhação de Sabina, Mattos (2009, p.139) as interpretou como imbricações e mistura das religiões indígena e católica, uma vez que, em sua visão, a índia realizava “sucções e defumações indígenas”, mas também usava de “palavras e gestões cristãos” e atribuía “valor aos exorcismos da Igreja.” A ação de Sabina seria, nessa ótica, “de coesão social”, sendo o Santo Ofício responsável por incutir nela a pecha de desviante, “dicotomizando mundos indissociáveis no cotidiano” (MATTOS, 2009, p. 140).

Mayara Aparecida de Moraes (2019), em sua dissertação, considerou que, o

curandeirismo não é apenas magia, pois também envolvia “conhecimentos sobre a flora medicinal”. Ela assinala que médicos portugueses faziam uso de práticas mágicas ameríndias e africanas “e nem por isso eram levados à Inquisição”. Havia, assim, em sua visão, “um abismo de significados entre os médicos e os curandeiros”. Segundo Moraes (p. 136 e 144), “o ato de miscigenar religiosidades a fim de curar um enfermo é antiquíssimo” e “algumas práticas mágico-religiosas executadas na metrópole eram encontradas também na colônia, no entanto, neste espaço, a presença de índios e africanos resultou em práticas próprias da América.” Essa intersecção de diferentes práticas religiosas na colônia, diz a autora, “foi chamado de hibridismo ou de mestiçagem cultural.”

Mayara Moraes (2019, p. 144) concorda, assim, com Laura de Mello e Souza e Lycurgo Santos Filho (1980), “que consideram os africanos, índios e mestiços os grandes curandeiros do Brasil colonial”. Neste sentido, a autora afirma que “o conhecimento que os curandeiros tinham das ervas e dos procedimentos ritualísticos específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular. Embora os jesuítas detivessem a maior parte das boticas no Brasil, é certo que muitas das medicações que solicitavam não chegavam em estado favorável para seu uso, o que os obrigava a trocar conhecimentos com os índios sobre as plantas nativas. Moraes concluiu (2019, p. 158) que “Sabina usou recursos híbridos que se estendem do catolicismo à medicina hipocrático-galênica.” Por um lado, o ato de cachimbar, usar a língua e cuspir animaisou sevandijas, era uma ação comum na cultura indígena durante processo de cura, mas, por outro, a índia recitava preces e o sinal da cruz, recomendando o uso de água benta e exorcismos. Sabina seria, então, resultado do hibridismo religioso, entre o catolicismo e as práticas indígenas.

Mario Teixeira de Sá Junior (2011 e 2012), em dois artigos que tratam da feitiçaria de ganho por meio da análise das bolsas de mandingas e dos embrulhos de feitiço no Mato Grosso, cita Sabina como desfazedora de feitiços. Recorrendo à John Thornton, o Sá Júnior afirma ter existido no Brasil colonial “um canal dialógico, permitindo encontros propiciadores de sincretismos. Mais que um intermediário entre os dois mundos, os feitiçeiros acabaram por ser elos entre essas diferentes matrizes culturais”. Ancorando-se na tese de Laura de Mello e Souza (1986), Sá Júnior entende que as bolsas de mandinga “são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós” e, “para além dessa análise sincrética, ela [Souza] percebeu a sua temporalidade ao afirmar que ‘elas são tipicamente setecentistas’.” Assim, ao analisar os

objetos encontrados nas bolsas e embrulhos, como os descobertos por Sabina que falaremos mais nos dois últimos capítulos, são de culturas e matrizes religiosas diferentes, resultando de um sincretismo.<sup>3</sup>

No artigo “*Um sabá nos trópicos: inquisição, memória e produção de sentido*”, Gileade Godoi (2014) interpretou as denúncias contra Sabina como “parte do processo de identificação de um povo multicultural, fruto do encontro de memórias intercontinentais, de processos de transferências e resistência”. Enxergou no caso de Sabina uma “dialética entre bem e mal, [um] imbricamento de formações discursivas e memórias, de fé colonial e fé metropolitana” (GODOI, 2014, p. 232). Godoi afirmou que as acusações contra a índia Sabina indicam que a mesma incorporou “elementos católicos” como forma de legitimar as suas práticas, e que “em vez de só fazer defumações, Sabina fazia também diversas cruces na testa do doente”, e no lugar dos “murmúrios incompreensíveis, acrescentava as palavras das rezas católicas, como ‘Pai, Filho’, ‘Espírito Santo’, ‘Virgem Maria’.” A autora conclui, assim, que Sabina não apenas recomendava “beberagens de ervas, preparadas por ela”, mas “também [aconselhava] o uso da água benta” (GODOI, 2014, p. 242). Desse modo, para Godoi, o sincretismo de Sabina seria um subterfúgio usado por ela para tornar suas práticas de cura e adivinhação indígenas aceitáveis em uma sociedade colonial oficialmente católica.

Lidiane Vicentina dos Santos (2016), em sua dissertação intitulada “*Terra Inficcionada*”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia, dedica uma seção de um capítulo para a análise dos rituais praticados por Sabina. Citando Serge Gruzinski em sua obra *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVII I* (2003) Santos afirma que o termo sincretismo não explica totalmente o processo de interpenetração entre diferentes culturas. Salienta que “o contato interétnico ao longo do tempo e as transformações geradas nesse processo não podem ser interpretados como um sintoma da descaracterização e da deterioração” (SANTOS, 2016, p. 20). O que ocorreu, no caso de Sabina, no seu entender, foi um “processo de contínua inovação cultural, onde os grupos étnicos são definidos justamente por estarem em contextos plurais.” Suas conclusões, como a autora diz, se aproximam das de Guillaume Boccara, para quem “vêm sendo amplamente reconhecidos o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições” (SANTOS, 2016, p. 20). Ao analisar

---

<sup>3</sup> Sobre sincretismo, ver FERRETI (2013).

Sabina, Santos avança, portanto, em relação ao conceito de sincretismo (sem, contudo, o abandonar por completo), abraçando a noção de etnogênese de Boccara, que nada mais é do que a reinterpretação do passado e do presente das sociedades nativas, trazendo à tona novas questões, como a emergência de novos grupos e identidades, decorrentes dos múltiplos processos de mestiçagens pelos quais passaram, ou seja, adaptando as mudanças ocorridas na sociedade, ao seus mitos e modo de ver o mundo.

O único autor da bibliografia que indagou as origens e gramáticas indígenas dos rituais de cura e adivinhação de Sabina foi Rodrigo Rocha da Cunha. No seu artigo “*Entre moléstias e feitiços: o cotidiano e a repressão religiosa contra os curandeiros na Capitania do Grão-Pará*” (2013, p. 62, 66, 83 e 89), Cunha usou o caso de Sabina para tratar da contratação de curandeiros e adivinhos por pessoas poderosas (governadores, tesoureiros e ouvidores). Cunha observou que Sabina, como curandeira, “agia no âmbito da contra-magia. Sua função era ir à casa do cliente e identificar o feitiço e em seguida, anulá-lo.” Ao que nos interessa, Cunha (2013, p. 83) afirmou que “seus procedimentos baseavam-se nos procedimentos indígenas dos tupinambás: o sopro nas partes dos doentes e a sucção de feitiços do corpo do paciente.”

Diferentemente da maioria dos autores citados, com a notável exceção do último (ainda que sua perspectiva tenha sido apenas esboçada, e não aprofundada), nós entendemos que os rituais de cura e adivinhação realizados por Sabina em Belém colonial eram estruturalmente indígenas<sup>4</sup>. Neste sentido, procuramos revisar a tese de sincretismo que perpassa as análises das denúncias contra Sabina durante a última visitação inquisitorial ao Brasil colonial. Procuramos demonstrar que os aspectos católicos (indicação de exorcismos, sinais da cruz, persignações, entre outros) foram inseridos em meio à utilização de ervas e fumigações e, neste sentido, estão imersos em uma estrutura ritual tipicamente indígena. Desse modo, os traços católicos presentes nos rituais de Sabina não indicam um sincretismo<sup>5</sup> indígena-católico (ou “catolicismo mameluco”), mas uma *indigenização*<sup>6</sup> do catolicismo, onde os símbolos e práticas do catolicismo foram inseridos numa estrutura ritual indígena. Este conceito é inspirado no de *africanização* de James Sweet (2007). Comungamos das críticas deste autor à

---

<sup>4</sup> Ao buscarmos os “indigenismos” presentes nas práticas de cura e adivinhação de Sabina, julgamos nos aproximar dos marcos da lei 11.645/08, que preconiza uma pedagogia multicultural do Brasil, isto é, convida os pesquisadores-professores a lançarem luz sobre a cultura e história indígena no Brasil – o que, acreditamos, implica uma revisão da versão usual do sincretismo como explicação corrente do que se convencionou chamar de “práticas mágico-religiosas” coloniais.

<sup>5</sup> Sobre sincretismo, ver FERRETI (2013).

<sup>6</sup> Este conceito é inspirado no de *africanização* de James Sweet (2007)..

interpretação do sincretismo e julgamos que as mesmas razões apresentadas por ele para refutar a tese de sincretismo, aplicada às práticas religiosas africanas no Brasil colonial, se sustentam na análise das religiões ameríndias. Resignificando-os a partir do seu mundo, em seus rituais.

Assim, a dissertação está organizada e dividida em três capítulos. O primeiro, “*A Visita Inquisitorial do Grão-Pará (1763-1769) e os Índios Feiticeiros*”, elenca e aborda as medidas que foram tomadas por Marquês de Pombal em relação aos índios do norte da América portuguesa. Salientamos a grande preocupação de Pombal com a administração da América portuguesa, em especial com o Estado do Grão-Pará e com os índios. Lembramos que os índios ocupavam um lugar de destaque no projeto pombalino, devendo ser reduzidos à condição de vassalos portugueses e, por essa via, contribuir com a colonização, povoando e cultivando os territórios – sobretudo aqueles, como o aqui examinado, situados na vasta fronteira colonial americana. Tratamos da relação entre Pombal e a Inquisição, que se tornou progressivamente subordinada ao Estado no interior do regalismo da época. Ressaltamos que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, uma das instituições religiosas mais poderosas de Portugal, foi domesticada durante o reinado josefino, sendo posta a serviço da política regalista de Pombal. É sob este prisma, como veremos, que deve ser vista a última visitação inquisitorial à América portuguesa.

No segundo capítulo, “*A Índia Sabina: Fragmentos Bibliográficos*” apresentamos a índia Sabina, personagem principal da dissertação. Reconstituímos, ainda que fragmentariamente, dados básicos de sua trajetória de vida: seu local de nascimento, sua escravização, sua libertação, seu casamento, sua agregação e, claro, sua atuação como feiticeira até as denúncias das quais ela foi alvo. Por meio das informações presentes nas suas denúncias inquisitoriais, mas também na bibliografia sobre ela, procuramos abordar as várias “faces” de Sabina.

No último capítulo, intitulado; “*Sabina Curandeira: Religião Indígena e Morfologia Ritual*”, dedicamos nossa atenção à análise da religião e da morfologia ritual, ou seja, estudamos as formas assumidas pelos rituais de cura e adivinhação promovidos pela Índia Sabina, que foram apurados nas três denúncias recebidas pelo Tribunal da Inquisição durante a Visitação de (1763-1769) ao Grão-Pará. Perseguimos as “virtudes” de Sabina, que tanto lhe conferiram fama no Pará de meados do século XVIII, e, finalmente, discutimos a acomodação de aspectos católicos em suas práticas rituais indígenas, que ocorreu pela lógica da *indigenização*.



## CAPÍTULO 1

### A VISITA INQUISITORIAL DO GRÃO-PARÁ (1763-1769) E OS ÍNDIOS “FEITICEIROS”

Em 13 de janeiro de 1750, Portugal e Espanha assinaram o Tratado de Madri, pondo fim aos conflitos em torno dos limites das terras americanas pertencentes às duas coroas ibéricas. O Tratado, em parte beneficiava aos portugueses, sobretudo em seu artigo 14, baseado no princípio do *uti possidetis*. O direito de possuir terras já controladas beneficiou Portugal, que já havia transcendido os limites das suas possessões americanas traçados no Tratado de Tordesilhas.<sup>7</sup>

O Tratado de 1750 acabou por incidir diretamente nas políticas de ocupação do espaço aqui analisado, o Grão-Pará, tendo em vista a necessidade de regulamentação e efetiva ocupação dos seus territórios limítrofes. Efetivar essa ocupação tornou-se um problema para Portugal, uma vez que os limites territoriais da América portuguesa eram demasiado extensos – o que dificultava as garantias econômicas e políticas da colonização do Estado do Grão-Pará. Em meio a estes desafios, faleceu D. João V em 31 de julho de 1750.

O seu sucessor, Dom José I, chegou ao trono do reino de Portugal com várias demandas a cumprir, nomeando como Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino a Sebastião José de Carvalho e Melo, uma das figuras principais do seu governo, Conde de Oeiras (1759) e Marquês de Pombal (1770). O chamado “ministério pombalino” realizou várias reformas administrativas na metrópole e nas colônias portuguesas. De acordo com Francisco Falcon (1982, p. 374):

Desde seu início, a partir das primeiras providências então tomadas, evidenciaram-se as “disposições” do novo governo: a reorganização e o reforço do aparelho do Estado; a pronta recuperação dos réditos coloniais pela desobstrução dos canais burocráticos que tolhiam a circulação comercial e a arrecadação fiscal.

O Iluminismo posto em prática no período pombalino era uma filosofia que reclamava mudanças nas várias instâncias do poder monárquico, objetivando o

---

<sup>7</sup> Segundo a linha imaginária traçada pelo Tratado de Tordesilhas (1494), a Amazônia estava em território espanhol.

reordenamento da governança da Coroa. Mas, para isso, dever-se-ia mudar as regras de administração, principalmente na gestão colonial. As reformas pombalinas visavam promover a agricultura e o comércio, bem como a organização da exploração das riquezas nas colônias, em especial a brasileira, objetivando o aumento dos ganhos da coroa portuguesa. Em tal empreendimento, Pombal não hesitou em eliminar resistências e poderes da alta nobreza e dos jesuítas, que representavam forças centrífugas em sua política de centralização monárquica. As reformas instauradas por Pombal tinham pretensões que incluíam o maior controle das colônias. O objetivo seria garantir melhores rendimentos provenientes das possessões ultramarinas. Segundo Kenneth Maxwell (1996, p. 27):

A política imperial de Pombal visava aproveitar as riquezas coloniais e racionalizar e padronizar a administração, a organização militar e o treinamento educacional sob a alçada do Estado; onde fosse necessário para a defesa e o bom governo, as diferenças de raças e etnias não seriam barreiras para se manter um cargo ou uma promoção, e a participação local no governo era encorajada.

No que se refere à administração do Grão-Pará, Pombal adotou diversas medidas administrativas que visavam assegurar a posse territorial e aprimorar a captação de recursos financeiros. A centralidade do Grão-Pará na política josefina direcionada à América portuguesa revelou-se precocemente, em 1752, quando Pombal “confiou a seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, a chefia portuguesa das comissões mistas para o norte da América” (MATTOS, 2009, p. 16). As palavras de ordem para esta porção americana do império português eram: povoar, controlar e cristianizar. Sendo assim, Pombal se empenhou em abolir e/ou diminuir os poderes das ordens religiosas, principalmente em relação aos índios.

A grande atenção dedicada por Pombal à região amazônica devia-se ao fato de que essa área era uma das quais a colonização portuguesa ainda não havia se estabelecido plenamente até os primeiros anos do século XVIII. Segundo Anna Elizabeth Azevedo (2004, p. 31):

Furtado chegou ao Brasil com a incumbência de fiscalizar as Ordens Religiosas e garantir a liberdade dos índios. Isto por causa dos antigos conflitos existentes na Amazônia entre colonos e missionários pela posse do índio, bem como pelas constantes denúncias de enriquecimento das Ordens Religiosas.

Luís Rafael Corrêa (2012, p. 59) explicou a importância dada à região do Grão Pará não apenas pela perspectiva econômica, salientando que “havia também uma questão geopolítica e estratégica considerada ainda mais importante e que influenciou diretamente neste interesse.” A posse e o cumprimento das Instruções Régias ao novo governador do Estado do Grão-Pará representavam um grande desafio diante do grande poder dos Jesuítas junto às nações indígenas locais (MATTOS, 2009, p. 47).

Antes de Pombal entrar em cena, os Jesuítas e a Inquisição possuíam grande prestígio junto aos monarcas portugueses. Nos reinados anteriores ao de D. José I, as missões religiosas foram de grande serventia para o trato com os indígenas e a garantia das fronteiras. Eduardo Hoornaert (1977, p. 78) notou que os “carmelitas, franciscanos e mercedários adaptaram-se ao esquema de assegurar as fronteiras para Portugal, catequizando, reduzindo e civilizando os índios.” Quanto aos jesuítas, “apesar de serem subordinados somente a Roma, e terem um plano próprio de catequização, no fim os objetivos eram os mesmos” (MATTOS, 2009, p. 48). Dessa forma, a propagação da fé cristã caminhava lado a lado com a garantia das fronteiras das colônias portuguesas antes do ministério pombalino.

Grandes desafios esperavam o governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, empossado em 1752, com destaque para o embate que seria chamado a travar com as Ordens Religiosas instaladas na sua jurisdição. Pautando-se em um dos pilares da política de seu irmão, Furtado via as missões jesuíticas como responsáveis por dificultar a colonização na América. Essa visão encontrava ressonância nos interesses dos colonos, que acusavam os missionários de tomarem os índios, restringindo-os aos trabalhos nas reduções e a cristianização – inviabilizando, assim, a utilização da mão-de-obra indígena. As medidas adotadas pela política indigenista pombalina justificam-se no mais feroz anti-jesuitismo, que motivou a expulsão da Ordem Religiosa não apenas do Grão-Pará, mas de toda a colônia brasileira.

### **1.1 Pombal e os índios**

Os índios ocupavam um lugar de destaque no projeto pombalino. Estes deveriam ser reduzidos à condição de vassalos portugueses e, por essa via, contribuir com a colonização, povoando e cultivando os territórios – sobretudo aqueles, como o aqui examinado, situados na vasta fronteira colonial americana.

O alvará de lei de quatro de abril de 1755, em nome da necessidade de povoar os reais domínios da América, declarou que os vassallos do reino da América que se casassem com as índias desta não ficariam com infâmia alguma, muito pelo contrário, o mesmo se aplicando às portuguesas que se casassem com índios, proibindo-se que tais vassallos ou seus descendentes fossem tratados com o nome de “caboclos” [...]. Era, finalmente, em nome da “utilidade” que se aplicava a mesma medida a todos os índios<sup>8</sup> do Brasil (FALCON, 1982, p. 397-398).

Um novo projeto de colonização do ultramar português, baseado no chamado reformismo ilustrado, foi colocado em prática por Pombal. Sua diretriz principal era regalista.<sup>9</sup>, mas, visava também um melhor aproveitamento das populações ultramarinas, tanto para o desenvolvimento econômico de Portugal quanto para a efetivação da posse de seus territórios fronteiriços americanos, em disputa, sobretudo, com a Espanha. O pombalismo procurava, assim, adaptar postulados do Iluminismo à tradicional organização escolástica portuguesa, visando a modernização do Estado. Este projeto de colonização pombalino, no entanto, não foi estancado durante o reinado de D. José I, mas, ao contrário disso, foi sendo modificado e estruturado ao longo dos anos, adaptando-se às necessidades e demandas que surgiram. Não foi diferente com o Grão-Pará.

Existiu, de fato uma concepção prévia, porém o projeto político pombalino nunca foi fechado e acabado. Pelo contrário, o projeto pombalino para o Grão-Pará teve voz na administração de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que o recriou a luz da experiência e vivência de Miguel de Bulhões (MATTOS, 2009, p. 35).

O Diretório Pombalino<sup>10</sup> foi estruturado na segunda metade do século XVIII e buscou atender a demanda do estado português. Como já dito, o projeto estava embasado nas ideias iluministas e promoveu várias reformas, principalmente no âmbito da América portuguesa, que oferecia um grande potencial econômico. No entanto, era preciso tomar as rédeas da administração, e isso implicava em conflito direto com os grupos religiosos que por aqui já estavam.

O fim da tutela religiosa sobre os índios do Brasil acarretou a mais profunda transformação social da segunda metade do século XVIII. As Ordens Religiosas entraram em atrito com o Estado Português,

---

<sup>8</sup> Sobre o Diretório dos Índios ver em COELHO, Mauro Cesar-Do Sertão para o Mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1758-1798)- 2006.

<sup>9</sup> O regalismo é uma doutrina política que preconiza a ingerência do rei em questões religiosas.

<sup>10</sup> Construção do Diretório de acordo com as demandas e especificidades locais, considerando também a posição dos indígenas nesse contexto, e a importância deles no processo de colonização. Ver em MELO, M. A. de. Índios e africanos livres nas obras públicas, Manaus, Século XIX. 2021.

principalmente a Companhia de Jesus<sup>11</sup>, que acabou sendo expulsa não só do Brasil, mas das demais possessões portuguesas (AZEVEDO, 2004, p. 43).

Outra necessidade imediata era garantir a posse das fronteiras coloniais. O Diretório Pombalino buscou a incorporação das populações indígenas à sociedade colonial. Com esse objetivo, foram aprovadas leis que permitiam uma maior integração da população indígena no rol dos colonizadores, como o já mencionado alvará de lei de quatro de abril de 1755, que proibia a discriminação de colonos que se casassem com índias, dirimindo qualquer infâmia aos descendentes de tais uniões. Era em nome da “utilidade” dos vassallos que se revogava estas discriminações que incidiam sobre os que se casavam com índios ou que descendiam destes arranjos conjugais (FALCON, 1982, p. 378-9).

Com o mesmo objetivo, mas visando a utilidade dos cristãos-novos nas possessões ultramarinas e no próprio Reino, foi promulgado o alvará de 24 de janeiro de 1771. O alvará,

[...] registrado em segredo, já indicava a necessidade de suprimir a distinção entre cristão-novos e cristãos-velhos. A medida só ganhou amplitude e força legal em 25 de maio de 1773, que aboliu a exigência de pureza de sangue para a ocupação de cargos e acabou definitivamente com aquela distinção (LARA, 2007, p. 267-8).

No mesmo ano de 1773, em 16 de janeiro foi publicado um alvará régio que libertava os netos de escravos do Reino e os filhos destes que nascessem após a promulgação da lei. Todos os libertados por efeito deste alvará ficavam livres de qualquer infâmia, sendo proibido tratá-los com a “nota distintiva” de “libertos”. Como ocorreu com os índios casados com brancos (e seus descendentes) no Brasil em 1755, os negros libertos de Portugal após 1773 ficaram aptos para todos os cargos e honras do Império português. Embora este alvará não tivesse validade para as possessões ultramarinas, como demonstrou Daniel Precioso (2011, p. 92-106), eles foram amplamente discutidos e apropriados pela população parda e forra da América portuguesa, que passou a reivindicar a ampliação de sua validade ao ultramar português em petições enviadas ao Conselho Ultramarino.

---

<sup>11</sup> Sobre as Missões Religiosas, ver em GOMES, R. de S.; MELLO, M. E. A. de S. e. “Sua Majestade é servida”: O processo de construção da Lei de Liberdade dos índios do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759). *Saeculum – Revista de História*, [S. l.], v. 26, n. 44 (jan./jun.), p. 473–487, 2021.

O próprio Diretório dos Índios deve ser entendido sob o prisma destas leis que redimensionavam as distinções sociais e promoviam a inclusão de populações antes estigmatizadas juridicamente no Império português. Com efeito, o Diretório incluía indígenas no rol dos colonizadores do Grão-Pará, redimindo-os das suas antigas ignomínias, além de buscar a “utilidade” destas populações em áreas fronteiriças que estavam em disputa. O Diretório dos índios foi primeiramente implantado na região amazônica, mas posteriormente difundido para as demais regiões da América portuguesa. Neste contexto, foi retirada dos missionários qualquer autoridade sobre os nativos.

A lei que estabeleceu o Diretório dos Índios no reúne importantes dispositivos acerca da Política Indigenista. O regimento conta com 95 artigos, destacando-se a intenção de manter o indígena sob controle do Estado. O Diretório foi fruto da interação dos interesses de vários agentes da sociedade amazônica. Mesmo sendo visíveis as relações de exploração, como destacou Caio Prado Júnior (1987, p. 22-23), ele foi constituído visando também outras perspectivas, que garantissem a ocupação efetiva do território e o desenvolvimento da economia.

## **1.2 Pombal e a Inquisição**

O reinado de D. José I caracterizou-se por uma política regalista. Com efeito, Pombal buscou reafirmar o poder do Estado frente à Igreja, postura que ocasionou diversos conflitos, entre os quais: com o núncio Acciuoli (1754), com a Ordem Religiosa dos Jesuítas (expulsos em 1759), com o inquisidor geral José de Bragança (1760) e com o bispo de Coimbra, Miguel da Anunciação (1768). Estas desavenças e conflitos não se direcionavam aos representantes da Igreja, mas às próprias instituições que se encontravam à frente: o núncio e os jesuítas representavam Roma; o inquisidor dirigia um tribunal que outrora afrontou o rei de Portugal (no contexto da restauração de 1640); e o bispo simbolizava o poder da Igreja secular (MATTOS, 2009, p. 54).

Do mesmo modo, a Inquisição portuguesa sofreu reformas e mudanças de postura introduzidas nesta época, associadas ao declínio das atividades do próprio tribunal, iniciadas com a direção do irmão de Pombal, Paulo de Carvalho e Mendonça, no Conselho Geral do Santo Ofício entre os anos 1761 e 1769. [...] As mudanças eram, a saber: a criação da Mesa Real Censória (1768), que substituíu a Inquisição na censura de livros)<sup>12</sup>., a elevação da Inquisição a Tribunal Régio (1769), decretos régios

---

<sup>12</sup> Um estudo aprofundado do tema por ser encontrado em *Os índices expurgatórios e a cultura portuguesa*, de Raul Rego (1982).

proibindo autos-de-fé públicos (1771), findando com a lei que determinava o fim da “*odiosa distinção entre cristão novo e cristão velhos*” em 1773 e a publicação do novo Regimento da Inquisição (1774) que reformava a prática do Tribunal (MATTOS, 2009, p. 9).

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, uma das instituições religiosas mais poderosas de Portugal, foi domesticado durante o reinado josefino, sendo posto à serviço da política regalista de Pombal. É sob este prisma, como veremos, que deve ser vista a última visitação inquisitorial à América portuguesa, geralmente designada como “anacrônica”. Ou seja, fora do seu tempo, pois além das profundas reformas, que levou a uma remodelação, também tirou o foco anterior, as acusações contra judeus(cristãos-novos), esvaziando o tribunal em sua principal função: perseguir o criptojudaísmo<sup>13</sup>.

A intervenção de Pombal na Inquisição teve início com o afastamento do inquisidor-mor D. José de Bragança, em 1760. Este se opunha aos rumos regalistas que o tribunal estava assumindo com Pombal. Com a remoção de D. José de Bragança, assume o cargo de diretor da Inquisição o irmão de Marquês de Pombal, Paulo Antônio de Carvalho e Mendonça. Este episódio marca o início da subordinação do Santo Ofício ao Estado português (MATTOS, 2009, p. 93). A Inquisição, doravante, será usada para perseguir os diversos inimigos da Coroa, entre eles, o alvo preferido do ministro: os jesuítas. A partir desse momento, a Inquisição progressivamente se tornou instrumento de legitimação do poderio régio. Assim, Pombal colocava em operação as Instruções de D. Luís da Cunha que já previam a secularização/domesticação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição<sup>14</sup>.

Nesta segunda metade dos setecentos, a Inquisição portuguesa foi minguando seu cariz religioso, para adotar uma postura extremamente política. Os interesses do Santo Ofício convergiam aos poucos com a política pombalina, pois esvaziado o proselitismo religioso e subordinado ao Estado, o tribunal seria um instrumento de controle social, cuja estrutura estava, há muito, bem azeitada na metrópole e nas colônias. As malhas do Santo Ofício trançavam neste século todo o império português. Seus fios eram tecidos de Goa à Bahia, de Angola a Macau, de Lisboa ao Rio Negro (MATTOS, 2009, p. 9-10).

---

<sup>13</sup> Até Pombal, o alvo principal do Tribunal do Santo Ofício eram os cristãos-novos (judeus convertidos à força em 1497 e seus descendentes).

<sup>14</sup> Yllan de Mattos (2009, p. 71) nos esclarece que: “O arguto pensamento político de D. Luís da Cunha não previa o desmonte do tribunal do Santo Ofício, enquanto instituição, mas visualizava um rearranjo de seus procedimentos, medida que subordinaria, *Ipsa facto*, o Tribunal ao Estado. Assim o homem católico, acreditava na Inquisição como trava social e religiosa. Porém, como político ou como se chamava “ministro do Estado” - o via com muita acuidade, pois percebia que o Tribunal poderia ser útil aos interesses portugueses, desde que fosse reorganizado sob a égide do Estado.”

Não obstante os conflitos decorrentes da subordinação e da dessacralização das instituições religiosas em Portugal, como a Inquisição e as visitas pastorais, o regalismo pombalino “não eliminou, de forma alguma, a própria lógica religiosa dessas instituições, que agiram de maneira ambivalente: foram católicas e regalistas” (MATTOS, 2009, p. 54). Como observou José Pedro de Paiva (2000, p. 171): “Pretendia-se criar em Portugal um Estado secular e católico” isso explica as ações que foram tomadas por pombal. Concordamos com Yllan de Mattos (2009, p. 121), que a religião da época não se tornou “regalista”, permanecendo tridentina<sup>15</sup>. Como asseverou Joaquim Romero Magalhães (2007, p. 1-3), havia ambiguidade na política pombalina,

[...] que não nasce pronta e acabada desde que Sebastião José de Carvalho e Mello foi nomeado secretário de Estado’, por isso, também ‘não pode ser tomada como homogênea, nem sequer coerente ao longo dos anos. Além de respostas às conjunturas e acontecimentos inesperados, há incongruências próprias da personagem principal e há os outros protagonistas a considerar.

Seja como for, quando as relações entre Portugal e Roma foram interrompidas, Pombal se constituiu como chefe da Igreja lusitana (MAXWELL, 1996, p. 98-101). No período analisado nesta dissertação, a Inquisição – alijada de sua expressão religiosa, que minguou aos poucos, até se estatizar em 1769 e revisar seus estatutos em 1774 – adotou uma postura essencialmente – embora não apenas, como ressaltamos – política. “Esvaziado o proselitismo religioso e subordinado ao Estado, o tribunal seria um instrumento de controle social” (MATTOS, 2009, p. 9-10). Com jurisdição em regiões tão distantes quanto Goa (na Índia) e o Rio Negro (na América), os dilatados tentáculos do Santo Ofício português serviram aos propósitos da política pombalina ultramarina. Foi exatamente isso o que ocorreu na última visitação inquisitorial ao Brasil, como veremos a seguir.

### **1.3 A última visitação inquisitorial à América Portuguesa**

A visita da inquisição ao Grão-Pará, ocorrida entre 1763 a 1769, é muito discutida pela historiografia. O suposto caráter anacrônico desta última visitação inquisitorial à América portuguesa e seu viés mais político que religioso são assuntos frequentemente

---

<sup>15</sup> A tese de “religião regalista” foi defendida por Pedro Pasche Campos (1995, p. 111-115).

indagados. Nessa visita, o visitador do Santo Ofício Giraldo José de Abranches e o governador Fernando da Costa Ataíde Teive tinham algumas instruções para pôr em prática.

Suas *instruções régias* [do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, 1751-1758, que se meteu em querelas com o ouvidor logo que chegou] sublinhavam, sobretudo, que se resolvesse o problema com a escravização dos índios, além do cuidado com o povoamento das áreas limítrofes definidas pelo Tratado de Madri (1750). Fora o governador, sem dúvida, nomeado para “o estabelecimento de um novo método de governo<sup>16</sup>” (MENDONÇA, 1963, p. 26-28 *in* MATTOS, 2009, p. 4).

Uma das instruções se referia ao regresso de fr. João de São José de Queirós a Portugal. O frei era o mesmo que iria receber em Belém o inquisidor, o governador e a comitiva que os acompanhava. Sobre o assunto, Yllan de Mattos (2009, p. 2) diz que “o bispo (...) caíra em desgraça com Pombal por propagar ideias e práticas jesuíticas” e também por ter “cutucado a Inquisição”. Naquele momento, a acusação de disseminar condutas jesuíticas era gravíssima, posto que os jesuítas se tornaram inimigos ferrenhos do projeto pombalino, sendo, como já dissemos, expulsos em 1759.

O frei não era, pois, bem-quisto pelas autoridades portuguesas e as ordens para regressar a Portugal eram bem claras. O governador recebeu uma carta com as seguintes instruções:

Vossa Senhoria deve executar com tanta eficácia, com prudência, enquanto a permitirem as circunstancias do negócio, e o procedimento do mesmo bispo; porque se ele obstinar na desobediência às Reais Ordens que lhe foram expedidas, neste caso obrará Vossa Senhoria com a eficácia com que deve fazer obedecer ao mesmo Senhor, regulando-se sempre com prudência e com respeito que se deve ao alto caráter de que está revestido o dito prelado; respeito que lhe não pode valer a pena deixar de obedecer ao seu Soberano e Grão Mestre da Ordem de Cristo, seu superior nessa parte do Mundo, cujas terras, dízimos, e senhorio são inteiramente da mesma Ordem (AHU/PA, Cx. 54, Doc. 4938).

Nas instruções, fica evidente o quanto era importante fazer com que o regresso do bispo fosse efetivado. É nesse momento que o projeto pombalino entra em cena e é alavancado, pois, com a saída do bispo, o inquisidor Giraldo José de Abranches seria

---

<sup>16</sup> Para entender um pouco da lógica do Diretório e como os indígenas transitavam para além das missões, nos núcleos urbanos, ver SAMPAIO, Patrícia Maria Melo-Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia/Patrícia Maria Melo Sampaio. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

nomeado para fazer a regência de algumas diligências que competiam àquele prelado. Em um decreto real de 14 de junho de 1763, ordena-se “passar às capitanias do Pará, Rio Negro e Piauí o doutor Giraldo José de Abranches encarregado do serviço de Deus e meu” (AHU/PA, Cx. 593, Doc. 2016). É possível, assim, observar que o processo de subordinação da Igreja ao Estado, que acontecera em Portugal, estavase repetindo na América portuguesa.

Abranches era o escolhido do Rei para atuar na região do Grão Pará, como inquisidor e como vigário, tirando do caminho fr. João de São José Queiróz, que poderia atrapalhar os planos. Nesse sentido, fica evidente a montagem do aparato para as práticas político-econômicas do projeto de colonização de Pombal na região do Grão-Pará, localização estratégica<sup>17</sup> para o Estado português. Os jesuítas, porém, causavam ainda grande incômodo pela sua influência na região, mesmo após a expulsão da Ordem em 1759.

Mas o que faria a Inquisição na América portuguesa durante a década de 1760? Esse é um dos assuntos mais discutidos acerca da última visitaçao do Santo Ofício português à América. Yllan de Mattos entende que a presença da Inquisição no Grão-Pará se relaciona com a sujeição do Tribunal ao projeto pombalino e a sua implantação, normatizando a fé e os costumes. Nessa ótica, era preciso que a colônia se enquadrasse nos novos moldes de governo português e isso só poderia ser possível com a presença do Estado por meio dos seus agentes.

A prolongada presença do visitador em Belém é indissociável das mudanças no funcionamento da Inquisição portuguesa, caracterizada no contexto da política regalista pombalina e pela disposição da coroa portuguesa em fazer-se presente através de sensíveis transformações na administração da região norte da colônia (MATTOS, 2009, p. 12).

Depois das devidas mudanças, chega a Belém em setembro de 1763 o inquisidor Giraldo José de Abranches, com a sua comissão. Ele tinha sob sua jurisdição todo o Estado do Grão-Pará, e a cúpula inquisitorial se instalou em Belém para contribuir com a sua governação. As demandas já haviam sido bem esclarecidas pela comissão de Conselho Geral do Santo Ofício. Apesar de situado em Lisboa, o tribunal inquisitorial da Corte portuguesa tinha jurisdição sobre uma vasta área, incluindo a América portuguesa – onde

---

<sup>17</sup> Para entender a importância bem como o interesse da Coroa portuguesa por esta região, ver em Chambouleyron, Rafael Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América portuguesa (séculos XVII e XVIII) Esboços: histórias em contextos globais, vol. 26, núm. 41, 2019, -, pp. 84-103 Universidade Federal de Santa Catarina Brasil DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p84> .

não havia tribunal instalado.<sup>18</sup> Para fazer valer a sua função, a Inquisição portuguesa realizou visitas ao território americano – durante a União Ibérica, na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em 1591-95, novamente na Bahia em 1618-21 e nas capitanias do sul em 1627-8. Deslocada no tempo, a quarta e última visita no Grão-Pará (1763-9) – ocorrida, portanto, em pleno “Século das Luzes”, quando o tribunal era alvo de duras críticas – ainda hoje alimenta polêmicas historiográficas acerca da sua natureza.

O historiador português Francisco Bethencourt (2000, p. 217) observou que “poder-se-ia pensar que se trata de um rito anacrônico: mas ele guarda todo o seu sentido em 1763, no contexto do Brasil colônia”. Mas qual era este sentido? Precisamente a subordinação das ordens religiosas ao Estado e a implementação da política pombalina para o norte da América lusa. Diferente das visitas anteriores, nas quais o tribunal seguiu o seu rito normal, perseguindo sobretudo o criptojudaísmo e as demais heresias, agora, no âmbito do regalismo pombalino, o tribunal se prestava a uma tarefa essencialmente política. Contribuía, assim, com as intenções políticas para a região amazônica portuguesa.

Após seu estabelecimento em Belém, toda sua cerimônia foi feita de acordo com o Regimento do Santo Ofício, que previa inclusive a leitura e publicação de alguns documentos. Dentre os documentos publicados, estava o Édito da Graça e Perdão, que chamou muito a atenção dos indivíduos interessados em confessar.

Logo após o sermão foi publicado, em voz alta e inteligível, e o Édito da Fé e o Monitório Geral, além do Édito da Graça e Perdão concedendo às pessoas que dentro do tempo de trinta dias para apresentassem suas culpas o perdão (perdoava os delatores, e ainda os livrava) do confisco dos bens – desde que dessem “sinais de arrependimento” (MATTOS, 2009, p. 7).

O documento que foi exposto na porta da Igreja apontava quais seriam os alvos, atitudes ou ações pecaminosas e citava desde práticas

[...] judaizantes, ao luteranismo, à seita de Maomé, às opiniões heréticas em geral, à descrença no Santíssimo Sacramento, à negação aos Artigos da Fé católica (...), passando pelas dúvidas quanto a pureza da mãe de Cristo, até a bigamia, e também “invocação do diabo nas práticas de feitiçaria, à leitura de livros proibidos pela Igreja, segundo o *Index* (...), ao questionamento se a fornicção era pecado, à sodomia e à bestialidade” (MATTOS, 2009, p. 7).

---

<sup>18</sup> Diferente da Espanha, que instalou tribunais inquisitoriais na América (México, Lima e Cartagena), os portugueses apenas instalaram um tribunal em uma possessão ultramarina oriental (Goa).

Como advertiu Mayara Moraes (2019, p. 48), tanto a Visitação como a procissão tinham dois grandes objetivos:

Excepcional sob todos os pontos de vista, ou seja, por resgatar uma procissão pomposa para firmar sua presença (pois isso já vinha se perdendo, assim como os Autos de Fé públicos), por estar submissa ao poder régio e não perseguir os cristãos-novos, esta Visita tinha dois objetivos: vigiar as crenças e os costumes daquela população, bem como fazer valer as ordens de Pombal.

Muitos assistiram o evento e também acompanharam a leitura em voz alta do documento. Como de praxe, foi concedido pelo inquisidor Giraldo José de Abranches o “período da graça” de trinta dias, “no qual os fiéis deveriam confessar suas culpas com isenção de penas corporais ou sequestro de bens” (MATTOS, 2009, p. 8). Durante o período da graça, foram apresentadas vinte e uma denúncias.<sup>19</sup> Em todo o período em que a visitação esteve presente, foram apresentadas quarenta e nove denúncias. Partindo do levantamento feito por Yllan de Mattos (2009), nove denúncias eram relativas à bigamia e vinte e seis de feitiçaria, práticas mágicas e pacto com demônio.

Portanto, fica evidente que a grande preocupação da Inquisição, nesta visitação, foi com as práticas de feitiçaria, práticas mágicas e pacto com demônio. Padrão este que destoa das visitas anteriores, cujo criptojudaísmo era o alvo principal. Como as práticas de feitiçaria envolviam, sobretudo, a população-alvo (os indígenas) da política-administrativa portuguesa no Grão-Pará, não é descabido supor que a maior atenção dispendida a este tipo de heresia tenha sido intencional, servindo ao propósito de apontar a má administração das populações nativas pelas ordens religiosas regulares – adversárias diretas do projeto pombalino na região norte da América, principalmente no que diz respeito ao governo dos índios.

#### **1.4 Feitiços e heresias indígenas**

No Grão-Pará, os indígenas estavam – desde o Diretório Pombalino – ocupando diferentes posições sociais, que eram importantes para a sua inserção social e, assim, para a concretização da reforma imposta pelos agentes pombalinos. O contexto em que estavam inseridos era multicultural, pois ali havia a presença e a convivência de distintas culturas, com várias possibilidades. Como afirmou Lidiane Santos (2016, p.

---

<sup>19</sup> Yllan de Mattos (2009, p.141) ressalta que “a maior parte das apresentações aconteceram no “período da graça”, em total de vinte e uma denúncias – somente uma apresentação aconteceu depois desse período.” Portanto, nos anos seguintes, os números foram reduzindo.

106): “os ‘índios coloniais’ ocupavam lugares sociais distintos e com diferentes graus de inserção, variando desde índios administrados, a escravos, mamelucos, soldados, livres e até mesmo aqueles que usavam a feitiçaria como verdadeiro ofício.”

As denúncias inquisitoriais, resultantes desta visitação, descrevem práticas mágico-religiosas nativas realizadas em Belém e imediações, palco de grande interesse das autoridades coloniais. A capital do Estado do Grão-Pará de então possuía um núcleo populacional bem diversificado. De acordo com Santos (2016, p.95):

Índios cativos, forros e livres esbarravam-se pelas ruelas da cidade. Recém-descidos, neófitos e outros indígenas já nascidos no seio da sociedade colonial compartilhavam espaços e experiências com colonos, viajantes e mestiços, misturando-se ao ritmo do trabalho.

Por esse e por outros motivos, Belém foi alvo da Visitação Inquisitorial. Como observou Santos (2016, p. 96):

Por ser local de morada de comissários e familiares, Belém tem registros de denúncias desde 1714, data do primeiro registro inquisitorial contra um índio no século XVIII, no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Muitas outras denúncias vieram desde então. Grandes curandeiros, adivinhas e feitiçeiros tiveram parte de suas trajetórias registradas pela pena do escrivão inquisitorial, alguns insistentemente denunciados pela notoriedade de seus feitos.

A historiografia brasileira das últimas décadas registrou vários casos de indígenas que foram denunciados por práticas de feitiçarias diversas. A feitiçaria era algo que fazia parte do cotidiano da colônia e, por esse motivo, também era utilizada indistintamente por pessoas de diversos grupos sociais, seja na busca de um objeto perdido, seja com objetivo de recuperar um amor, ou ainda para curar-se.

Variadas formas de adivinhação e cura indígenas foram registradas pelas denúncias que chegaram até a junta inquisitorial, começando com o caso do índio Faustino, que fazia uso das orações de São Cipriano para cativar amores. Ele ensinou a Maria Joana que, mais tarde, promoveria uma denúncia em desfavor do mesmo. Dando as devidas instruções, ele fazia uso das seguintes palavras: “Meu glorioso São Cipriano, fostes bispo e arcebispo, pregador e confessor do meu Senhor Jesus Cristo, pela vossa santidade e a vossa virgindade vos peço São Cipriano que me tragais fulana de rastos, e chorando, Sato Saroto Doutor, que me quereis adotar” (SANTOS, 2016, p. 106). Arrependida a dita cuja levou o caso à Mesa inquisitorial.

Já no início do século XVIII, são registrados outros casos na junta inquisitorial

referentes ao norte da América portuguesa, como o do índio Angélico que promovia rituais fazendo uso de ervas, objetivando “descer demônios”; e o de Ludovina Ferreira por promover adivinhações e curas. Sobre a última, Lidiane Santos (2016, p. 107-108) afirma que

Ela executava, juntamente com as discípulas que a seguiam, diferentes rituais: adivinhava a sorte através de ervas jogadas em alguidar d’água, curava ao som de danças e cantorias em 108 línguas nativas, rituais nos quais, com o maracá se comunicava com diversos feiticeiros, que, transmutados em formas de animas ou “descendo do teto”, vinham lhe falar.

À estes casos, podemos incluir, ainda, o do índio Anselmo da Costa, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica, Bispado do Grão-Pará, acusado de participar do roubo de hóstias sagradas e de partes da pedra d’ara<sup>20</sup>. De acordo com registros apresentados por Laura de Mello e Souza (1986, p. 224), ele “queria ter a hóstia consigo ‘para ser valente, e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus’: que aquilo ‘era para remédio preservativo, e ter mandinga’.” Junto com ele estavam outros indígenas: “O índio Joaquim – mentor do roubo –, o índio Francisco – que, amedrontado, chegara a devolver alguns dos corporais à sacristia – e o índio Patrício”. (SOUZA, 1986, p. 224).

Segundo o que conta neste relato, as hóstias eram de grande valia para fins de proteção, por isso tão necessárias aos indígenas:

Joaquim acreditava que uma bolsa de mandinga, preparada com hóstias, pedra d’ara, sanguinho, fitas do menino Jesus, cera das velas, seria de grande utilidade para enfrentar os perigos e tensões cotidianos: livrá-lo-ia do mal que lhe podiam fazer seus inimigos, das onças e das cobras, "era boa para não entrarem no corpo de quem a trouxesse consigo flechas, facas nem tiros". Como pagamento à pedra d’ara roubada, Joaquim prometera a Anselmo uma camisa de bretonha. Parece que depois titubeou em pagar a dívida, oferecendo-lhe parte da pedra roubada e acabando por colocá-la às escondidas dentro de uma caixa pertencente a Anselmo, embrulhada num pedaço de tafetá vermelho. (SOUZA, 1986, p. 224).

Outros episódios parecidos com esse aconteceram, com os mesmos objetivos, já que as hóstias e a pedra d’ara eram ingredientes recorrentes das bolsas de mandingas<sup>21</sup>, que falaremos mais a frente. Dentro desse vasto território ainda pode-se citar os rituais da

---

<sup>20</sup> A pedra d’ara era um pedaço de mármore sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho.

<sup>21</sup> Entre os diversos estudos mais recentes sobre o tema, vide, por exemplo, os de SANTOS (2009) e PRECIOSO (2019).

Índia Sabina, protagonista principal da presente dissertação, que foi alvo de várias denúncias durante a visitação inquisitorial ao Grão-Pará. Conhecida e contratada por sua eficácia, ela promoveu diversas adivinhações e curas espetaculares. Passando de escrava moradora de fazenda para liberta moradora da capital, ela atendeu diversos homens brancos enfeitiçados, retirando – com rezas, sucções e fumeгаções – os malefícios dos corpos doentes, assim como adivinhando o local em que embrulhos de feitiços maléficis dos corpos doentes, assim como adivinhando o local em que embrulhos de feitiços maléficis estavam enterrados (apontando, ainda, os seus autores). Este conjunto de práticasdivinatório-curativas de Sabina será analisado – sobretudo, em sua morfologia ritual – nasegunda parte da dissertação.

parte da dissertação.

### 1.5 Os denunciados: índios e mamelucos

A estadia do Tribunal do Santo Ofício no Grão-Pará foi de 1763 a 1769, lembrando que toda a cerimônia de chegada já havia sido orquestrada, na cidade de Belém. Com o intuito de fazer-se sentir a presença do rei, no território luso-brasileiro. Para Moraes (2019, p. 47) “A visitação estava pronta para escutar e inquirir todos os moradores da cidade de Belém e das vilas adjacentes. Era iniciado o momento das confissões edenúncias, que se seguiriam até o fim da visita, apesar de decrescerem ao longo dos anos.” Entre os denunciados na visitação do Grão-Pará, encontravam-se 54 homens e 19 mulheres. A maioria deles eram casados (35 casos de ambos os sexos) e solteiros (25 casos de ambos os sexos). Os demais eram viúvos (nove ocorrências) ou sem especificação da condição (quatro casos) (MATTOS, 2009, p. 168).

**Quadro 1.** Denunciados da Visitação de 1763-9 por estado civil e gênero

ESTADO CIVIL	HOMENS	MULHERES
CASADOS(AS)	26	09
SOLTEIROS	20	05
VIÚVOS	04	05
SEM ESPECIFICAÇÃO	04	00
TOTAL	54	19

Fonte: MATTOS, 2009, p. 168.

Os índios e mamelucos envolvidos na visitação – como denunciantes, denunciados, testemunhas ou meramente citados – são, respectivamente, 55 e 17 (em total de 485 ocorrências, em sua maioria, envolvendo brancos, que representavam 353 casos) (MATTOS, 2009, p. 167).

**Quadro 2.** Total de pessoas envolvidas na visitação de 1763-9 por etnia

BRANCOS	353
ÍNDIOS	55
NEGROS	42
MAMELUCOS	17
CAFUSOS	6
MULATOS	12
TOTAL	485

Fonte: MATTOS, 2009, p. 167.

Além de Sabina, outros índios e mamelucos foram denunciados na última visitação inquisitorial à América portuguesa. Seus crimes eram, sobretudo, de feitiçaria e cura – que, respectivamente, somavam 19 e 8 do total de 35 casos denunciados em 1763-9. Dos casos de feitiçaria, 14 foram protagonizados por homens e cinco por mulheres; já entre os casos de cura, quatro homens e o mesmo número de mulheres foram implicados (MATTOS, 2009, p. 167).

**Quadro 3.** Tipos de culpas por gênero

TIPOS DE CULPA	HOMENS	MULHERES
Feitiçaria	14	5
Blasfêmia	6	1
Cura	4	4
Sodomia	4	1
Bigamia	4	1
Heresia	3	1
Total	35	13

Fonte: MATTOS, 2009, p. 167.

Dentre as denúncias levadas à Mesa Inquisitorial instalada no Grão-Pará estavam vários casos, como o do índio Faustino, do índio Angélico, do índio Anselmo e do índio Joaquim, já citados anteriormente. Os índios foram levados ao conhecimento do Tribunal por suas práticas de “feitiçaria”.

Ademais, no período da Visitação, diferentes denúncias foram feitas, como exemplo, o caso ocorrido nas Vilas de Benfica e de Beija, que levaram os índios mencionados acima e outros a serem culpados pela confecção de alguns “corporais” (bolsas de mandinga). O objetivo principal era a busca por proteção:

[...] apareceram misteriosamente, no fundo de uma arca, pedaços de hóstias e pedra d’ara envoltos em folhas de brevíário e em tafetá carmesim, incriminando o índio Lázaro Vieira e dando início às perseguições que envolveram número considerável de jovens índios, todos atraídos pelos poderes da pedra d’ara e da hóstia. Manuel de Jesus, o único negro do episódio, tinha 13 anos e queria bolsa com pedra e hóstia para conseguir mulheres; Joaquim o julgava muito criança ainda, relutando em lhe dar as relíquias. Mas chegara a dá-las a Francisco, de dez anos, e ao filho do índio João Lourenço, de 15. Até o sargento-mor da povoação, o índio Domingos Gaspar, homem casado e de certo respeito, procurara Joaquim para conseguir bolsas, prometendo-lhe nove tostões como pagamento. Matias, de 22 anos, queria bolsa para não morrerem confissão e ser “livre de morrer afogado e de ser mordido de cobras, e preservado das onças, e tudo o que lhe pudesse impedir”. O jovem Luís Antônio, de 12 anos, trazia bolsa ao pescoço para não morrer de morte repentina: em casa, confeccionava outras, talvez para vender. Quando foi preso, Joaquim tinha uma bolsa sobre si, a hóstia já desmanchando por causa do suor; acreditava que quem as trazia, não “lhe entrava no corpo faca, nem espada, porque tudo quebrava no corpo”. Em casa, preparava uma outra para vender a Matias. Lázaro Vieira [...] e Angélico de Barros, ambos índios, também estavam no rol dos fregueses de pedras e hóstias que pressionavam Joaquim Pedro para que as conseguisse (SOUZA, 1986, p. 225-226).

Um episódio envolvendo tantos índios chama atenção, mas também se justifica, sobretudo nesta região, que continha uma população multicultural, com o encontro de diversas crenças religiosas, onde a magia poderia estar contida em alguns objetos, contando com tamanha importância para a proteção dos indivíduos em sua vivência diária.

Além dos casos já citados, nessa gama de denúncias ainda havia aquelas envolvendo mamelucos, dentre as quais os mamelucos Luiz e Francisco da Silva, que faziam uso das cartas de tocar para conseguir mulheres. Sobre isso, Lidiane Santos (2016, p. 107) afirma que [...] além da finalidade de “conseguir mulheres”, foram também utilizadas para jogos, sendo, inclusive, trazidas dentro de uma bolsa com demônios pintados, em que Francisco “ajuntara (sic)” uma

oração que havia aprendido de um soldado. As orações para reconciliar as vontades, embora também invocassem a São Marcus e a São Cipriano, possuíam variações de palavras e gestos no ritual, como acompanhamos nos casos dos soldados mamelucos Antônio Mogo e Lourenço Rodrigues, ou no do índio Faustino.

Ainda podem ser citados os casos de Pedro Rodrigues e do índio Marçal Agostinho, que foram acusados de propagar práticas abortivas entre as índias. De acordo com as denúncias, eles diziam que “[...] não era pecado ‘matar dentro dos ventres as crianças’, fazendo-o sobretudo entre ‘as índias que se acham ocupadas’. Diziam que, uma vez mortos os bebês, suas almas viriam falar-lhes, conforme lhes instruíra a própria Virgem” (SOUZA, 1986, p. 127).

O mameluco Crescêncio Escobar sofreu um processo por ser cúmplice de Adrião, escrevendo cartas de tocar. Ele fugiu e não foi preso, porém, ele próprio, como nos conta Laura de Mello e Souza (1986, p. 229-230), dez anos depois, foi à Mesa Inquisitorial e confessou, “[...] que Adrião procurara para que lhe trasladasse uma carta de tocar mulheres de ‘poderes infalíveis’, pagando-lhe três mil-réis. Aquiescera, ‘por força da ambição’; mostrou arrependimento ante o Visitador.”

Constatamos, portanto que, no período em análise, índios e mamelucos foram alvos de muitas denúncias, por inúmeras atividades ditas “pecaminosas”, indo desde feitiçarias, bolsas de mandinga, até instruções a práticas abortivas. Todos chegaram à Mesa da Inquisição de Geraldo José de Abranches, responsável por apurar todos os fatos. Luís Rafael Araújo Corrêa (2017, p. 207 e 208), elaborou uma tabela com as denúncias feitas contra índios do século XVI ao XIX, recortamos o período e a região que aqui interessa:

Maria Teresa	1763	Maranhão	Bigamia	Mameluca	2699
Joana Mendes	1763	Pará	Blasfêmias	Cafusa	13332
Domingas Gomes da Ressureição	1763	Pará	Superstições e feitiçaria	Índia	2705
Crescêncio Escobar	1763	Pará	Bruxaria e Pacto com o Diabo	Mameluco	2696
Manuel	1763	Pará	Maus Costumes	Índio	13207
João Mendes Pinheiro	1764	Pará	Feitiçaria	Mameluco	13336
Anselmo	1764	Pará	Superstições	Índio	213
Marçal Agostinho	1764	Pará	Superstições	Índio	2701

Joaquim Pedro	1764	Pará	Superstições	Índio	218
Rosaura	1764	Pará	Bigamia	Índia	222
Pedro Rodrigues	1764	Pará	Feitiçaria	Mameluco	12895
Domingos de Sousa	1764	Pará	Feitiçaria	Índio	12893
Sabina	1764	Pará	Feitiçaria	Índia	13331
Alberto Monteiro	1766	Pará	Superstições e Feitiçaria	Índio	2693
Florência Martins Perpétua	1766	Pará	Bigamia	Índia	225
Bernardo Pereira	1766	Rio Negro	Bigamia	Índio	2700
Miguel	1766	Pará	Bigamia	Índio	5184
Manuel	1767	Pará	Bigamia	Índio	17776
Ambrósio da Costa Rodrigues	1767	Pará	Bigamia	Mameluco	12892
Ana Helena	1768	Pará	Fingimento	Índia	7103

Fonte: CORRÊA, 2017, p. 207 e 208.

## 1.6 Os denunciantes

Durante a visitação de 1763-9, 20 homens e oito mulheres fizeram denúncias à Mesa inquisitorial (MATTOS, 2009, p. 168).

**Quadro 4.** Denunciados, denunciantes e confidentes por gênero

	HOMENS	MULHERES
DENUNCIANTES	20	08
DENUNCIADOS	22	06
CONFIDENTES	15	06
TOTAL	57	20

Fonte: MATTOS, 2009, p. 168.

As denúncias contra índios e mamelucos por feitiçaria e cura foram promovidas, sobretudo, por homens. O caso de Sabina é exemplar a esse respeito.

Sabina foi denunciada em várias ocasiões. Em todas elas, o denunciante era homem e apresentava-se como “temente a Deus”, arrependido – nem sempre sinceramente, pois pretendiam se livrar da sanha inquisitorial – por ter demandado o trabalho dela. Cabe ressaltar que Sabina foi, em outros momentos, antes da Visitação ao Estado do Grão-Pará de 1763-1769, denunciada. Vamos nos ater, porém, apenas às denúncias contra ela feitas na Última Visitação.

No ano de 1763, no mês de outubro, chegou à Mesa Inquisitorial, um homem de 58 anos, casado, proprietário de roças, que disse ser cristão-velho. Seu nome, Manuel de

Souza Novaes. Como ocorria com todos os denunciantes,

[...] Geraldo José de Abranches, visitador por parte do Santo Ofício deste Bispado, mandou vir perante si a um homem que da Sala pediu audiência e, sendo presente por dizer a pedira para descarregar sua consciência e denunciar o que sabia e pertencia ao conhecimento do Santo Ofício, lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir (AHU/PA, Cx., Doc. 28).

Ao analisar a denúncia, pode-se concluir que Manuel de Souza Novaes denunciante, buscou os serviços de Sabina para resolver os problemas do feitiço de que foi alvo, dando a entender que se tratava de algo comum na cidade e, até mesmo, na região. Disse, ainda, que não teve nenhuma motivação específica contra a índia e que não sabia que o serviço dela era “demoníaco” ou pecaminoso. Somente depois da publicação do Édito é que tomou conhecimento disso e, por esse motivo, a denunciou “para descargo de sua consciência e arrependimento”. Este argumento do denunciante reforça a tese de Yllan de Mattos (2009) de que as práticas de cura-advinhação praticadas por indígenas como Sabina não eram tidas por pecaminosas, pois o uso de serviços de curandeiros era comum na região e, por isso, considerado “normal”. Foi a visitação que tornou estes serviços pecaminosos perante os olhos dos habitantes locais.

A segunda denúncia ocorreu quatro dias depois da primeira, em 21 de outubro de 1763, no Hospício onde a Mesa Inquisitorial do inquisidor Geraldo José de Abranches estava instalada, ainda no chamado “período da graça”. Lá chegou um homem por nome Domingos Rodrigues, de 43 anos, fazendeiro, natural da Cidade de Funchal, morador de Belém, casado com Caetana Thereza, que também tinha conhecimento do caso. Como ela estava doente, não pôde vir pessoalmente denunciar Sabina, falando em seu nome o seu marido. Domingos Rodrigues disse que, antes de Caetana ser sua esposa, ela estava doente, e sua sogra, tendo ouvido falar de Sabina e suas virtudes, pediu para que

chamassem a índia para que ela pudesse remediar a filha (AHU/PA, Cx., Doc. 28, fls. 7 e 8).

Domingos aproveitou o ensejo para contribuir com a Inquisição, depondo outro fato envolvendo Sabina. Dessa vez, ele próprio havia presenciado. O acontecido havia ocorrido há cerca de quinze anos, quando prestou serviço ao governador, que se encontrava enfermo. Tendo ouvido sobre Sabina, ele pediu que a chamasse. Rapidamente, após chegar ao local, ela descobriu o feitiço que acometera o governador de sua moléstia.

Depois de contar todo o acontecido, Domingos foi alvo de vários questionamentos. Primeiro, perguntaram-lhe se a índia tinha entendimento do que fazia, e se fazia uso de bebidas, respondendo ele que ela era bem entendida, porém não sabia se ela fazia uso de bebidas. Também o indagaram se sabia de outras curas feitas pela índia, ao que respondeu que era

[...] notório e constante que a dita Sabina costuma fazer as mesmas coisas diante de todas as pessoas que a chamam, e se lembra pelo ouvir dizer que estava feito em casa de Antônio Rodrigues Martins, tesoureiro das Índias, em casa de Domingos Rodrigues Lima, que dá casa de pasto na Rua de São Mateus, e em casa de Manuel da Costa Ferrão, tesoureiro dos Ausentes (AHU/PA, Cx., Doc. 28, fl. 10).

Diferente do primeiro denunciante, Manuel Souza de Novaes, Domingos Rodrigues citou nomes de possíveis contratantes dos serviços de Sabina. Isso pode ter vários significados, dentre eles, um possível desafeto com os indivíduos citados. No seu depoimento, Domingos Rodrigues disse que conhecia Sabina havia quinze anos, e que a considera uma “fina bruxa”, porém sem prestígio em descobrir coisas ocultas – embora tenha contado casos em que ela, eficazmente, desfez ou encontrou feitiços-malefícios. O motivo da denúncia teria sido para descargo de sua consciência, não tendo ódio contra ela. Afirmou não ter denunciado antes por falta de conhecimento, só se conscientizando da necessidade depois de ouvir o Édito. A conclusão de sua denúncia foi idêntica a de Manoel Rodrigues, alegando desconhecimento. Por isso, reforçamos a tese de Mattos (2009) acerca da demonização das práticas de cura-advinhação pela visita inquisitorial.

A última denúncia contra Sabina encontrada nos documentos históricos da Visitação ao Estado do Grão-Pará é registrada no mês de outubro de 1767. A mesa Inquisitorial, ainda instalada em Belém, recebeu Raimundo Bithencurt, ajudante do

Terço dos Auxiliares da Capitania de S. José do Rio Negro, de 34 anos, casado com Dona Maria Josefa de Brissos. Raimundo contou que, nos últimos meses, estava com uma enfermidade nos olhos e, tendo notícias das curas promovidas por Sabina em várias pessoas, mandou seu escravo chamá-la. Ele confessou que usou dos serviços de Sabina outras vezes. Não só ele, mas também sua esposa. Com os outros dois denunciante, registrada a denúncia, Raimundo Bithencurt também afirmou tê-la feito “para descargo da sua consciência”, mas acrescentou que também estava sendo obrigado pelo seu confessor. Disse, ainda, que a índia era bem entendida e que não é doida, e que ela também não fazia uso de bebida – ainda que, como fica claro na citação abaixo, não de álcool para embriagar-se, como sugere a pergunta maliciosa dos inquisidores, mas para promover a cura de seus “pacientes”. Quando perguntado se ele sabia de outras curas promovidas por ela:

Disse que sabia por ser notório que ela fazia o mesmo, e outras muitas mais coisas, e adivinhações a outras muitas pessoas: e não há muito tempo porque não chegara a cinco meses, que ela curou ao Dr. José Feijó de Mello Albuquerque, ouvidor geral desta Cidade, alcançando-lhe ajudas e mostrando-lhe os feitiços [... e que também era...] público a esta cidade, que haverá três anos, pouco mais ou menos, ouviu ele declarante dizer a Manuel dos Santos, mercador, morador por detrás da Misericórdia, que ele vira a dita Sabina curar a Antônio da Silva Bragança, cabo que foi da canoa da Vila de Beja, em casa de Antônio Rodrigues Guedes, na presença de umas mulatas do mesmo Guedes, dando-lhe uma bebida [para curá-lo...]; E que a mesma Sabina contara a ele declarante e a dita sua mulher, e o mesmo lhe tinha já contado o seu moleque Manuel, que ela fora curar a Manuel Lourenço, mameluco sapateiro, casado, morador ao pé do sargento-mor Manuel José de Lima, e que com uma bebida lhe fizera lançar pela boca [o feitiço...]. E que são inumeráveis outras mais curas que ela tem feito, e nesta Cidade notórias; porém que ele as não pode individuar por não ter certeza das circunstâncias delas (AHU/PA, Cx., Doc. 28, fls. 6 e 7).

Todos que prestaram denúncia em desfavor de Sabina afirmaram que ela era bem entendida de seus rituais, e boa do juízo. Outro ponto em comum é o de que todos tem uma boa posição social e financeira, eram casados e com preceitos religiosos cristãos. Além disso, não tinham ódio dela, e a motivação da denúncia era somente “para descarrego de consciência”. Por fim, todos eles chegaram até ela por conta de sua fama na sociedade. Como salientaram seus historiadores-biógrafos, Sabina era, de fato, uma curandeira de renome no Pará – quiçá a maior delas.

## **CAPÍTULO 2**

### **A ÍNDIA SABINA: FRAGMENTOS BIBLIOGRÁFICOS**

Como vimos, o Estado do Grão-Pará recebeu grande atenção do novo projeto português dirigido por Marquês de Pombal no século XVIII. Já sabemos que o motivo era a posição geográfica estratégica que precisava ser assegurada no contexto da assinatura do Tratado de Madri (1750), que traçava novos limites territoriais entre as possessões portuguesas e espanholas na porção setentrional da América do Sul. A visitação inquisitorial do Grão-Pará (1763-1769), como concluímos no capítulo 1, insere-se na busca de consolidação do domínio territorial no norte da América portuguesa pelo ministério pombalino.

A Visitação ocorreria, então, num contexto de reformas propostas pelo Marquês de Pombal, cuja preocupação perpassava a segurança e conservação do território colonial, e a valorização da agricultura e do comércio, pontos fundamentais para a consolidação do domínio português naquelas paragens, especialmente após o Tratado de Madri, em 1750, quando Portugal e Espanha concentravam esforços na definição de novas fronteiras (SANTOS, 2016, p. 43).

Com esse intuito, os índios passam a ter papel de grande importância para que o projeto, de fato, obtivesse êxito. Como advertiu Lidiane Santos (2016, p. 44): “a valorização dos índios [no norte da América portuguesa] enquanto vassalos do rei tomaria novas dimensões nesse período, o que justificaria a importância atribuída a eles pela política pombalina.” Tendo como agentes principais os índios, a Visitação veio a somar tanto com a normalização dos preceitos da fé católica quanto em favor do “disciplinamento e civilização dos costumes de índios, negros e mestiços”, lembra Yllan de Mattos (2009, p. 46).

Indo ao encontro do que afirma Mattos, Lidiane Santos (2016, p. 46) lembra que

No tocante aos índios, foi na Mesa paraense que se registrou o maior número de indígenas e descendentes no rol de denúncias das visitas, tendo sido localizadas, como já salientamos, 34 denúncias/confissões, envolvendo 29 pessoas, entre as quais 19 foram identificadas como índios, 07 como mamelucos e 03 como mestiços de ascendência indígena.

Nesse cenário do Estado do Grão-Pará do século XVIII, e de sua Visitação “extemporânea”, emerge a figura da índia Sabina, que será conhecida pela historiografia através de denúncias feitas durante a Visitação do Grão Pará.

## 2.1 Sabina “do sertão”

A índia Sabina foi uma curandeira muito afamada no Pará de meados do século XVIII, chegando notícias de suas curas à Belém, além de Cintra e Colares. Com efeito, nas denúncias inquisitoriais, Sabina é apresentada como muito boa em desfazer malefícios e em curar e, por esse motivo, “a distância não era um empecilho para que ela fosse chamada” (MORAES, 2019, p. 155) Não sabemos qual o local exato do nascimento da índia, mas o terceiro denunciante<sup>22</sup> afirmou que ela se dizia “natural do Sertão”.<sup>23</sup>

No vocabulário setecentista, a palavra “sertão” significava uma “região apartada do mar, e por todas as partes, metida entre terras” (BLUTEAU, 1712-1728, p. 613, t. 7). E, na linguagem jurisdicional, designava, ainda, as terras não submetidas pela autoridade do rei, da lei e da fé. Aos olhos de governantes e colonos, era um local caracterizado pela ausência de civilização, do maligno, dos povos gentios. Desse modo, Sabina nasceu por volta de 1715 fora das cidades, vilas e arraiais portugueses, mais precisamente nas matas situadas em cercanias da cidade de Belém ou das vilas de Cintra e Colares (onde residiu e atendeu).<sup>24</sup> Em sua trajetória, nossa índia moveu-se, assim, das terras “gentílicas” para as vilas/cidades portuguesas.

“Sertão” é um termo recorrente na historiografia colonial, pois era frequente no linguajar da época. É, portanto, de suma importância trazer a noção de “sertão”, local de Sabina e suas atuações. Os portugueses usavam o termo para se referir aos entornos dos seus arraiais, vilas e cidades na América portuguesa, onde o poder do rei, da lei e da fé não chegava. Eram locais de mata virgem que se contrapunham às urbes coloniais e também às fazendas e engenhos portugueses. “Todavia, esse ambiente não era um espaço desabitado, pelo contrário, era povoado por índios que lutaram e travaram guerras de resistência à ocupação portuguesa, durante todo o período colonial” (CUNHA, 2014,

---

<sup>22</sup> Trata-se de Domingos Rodrigues.

<sup>23</sup> PROCESSO DE SABINA, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, fl. 8v.

<sup>24</sup> O denunciante Manuel de Souza Novais afirmou ter “ouvido dizer que presentemente [isto é, no momento da denúncia, Sabina era] moradora na Vila de Colares.” PROCESSO DE SABINA, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, fl. 1.

p. 5). “Sertão” estava, portanto, relacionado diretamente à ideia de um local exclusivo de indígenas “bravos” ou não domesticados, mas também de local cheio de possíveis riquezas, e estes são os motivos que levaram as várias incursões de bandeirantes, bem como de jesuítas nos, temidos “sertões”. Segundo Elba Monique Chagas Cunha (2014, p. 6-7):

Para a historiografia colonial brasileira, “os Sertões” eram regiões não inseridas nos processos civilizatórios, ou seja, ainda eram habitadas e controladas por grupos que não estavam subjugados social e economicamente pelo poder oficial. No decorrer de todo o período colonial, essa imagem praticamente não sofreu mudanças. O Sertão continuou sendo – na visão das autoridades - o espaço habitado por índios ferozes, nada dispostos a aceitar o contato com o europeu. Assim, tornou-se também um espaço de guerras contra estes indígenas. Mesmo o Sertão mantendo-se como uma região perigosa, cada vez que a colonização precisava avançar, novas áreas eram requisitadas e novas necessidades se impunham aos colonos que rumavam ao interior. Estas terras ao serem controladas, passaram a ser condição importante para a viabilização econômica da colônia.

Partindo desse pressuposto, o “sertão” mesmo tendo distintos significados, de maneira geral, considera-se como local de perigo e de indígenas incivilizados, mas também de escravos em fuga. E mesmo com tantos “perigos”, essas regiões aos poucos foram sendo adentradas e desbravadas, seja por bandeirantes ou mesmo por missões religiosas, como a dos jesuítas.

Antes do ouro, foram, com efeito, estas riquezas – especialmente as “pedras verdes” – que constituíram os tesouros almejados pelo rei de Portugal e por alguns de seus súditos da América. Estes começaram a avançar pelos sertões a partir da segunda metade do século XVI, por vezes estimulados pelas autoridades coloniais. As primeiras “entradas” partiram de diversos pontos das costas leste e nordeste (capitanias do Espírito Santo, de Porto Seguro e da Bahia), subindo em direção às nascentes dos rios. Tais expedições tinham dimensões variadas, reunindo de algumas dezenas a várias centenas de homens, brancos, mestiços e índios aculturados – estes últimos servindo de guia e transportando os víveres – que percorriam a pé centenas de quilômetros. (FONSECA. 2011, p. 59)

Para além destes vários significados, outra visão foi construída acerca dos indígenas. De acordo com Elba Monique Chagas Cunha (2014, p. 10), o sertão também foi visto

Como palco da barbárie, do exótico, do medo, enfim da alteridade, representando tudo que era contrário à ideia de civilização, o Sertão também foi constituído a partir dos povos que lá habitavam – os Tapuia. Estes foram considerados selvagens bárbaros, oposto ao Tupi, povos aliados dos portugueses, seu nome virou sinônimo de selvageria e medo. A imagem do Tapuia como um perigoso empecilho para o projeto civilizacional português chegou ao século XVIII ainda com muita força, pois muitos grupos viviam pelos matos, vivendo de corso e atacando as vilas e fazendas de gado, de acordo com denúncias dos moradores. Mesmo os índios aldeados, se levantavam contra os missionários e fugiam dos aldeamentos. Alguns missionários afirmavam que os índios seriam incapazes de serem civilizados.

Sendo assim, os sertões, estes espaços que os colonizadores consideravam como “desertos” e “virgens” e distantes do poder da Coroa, seriam pouco a pouco ocupados, nomeados e subdivididos em unidades territoriais de tamanho variável. É desse local – inculto e cheio de mistérios, de indígenas considerados “selvagens” e de conflitos entre diferentes agentes coloniais – que Sabina veio. Como não há maiores informações nas denúncias inquisitoriais nas quais ela foi implicada, conjecturamos que Sabina chegou nos ambientes urbanos do Pará por meio das bandeiras de apresamento, muito comuns na América portuguesa.

## **2.2 Sabina escrava**

Sabina, inicialmente, foi escrava de Bento Guedes. Quando este morreu, ela passou a morar na casa de um padre, José Carneiro Citas. Sua vida passou por inúmeras mudanças: saiu da condição de escrava, para uma índia livre e casada. Parte da sua história é registrada nos documentos das denúncias inquisitoriais. A denúncia apresentada por Manuel de Souza Novais é a que oferece mais detalhes sobre a vida da índia. Segundo o denunciante:

[...] era público nesta Cidade, que uma índia chamada Sabina não tem certeza se é casada se solteira, mas tem probabilidade que é casada, a qual foi cativa em algum tempo de Bento Guedes, não sabe onde é natural, tem ouvido dizer que presentemente é moradora na Vila de Colares, terá mais de 40 anos de idade, tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços, obrigado de sua necessidade a mandou buscar ao Rio Acará, onde então vivia em casa do dito Bento Guedes.<sup>25</sup>

Temos poucas informações acerca de Sabina na sua condição de escrava. Não se sabe ao

---

<sup>25</sup> PROCESSO DE SABINA, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, fl. 1

certo se ela conseguiu se libertar por meio das suas “virtudes” em descobrir e desmanchar feitiços. O que sabemos é que várias leis que envolviam a escravidão dos índios já haviam sido feitas. Um importante exemplar disso é a Lei do Diretório dos Índios, criada no período pombalino. A história dos povos indígenas na região que atualmente corresponde ao Estado do Pará no século XVIII foi marcada por profundas mudanças, intensificadas com a nomeação de Pombal. As medidas foram impostas quase ao mesmo tempo, em leis ou alvarás.

[...] a lei de seis de junho de 1755 proibiu a escravidão indígena [...]. Esta não só restituiu aos índios a sua liberdade, como também os seus haveres, assim como mandou levantar em vilas as aldeias que tivessem o competente número de índios. No dia seguinte, foi decretado o alvará que tirava a administração temporal dos missionários no [Grão-Pará e], passando-a para os governadores, ministros, e para os principais dos índios (MEDEIROS, 2007, p. 2).

Yllan de Mattos (2009, p. 30) aponta os objetivos de leis e alvarás que foram surgindo, e assim, modelando-se de acordo com os objetivos da Coroa portuguesa.

A efetivação das mudanças aparecem com a publicação do Alvará de 4 de abril de 1755, do Alvará em forma de Lei de 6 de junho de 1755 e o Alvará estabelecendo a inviolável observância da lei de 12 de setembro de 1653<sup>26</sup>. Esse conjunto de medidas apontavam para o objetivo de tornar o índio vassalo de el’rei, garantindo a sobreposição do poder temporal nas aldeias.

O Diretório dos índios foi primeiramente implantado na região amazônica e projetado sob os interesses do Estado. A lei que estabeleceu o Diretório dos Índios no reúne importantes dispositivos acerca da Política Indigenista. O regimento conta com 95 artigos, destacando-se a intenção de manter o indígena sob o controle do Estado. O Diretório foi fruto da inter-relação dos interesses de vários agentes da sociedade amazônica.

As leis da Coroa nem sempre conseguiam se impor no ultramar. Mesmo que o termo da lei proibisse expressamente a escravidão indígena ou maus tratos, sempre ficavam brechas, permitindo que os colonos praticassem atos coercitivos e violentos, bem como a própria escravização dos índios. Um bom exemplo são as várias leis que poderiam

---

<sup>26</sup> AHU (Projeto Resgate), Conselho Ultramarino, Códice 336, *Registro das Ordens Régias expedidas noPará*, fls. 58 v-65.

possibilitar ou não a escravização do indígena, e essa subjetividade se dá desde que se iniciou o processo de colonização. Como observou Yllan de Mattos (2009, p. 24): “Diversas leis que ora proibiam, ora permitiam o uso da mão-de-obra escrava indígena, foram promulgadas durante os três séculos de colonização.”

Favorecidos ou não pelas leis, os colonos agiam à vontade, uma vez que ela própria autorizava a escravidão de indígenas hostis. Observa-se que os critérios legais que definiam a “guerra justa” eram bastante subjetivos:

Qualquer ação do elemento indígena, em defesa da espoliação colonizadora, era considerada uma agressão à colonização e ao povoamento e, portanto, passível de ser rechaçada numa guerra considerada justa (ATAÍDE, 1998, p. 35).

Se colocar em liberdade os indígenas desagradava os colonos, contentava os jesuítas, que poderiam ter livre acesso a eles para a catequese. Porém, a diminuição do poder das ordens religiosas (sobretudo, a partir da expulsão dos jesuítas) pelo ministério pombalino e a lei que instaurou o Diretório, desagradaram tanto colonos quanto ordens religiosas responsáveis pela atividade missionária no norte da América portuguesa – já que ambos perderiam a posse e a tutela sobre os índios, que agora seriam vassalos do rei.

Portanto, as discussões referentes à liberdade dos indígenas na América Portuguesa variaram com o passar do tempo, buscando atender os diversos interesses. Quanto a Sabina, sabemos que viveu na condição de escrava, como já dito, pertencente a Bento Guedes, e que mesmo nesta condição ela transitava pela região de Grão-Pará para atender as solicitações de variadas pessoas.

### **2.3 Sabina liberta**

Mesmo com as subjetivas leis sobre a liberdade dos índios, o Projeto Pombalino dependia dos indígenas livres para ser consolidado. Por isso, mesmo que a liberdade já tivera sido instituída, agora é necessário que esta liberdade seja evidenciada na prática. Segundo Angela Domingues (2000, p. 38),

Uma das hipóteses que se podem considerar para explicar esse interesse da Coroa pelos índios reside na vontade expressa dos poderes centrais em tornar os indígenas cidadãos de plenos direitos, em tudo semelhante ao luso-brasileiro.

Para que a liberdade dos indígenas fosse colocada em prática, como vimos, a Coroa promulgou leis e alvarás que descontentavam tanto os colonos quanto os jesuítas.

Yllan de Mattos (2009, p. 33) notou que “além do povo, que ‘idolatrava a escravidão’ (em suas erradas imaginações), [...] ‘os jesuítas enfrentavam as determinações régias, insatisfeitos que estavam com a perda da tutela temporal sobre as aldeias’”. Interesses estavam em jogo, portanto, sobretudo para com os jesuítas.

Para enfraquecer os regulares, Pombal criou em 1755 a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará proibindo o comércio livre das drogas do sertão e, assim, os “negócios” dos regulares (se valia ainda de bulas papais de 1741 nas quais se proibiu o comércio aos missionários). “A Companhia de Comércio tinha por objetivo introduzirescravos africanos, desenvolver a agricultura e fomentar o comércio, através do monopólio” (MATTOS, 2009, p. 33).

O conflito entre Coroa portuguesa e jesuítas já havia estourado, ocasionando em pouco tempo a expulsão da Companhia de Jesus, em 1759. Assim, aos poucos o Diretório é moldado para a vassalagem dos indígenas. A conversão dos indígenas – ou seja, fazê-los cidadãos – seria efetivada por meio de medidas civilizatórias e imposição da cultura portuguesa. Isso tomou forma em 1755, com a lei de 6 de junho. Corrêa (2012, p. 63) aponta

[...] a proibição das línguas nativas e a obrigatoriedade da língua portuguesa; a proibição da nudez; a obrigatoriedade de morar em casas separadas; o combate ao alcoolismo, a obrigação que os índios tivessem nome e sobrenome, sendo escolhidos para tal, nomes de famílias portuguesas, enfim, toda uma série de medidas no sentido de anular a identidade étnica dos povos indígenas. Segundo Fátima Lopes, o diretório tinha, por objetivo, atender às novas demandas da metrópole, que necessitava de súditos para consolidação do seu domínio colonial (MEDEIROS, 2007, p. 3).

Tais determinações remetem a uma clara intenção da Coroa em converter os índios à condição de súditos, ou seja, agentes da colonização portuguesa. Como vimos no primeiro capítulo, com a povoação por agentes coloniais, das áreas indígenas, tornava-se possível efetivar a ocupação e a manutenção de territórios disputados com a Coroa espanhola.

Diante das leis do Diretório Pombalino Sabina, que era “negra índia do gentio da terra” e natural do sertão daquele Estado, serviu na casa da fazenda de Bento Guedes de Sá e de D. Isabel até 1757, quando conseguiu a liberdade, provavelmente, em decorrência da Lei de Liberdade dos índios, de 1755 (SANTOS, 2016. p. 98). Com sua liberdade, ela continuou com seus atendimentos por várias regiões do Estado do Grão- Pará.

## 2.4 Sabina casada

Com a implantação do Diretório dos Índios, ligado diretamente com a conversão dos indígenas e em consonância com a ocupação e garantia do território, foi instituída em 1755, a lei de 4 de abril que tratava sobre casamentos indígenas. Esta lei “livrava de infâmia os casamentos de colonos com índios e habilitava os descendentes dos mesmos a qualquer posto ou cargo (CORRÊA, 2012, p. 63). Yllan de Mattos (2009, p. 37), aponta um dos principais pontos do projeto conduzido por Pombal:

Os objetivos dos 95 parágrafos que compõem o *Diretório dos índios* constam em uma listagem que encerra o documento. São oito, a saber: “dilatação da fé; a extinção do gentilismo; a propagação do evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassallos; o aumento da agricultura; a introdução do comércio; e, finalmente, o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado.”

Com todas essas mudanças, os indígenas, transformam-se em vassallos do rei. Sendo assim, podiam pedir o cumprimento das leis e até endereçar cartas ao rei, caso achassem necessário. No âmbito de todas essas mudanças Sabina, também tem sua vida alterada: passa de cativa para liberta. E de acordo com alguns depoimentos, Sabina teria sido casada com o filho de D. Isabel, a quem serviu, até que chegasse sua liberdade: “Sabina era casada com um escravo de Francisco Xavier de Góes, filho de D. Isabel, para quem então trabalhava. Entretanto, ‘não fazia vida com ele’, ‘vivendo luxuriosamente’, separada em ‘seu mau procedimento’” (SANTOS, 2016, p. 99-100).

As informações acerca de sua vida de casada são poucas. No entanto, pode-se concluir que ela se casou, mas circulava autonomamente por diferentes localidades para os seus atendimentos em diversas regiões, o que pode explicar os dizeres anteriormente citados de que ela “não fazia vida com ele [filho de D. Isabel]”. Lidiane Santos (2016, p. 98) enfatizou a mobilidade espacial de Sabina pelo Pará:

Desde as primeiras denúncias, os testemunhos relatam a grande fama de adivinha que Sabina possuía, fato que se gabava Bento Guedes de Sá, que dizia ser afortunado por “ter e possuir de seu uma adivinha”; não negando seus serviços a quem a procurasse.

## 2.5 Sabina agregada: os protetores

Sabina e o seu “gentilismo” contrariavam as medidas do Diretório. Talvez seja por isso que ela foi alvo de tantas denúncias durante a visitação inquisitorial de 1763- 1769 ao Pará. Várias denúncias foram feitas por homens, que anteriormente haviam precisado dos seus serviços. Pessoas como Sabina possuíam importância local, não só na sociedade do Grão-Pará, mas em todas as demais capitanias da América portuguesa. Adivinhos e curandeiros como ela davam respostas e soluções para males e doenças que a Igreja com seus exorcismos e a precária medicina acadêmica portuguesa da época não conseguiam remediar.

As denúncias contra ela foram registradas entre 1747 ( a primeira) e 1767 (a última), percorrendo todo o período de maior atuação da Inquisição em terras paraenses. Pesavam sobre ela acusações de superstição, pacto com demônio, adivinhação, feitiçaria e curandeirismo, entretanto, não há notícias de que tenha sido sentenciada pelo Tribunal do Santo Ofício. (SANTOS, 2016. p. 98).

Mesmo com a presença do Santo Ofício na América portuguesa, poucas vezes as denúncias eram levadas adiante. Além da pouca estrutura existente, a Coroa portuguesa não se mostrou interessada em dar prosseguimento às denúncias de “feitiçaria” – principalmente, àquelas contra indígenas, já que havia então o objetivo de integrá-los à sociedade, tornando-os agentes coloniais. Como advertiram Vainfas & Souza (2002, p. 24):

Diante das religiosidades negras, acotundás, calundus, mandingas, o Santo Ofício foi, de toda maneira, pouco rigoroso, considerando o pequeno número de processos que moveu contra os denunciados por este desvio, como atesta o caso do Acotundá mineiro.

Antes mesmo da última Visitação, Sabina e suas curas chamaram muita atenção do padre Caetano Eleutério, que recebeu algumas cartas de pessoas incomodadas com os atendimentos públicos da dita índia, e pediam alguma providência.

A carta tem um tom angustiante e destaca, em diversos trechos, o quanto é público e escandaloso o procedimento de Sabina. Segundo o frei, eram tantos os casos, que apenas bastava dizer que em qualquer casa que ia ela fazia curas e desenterrava feitiços, nomeando os feitiçeiros que os tinham feito. Talvez estivesse intrigado com a audácia da índia que havia ido a uma fazenda dos reverendos padres do Carmo, chamada para atender um religioso corista, frei Vicente de tal. Lá desenterrou feitiços do adro da igreja, fazendo o mesmo na igreja de Antônio Furtado de Mendonça. O frei ainda revelou que na presença do pe. frei Manuel da Cruz, carmelita, Sabina curou uma preta enferma (SANTOS, 2016. p. 127).

Mesmo com tantas notícias a respeito de suas curas públicas, nada em um longo período é registrado, afirma Lidiane Santos (2016, p. 128). “Durante cerca de pouco mais de 10 anos (1747 a 1759) não houve mais denúncias contra Sabina. Desconhecemos os motivos desse possível “silêncio”. Apenas em 1759, foi registrada outra denúncia contra ela.”

Parece claro que, a despeito das investidas para conter as práticas de Sabina, ela permanecia curando e atendendo o chamado dos enfermos. Embora houvesse rumores de que as curas e adivinhações da índia não fossem por virtude, mas por obra diabólica – sendo reconhecida por muitos como “insigne feiticeira” – ela recebeu o apoio de seu primeiro senhor, Bento Guedes de Sá e, aparentemente, o consentimento de D. Isabel e do filho da senhora, Francisco Xavier de Góes, que esteve presente em alguns atendimentos. A própria clientela, que aos poucos vai se revelando cada vez mais diversificada e englobando, inclusive, senhores de escravos, militares de alta patente, freis e políticos nos mostra a dimensão do alcance das práticas de Sabina, legitimada não só por populares, mas também por membros da Igreja e pela elite local. Outro aspecto que merece ser destacado nesse momento diz respeito à publicidade e escândalo dos casos, que pareciam ser evocados durante longos períodos, demonstrando, em certa medida, uma forma de “alimentação” da fama da índia, sempre fortalecida pelo burburinho social. (SANTOS, 2016. p. 128).

Mesmo contando com tantas denúncias e indo contra os princípios do Diretório Pombalino, Sabina não interrompeu suas práticas. A eficácia de suas curas pode ser um dos motivos para explicar porque ela era tolerada e até mesmo procurada, não obstante as leis existentes contra o chamado gentilismo e o discurso normativo em torno da civilidade dos índios. Sem dúvida, Sabina tinha um grande prestígio nesta região, inclusive de pessoas religiosas, já que por algum tempo ela foi abrigada na moradia do Padre José Carneiro. Possivelmente, a sua clientela – composta até por um governador da Capitania do Pará – tenha conferido a ela uma posição social importante. Além disso, podemos concluir que Sabina e suas atuações tanto no campo religioso quanto no campo medicinal era muito necessária, sendo muitas vezes indicada até por padres, depois de tentativas de exorcismos fracassadas.

Ademais, concordamos com Yllan de Mattos (2009) quando fala sobre as mudanças ocorridas na postura dos moradores a respeito das curas e dos rituais de contrafeitiços de Sabina, antes e depois da chegada da última visita inquisitorial. Ou seja, as suas práticas de cura e desfazimento de feitiços – bem como de outros “feiticeiros” implicados nas denúncias à mesa inquisitorial de 1763-1769 – era tidas por normais antes

da Visitação, tornando-se “diabólicas” e “heréticas” apenas com a chegada dos inquisidores.

## **2.6 Sabina “Feiticeira”: o *savoir-faire* religioso**

Desde o início da colonização da América portuguesa, no século XVI, os colonos que aqui estavam tiveram que lidar com inúmeras dificuldades, tanto para sua alimentação quanto para sua saúde, sobrevivendo graças aos aprendizados com os povos indígenas, conhecedores do território e de plantas comestíveis e também medicinais. Esse cenário ainda prevaleceu nos séculos seguintes de colonização: as populações que migraram para o Brasil, mesmo no final do século XVII e início do século XVIII contavam com um número extremamente exíguo de médicos formados em faculdades europeias. Desse modo,

A importância do curandeirismo no seio da sociedade paraense do período colonial, de um modo geral, não deve ser estranhada. Tal fator deve ser entendido tendo-se em mente o quadro da medicina no Brasil setecentista. A medicina colonial, baseada em sangrias, purgativos e ventosas, era praticada por boticários e barbeiros, efetivos oficiantes da arte de curar. Tal medicina mostrava-se de uma ineficácia dolorosamente atroz. Devemos também levar em conta a falta de praticantes diplomados nas artes de cura, bem como de hospitais e boticas que atendessem à população (CAMPOS, p. 133).

No Grão -Pará, a situação não era diferente. Segundo José Roberto do Amaral Lapa (1978, p. 115-277):

Na época colonial, as práticas populares de cura se intensificaram, pois constituíam parte do mundo amazônico, vivências e experiências que aconteciam bem antes da colonização. Dentro do mundo das artes de curar, destacou o curandeirismo, prática que ainda hoje é comum na região amazônica. Durante a visita dos membros do Santo Ofício no Grão-Pará, na segunda metade do século XVIII, algumas pessoas ligadas às artes de curar tiveram seus nomes denunciados aos inquisidores acusados de praticarem procedimentos mágico-religiosos, especialmente indígenas e africanos na condição de livres ou escravizados.

Isso explica os motivos que levaram os serviços de Sabina a serem tão afamados e requisitados, não só em Belém, mas também nas regiões vizinhas. As visões acerca dela são dicotômicas, ora cheia de “virtudes” ora “bruxa e feiticeira”. Já discutiremos sobre os motivos que trouxeram a terceira Visitação ao Estado do Grão-Pará. Entendemos que era muito necessária a Inquisição, para a Coroa portuguesa, pois havia muitas “correções” a

serem feitas, como por exemplo, os “estragos feitos pelos jesuítas” para com os indígenas:

[...] antes de Giraldo de Abranches aportar em Belém, fiava-se a malha do Santo Ofício no tecido social. O bispo Miguel de Bulhões havia solicitado algumas vezes a presença da Inquisição no Pará. Certa vez, quando delegou ao padre José Monteiro de Noronha visitar as paróquias dos Rios Xingú, Tapajós e Amazonas, atentou para a “necessidade de se elaborar um diretório espiritual para reger as paróquias e converter os índios mal encaminhados pelos missionários da Companhia de Jesus” [disse não ser da sua alçada essas culpas, nem seria correto processar os índios, pois teria que enviá-los todos à Lisboa; mas sim aos missionários – leia-se, aos jesuítas]<sup>27</sup>(MATTOS, 2009. p. 127).

A necessidade fica ainda mais evidente, pois o Bispo Miguel de Bulhões “realizou duas devassas entre os anos de 1750 e 1751 em uma visita realizada na vila do Gurupá.” Destas devassas “resultaram quatro acusados de feitiçaria: três índias escravas e um índio forro. Todas as acusações e testemunhos recolhidos foram enviados ao Santo Ofício, em Lisboa” (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 321).

Por ora, concluímos que, sem dúvida, Sabina era detentora de um prestigiado *savoir faire* religioso, oriundo de sua iniciação em curas e adivinhações aprendidas nos “sertões” paraenses com seus parentes e ancestrais nativos. Esse saber era tanto mais prestigiado perante as populações locais – de todas as condições sociais, – na medida em que a medicina portuguesa e os exorcismos da Igreja se mostravam ineficazes – ao contrário das suas práticas, cuja eficácia não foi contestada inclusive pelos seus denunciadores de 1763-1769.

No próximo capítulo, analisaremos a morfologia de suas práticas, procurando demonstrar que – não obstante a presença de aspectos e símbolos do catolicismo – a índia Sabina – diferente do que a historiografia sobre ela tende a afirmar – promoveu curas estruturalmente indígenas e, por essa via, incorreu no que chamamos de *processo de indigenização* do catolicismo.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> AHU (Projeto Resgate), *Pará*, Cx. 43. Doc. 3919. Ofício de Miguel de Bulhões a Tomé Joaquim da Costa Corte Real. 29 de setembro de 1757.

<sup>28</sup> Nossa definição de “indigenização” se inspira nas considerações de James Sweet (2007) sobre o processo de africanização de rituais católicos na África Central e no Brasil colonial.

### **CAPÍTULO 3**

## **SABINA CURANDEIRA: RELIGIÃO INDÍGENA E MORFOLOGIA RITUAL**

Como vimos, a região do Grão-Pará foi alvo de intensas intervenções políticas no período pombalino. Os interesses da Coroa nesta região fizeram com que a Inquisição – então controlada pelo Estado português – marcasse ali a sua presença, o que se deu com a vinda da Visitação do Santo Ofício ao Pará. Como observou Pedro Marcelo Pasche de Campos (1995, p. 115):

[...] a grande ênfase da visita paraense recai sobre as denúncias/confissões relativas a práticas mágico-religiosas. Estas estavam – assim como em toda a colônia – profundamente arraigadas na vida cotidiana. Vivenciada na mais pura mentalidade religiosa pré-tridentina, a magia interpenetrava a religião católica, sendo vista como apoio e meio de solução para as dificuldades do dia-a-dia, tais como doenças, sumiços de objetos e acidentes vários.

Neste cenário mágico-religioso, no qual os curandeiros e os adivinhos se faziam presentes para solucionar os problemas do dia-a-dia da sociedade, os rituais de cura que eram tidos como “normais” viraram alvo de denúncias após a chegada da Inquisição, o que levou estes agentes da cura a serem denunciados/acusados de “feitiçaria”. Este capítulo é dedicado ao conhecimento da morfologia dos rituais da índia Sabina, tão famosa na região do Grão-Pará de meados do século XVIII. Sabina integrava um grupo de “curandeiros(as), com um grande número de clientes” (CUNHA, 2013, p. 83). Em sua clientela, como vimos, encontravam-se governadores, tesoureiros e ouvidores da Capitania. Sabina atuava no âmbito da contra-magia, sendo a sua função, basicamente, ir à casa do cliente e identificar o “feitiço”, para, em seguida, anulá-lo.

Durante a Visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Grão-Pará, a índia Sabina foi alvo de três denúncias. Apesar de atuar como curandeira e desfazedora de feitiços, a Inquisição lhe imputou a pecha de feiticeira, já que suas curas e virtudes de descobrir feitiços foram consideradas sobrenaturais e, portanto, diabólicas. A seguir, dedicaremos nossa atenção à análise da religião e da morfologia, ou seja, ao estudo das formas assumidas pelos rituais de cura e adivinhação promovidos pela Índia Sabina, que foram apurados nas três denúncias recebidas pelo Tribunal da Inquisição durante a visita de 1763-1769. Nosso foco recairá, então, sobre os significados das ações e dos elementos empregados por Sabina em seus rituais de cura-adivinhação.

### 3.1 Etnografias: nosso “diário de campo”

Historiadores da cultura, como Carlo Ginzburg (2007, p. 280-293), associam a atividade do antropólogo às interpretações dos rituais feitas pelos inquisidores. Neste sentido, podemos afirmar, metaforicamente, que, no caso de Sabina, os denunciantes são nossos “informantes” (de segunda mão, pois eles não eram nativos da cultura indígena paraense) e as informações contidas nas denúncias compõem o nosso “diário de campo” (também de segunda mão, pois não foi feito diretamente por nós). Assim sendo, as análises que o leitor encontrará nas próximas sessões desse capítulo serão feitas a partir do “diário” de campo em que consistem, metaforicamente falando, as denúncias contra Sabina. Ao mesmo tempo em que apresentamos a riqueza etnográfica das suas três denúncias inquisitoriais, faremos, a partir de uma leitura hermenêutica dos dados presentes na fonte, as etnologias históricas dos seus rituais, com ênfase nos elementos (materiais e simbólicos) presentes em suas curas-adivinhações.

Antes de tratarmos da índia Sabina, cumpre observar que muitos casos parecidos com o dela já tinham vindo à tona anos antes, gerando outros “diários de campo” aos quais podemos recorrer comparativamente. Muitas índias foram denunciadas como feiticeiras, entre elas: Teresa, Cecília, Maria, Isidoria. A última citada foi, por exemplo, acusada de vários crimes de feitiçaria, inclusive de ensinar para outras índias suas práticas rituais. Por volta de 1747, fr. Manuel da Penha e Noronha enviou várias denúncias à Belém para o comissário, padre Caetano Eleutério de Bastos, tratando disso. De acordo com a denúncia:

O sargento Manuel Caldeira, filho de Pedro Jorge, denunciou ao frei que havia uma “negra” na casa de Amaro Pinto que [...dava a...] morte “a muita gente com feitiços”. Disse ainda que embora houvesse notícia de que a tal feiticeira havia morrido tempos depois, ela havia ensinado a outras duas “negras” a serem feiticeiras, e que essas já estavam “ensaiando” a outras duas na mesma função (SANTOS, 2016, p. 71).

A citação acima deixa bem claro que essas práticas eram comuns não só entre os indígenas, mas também entre outros moradores da região, e que, mesmo havendo a presença acanhada da Igreja na forma de algum representante, esse tipo de atividade ainda prevalecia. Nesse sentido, Lidiane Santos (2016, p. 71) afirma:

É certo que os moradores da capitania paraense andavam frequentemente às voltas com práticas e ritos que fugiam à ortodoxia tridentina, não sendo raros os casos de colonos e autoridades que buscavam esse “arsenal

mágico” para sanarem problemas do cotidiano.

A feitiçaria fazia parte do cotidiano da sociedade paraense. O recurso às práticas religiosas, “tanto para os oficiantes quanto para a ‘clientela’, se constituiu em elemento precioso para a sobrevivência, oferecendo um meio (ilusório ou não) para se resolver problemas biológicos ou sociais” (SANTOS, 2016, p. 71). Entendendo a grande importância das práticas e também da grande procura por “feiticeiros” e “feitiços”, entende-se que ela assume diferentes sentidos para todos os envolvidos, tanto para os que praticam quanto para os que procuram. E também para nós, historiadores, ao se tornarem dados etnográficos, que associamos a “diários de campo”.

Já sabemos a importância das práticas de “feitiçaria” para a sociedade do Grão-Pará. Caberá, neste capítulo, ressaltar algumas questões, como, por exemplo: quem são os “feiticeiros” e de onde vem o aprendizado? Também é importante esclarecer que há dois tipos de “feitiço”, um para causar o malefício e o outro para revertê-lo (contrafeitiço). Chamados de “feiticeiros” pela Inquisição e “suspeitos de pacto demoníaco”, curandeiros-adivinhos como Sabina,

[...] predominantemente escravos, estavam enredados em tramas que envolviam vingança, prestígio e poder. As práticas, para além dos enquadramentos feitos pelos membros da Igreja, refletem uma preocupação em manter a própria vida, ou melhor, em ter o domínio sobre a vida e morte (SANTOS, 2016, p. 72).

O desejo de controlar a própria vida era algo constante no incerto mundo colonial. Os rituais mágico-religiosos, como observou Victor Turner (2005), têm por função principal manter ou restaurar o equilíbrio social. Assim, o *drama social* vivido por uma comunidade (e/ou pelos seus membros individuais) se resolve por meio do que os antropólogos chamam de *rituais de aflição*. Ou seja, os malefícios sofridos – e que trazem desequilíbrio social ou individual –, são aplacados por meio da *liminaridade*<sup>29</sup> ritual, restaurando-se a ordem social e a energia vital dos envolvidos. Na sociedade do Pará setecentista, composta de gente tão diversificada, as práticas de cura-adivinhação (rituais de aflição) praticadas pela índia Sabina eram, com efeito, usadas para aplacar os males: seja de doenças, amores ou feitiçaria. Esta é a impressão mais geral – que acabamos de formular teoricamente por meio da antropologia simbólica – que abstraímos da leitura do

---

<sup>29</sup> Como observou Van Gennep (1960), os rituais de passagem envolvem a transição de uma condição à outra. O *límer* consiste, justamente, nessa travessia, onde as condições sociais são temporariamente suspensas para serem novamente arranjadas – estado transitório que Turner (2005) chamou de *communitas*.

“diário de campo” em que consistem os rituais descritos nas denúncias contra Sabina.

A primeira denúncia feita em desfavor da índia Sabina ocorreu em 17 de outubro de 1763, logo após a instalação do tribunal na cidade do Pará. O denunciante foi Manuel de Souza Novais, homem de 58 anos, fazendeiro, casado e cristão-velho, que pediu audiência com o inquisidor, Geraldo José de Abranches, e, como os demais denunciantes de Sabina, disse que queria “descarregar sua consciência”. Logo após fazer o juramento, deu início ao seu relato, afirmou ter se valido das virtudes de Sabina, há cerca de sete anos (ou seja, por volta de 1756). Naquela ocasião, ele afirmou enfrentar muitos problemas de mortes, tanto na sua família quanto com seus escravos, e que a causa disso era “feitiçaria”, o que foi constatado por ele mesmo, já que constantemente encontrava nas árvores de sua fazenda “uns embrulhos de coisas desconhecidas<sup>30</sup>”. Disse também que já havia buscado ajuda da Igreja, e mesmo com os exorcismos, nada havia mudado. Diante de tantos problemas, ouviu falar de Sabina, afamada índia, que na época contava 40 anos de idade e morava na região do Rio Acará, na casa de Bento Guedes. Mandando chamá-la,

[...] a dita índia logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saiu ou desceu pela escada abaixo e disse que [...] cavassem no patamal da escada, que ali haviam de achar os malefícios e cavando-se no lugar que ela apontava se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, e só com os ossos, atestando a dita índia que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos [...].<sup>31</sup>

Sabina era afamada por descobrir e desfazer os feitiços e também por fazer curas e adivinhações. Nesta denúncia fica evidente a sua capacidade. Quando o denunciante foi questionado se sabia de algo semelhante feito por Sabina, diante de outras pessoas, disse que não sabia de nada específico, porém, afirmou “que o que ela costumava fazer era bem notório na Cidade do Pará (atual Belém)”<sup>32</sup>. Terminou dizendo que nada tinha contra a índia.

A segunda denúncia aconteceu alguns dias depois da primeira, em 21 de outubro de 1763, no Hospício de São Boa Ventura da Cidade do Pará, onde a mesa inquisitorial se encontrava instalada. Pedindo audiência ao inquisidor, apresentou-se Domingos Rodrigues, afirmando que ali estava porque sua esposa, que deveria ser a “denunciante”, estava enferma, ou seja, impossibilitada de ir até lá. Domingos era um roceiro de 43 anos

---

<sup>30</sup> Denúncia da índia Sabina feita por “Manuel de Souza Novais”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331, fl. 1.

<sup>31</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, 1763, fls. 2 e 3.

<sup>32</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, 1763, fls. 2 e 3.

de idade, casado com Caetana Thereza, natural da Cidade do Funchal, Freguesia de São Brás, e morador da cidade do Pará, na Rua da Rosa. Domingos contou que cerca de quinze anos atrás (ou seja, por volta de 1748), sua sogra, vendo sua filha (Caetana Thereza) muito enferma, e tendo buscado várias formas de cura sem sucesso, resolveu procurar Sabina. De acordo com ele, sua sogra já havia ouvido falar de Sabina, à época escrava de Bento Guedes, e tinha conhecimento das virtudes da índia para descobrir e remediar males ocultos ocasionados por “feitiços”. Quando Sabina chegou, rapidamente se sentou sobre a cama de Caetana Thereza e disse que ela estava enfeitiçada, mandando “abrir um buraco debaixo da cama,” donde “se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhas espetadas, e outras coisas mais.” Disse ainda ter “na mesma casa outros lugares dos quais tirada a terra saíra semelhantes embrulhos.”<sup>33</sup>

Na ocasião, Domingos Rodrigues ainda aproveitou para levar ao conhecimento do inquisidor um outro episódio que envolvia Sabina. Disse que há cerca de quinze anos (isto, c. 1748), quando estava a serviço do então governador, João de Abreu Castelo Branco. Estando este doente, mandou chamar a índia, já que suspeitava que os motivos da enfermidade era a feitiçaria. Com a mesma eficiência, ela chegou, adivinhou que o embrulho estava na parede de taipa, mandou fazer um furo e logo descobriu o feitiço, o qual continha algumas coisas dentro, dizendo, ainda, que ele não era para o governador, mas sim outro que já havia morrido (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fl. 9v). Para curar o governador, que, segundo ela “não tinha coisa de feitiços”,

[...] mandou vir um fogareiro com brasas, e acendendo um cachimbo de gesso que pediu a ele denunciante lhe soprou com ele e fez fumo em uma perna e dando-lhe logo na mesma um esfregão com as mãos fez sair delas três bichas vivas do tamanho de um grão de bico muito moles, e facilmente se desfizeram, e pagando-se a dita índia se mandou embora (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fl. 9).

Após essa apresentação sumária dos dados etnográficos do nosso “diário de campo”, passaremos à sua etnologia, ou seja, à interpretação dos elementos rituais descritos nas denúncias contra a índia.

### **3.2 Etnologias: interpretando Sabina**

Sabina, como vimos, era uma indígena do sertão do Estado do Grão-Pará, possivelmente apresada quando criança e tornada cativa até pouco antes de se casar. Ela, assim como muitos outros indígenas, tinha o domínio de ervas, adivinhações e curas.

---

<sup>33</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13331, 1763, fls. 8 -9.

Tornou-se muito conhecida durante meados do século XVIII em Belém e arredores, o que explica o fato de ter sido citada tantas vezes nos documentos inquisitoriais. Vimos também que ela tinha uma “clientela” vasta, que incluía importantes autoridades. A seguir, interpretamos os rituais de Sabina a partir do conteúdo das denúncias contra ela, feitas na última visitação do Tribunal do Santo Ofício (1763-1769) à América portuguesa, com atenção aos seguintes aspectos: defumações, beberagens, uso de ervas, suções, purgação, contrafeitiço, eficácia ritual e processos de *indigenização*.

### 3.2.1 As defumações

Entre as práticas empregadas por Sabina nos rituais de cura estavam as defumações. Esta era uma prática comum entre os indígenas tupi-guarani – e mesmo entre os tapuias,<sup>34</sup> pois elas são citadas em muitos outros processos/denúncias inquisitoriais contra índios considerados “feiticeiros”. Usadas para vários fins (como “amarrar” ou atrair a pessoa amada<sup>35</sup>, sobretudo, em rituais de curas.<sup>36</sup>

Mas de onde veio o uso das defumações?

Os mais antigos relatos de defumações remontam aos tupinambás (vide, entre outros, CUNHA, 2013, p. 83), o que leva os historiadores das religiões brasileiras a afirmarem que essas práticas são de origem indígena, especificamente tupi-guarani (mas não apenas, como já dissemos), tendo se espalhado por rituais afro-brasileiros (como a Umbanda) e entre benzedeiros/rezadeiras brancas ou mestiças.

Neste sentido, afirma Angélico (2016, p. 21):

Houve uma época em que as defumações medicinais nada mais eram que parte do grande patrimônio espiritual de povos indígenas. Nas três Américas, membros de diversas tribos manuseavam com amor e sabedoria centenas de plantas que nos são oferecidas pela Mãe Natureza, empregando-as em banhos, chás, perfumes, infusões e defumações especiais através das quais combatiam e curavam males do corpo e da alma.

---

<sup>34</sup> Tapuia” era o nome que os portugueses empregavam para classificar os índios que não pertenciam à nação tupi-guarani. Tratava-se, portanto, de um termo contrastivo (em relação aos tupis-guaranis) e generalista (pois indica os indígenas das demais nações, mas não os específicos).

<sup>35</sup> Vide o caso de Maria Joana, acusada de “orações e sortilégios” na época colonial, citada por Laura de Mello e Souza (1986, p. 236). Trata-se de Maria Joana, que fazia defumações para “amarrar” ou atrair a pessoa amada. As defumações de Maria Joana eram feitas com resina de bichos (como rãs) e determinadas folhas de árvores (como o “caaxixo” ou o “urubu giriá”) que, misturadas “ao tabaco do cachimbo” deviam ser “dadas ao amante para que o fumasse” (SOUZA, 1986, p. 236).

<sup>36</sup> As defumações e o uso de fumo em rituais de cura não é um apanágio apenas dos indígenas brasileiros, estando presentes também em rituais de cura brasileiros de matriz africana, como entre os pretos velhos das Umbandas. Alguns autores contemporâneos identificam a origem destes rituais nos catimbós e fumegações indígenas. Luis Antonio Simas, por exemplo, arrola entre os macumbeiros precursores da Umbanda os pajés e os juremeiros.

Para os Tupinambás da época colonial, as defumações eram de extrema importância, pois era através delas que se iniciava o ritual de cura.

Assim sendo, afirma Alfred Métraux (1950, p. 164-165):

Virtudes especiais eram sem dúvida conferidas à fumaça do tabaco, sem o que não se poderia explicar o papel das fumigações usadas nessas transfusões de “maná”. Os tupinambás atribuíam ao tabaco diversas propriedades, entre outras a de esclarecer a inteligência e conservar, aos que o empregam, “saudáveis e alegres”. Os chipaias atribuem ao fumo, soprado pelo médico-feiticeiro sobre o paciente, o dom de reforçar o poder mágico de seu hálito.

Os pesquisadores que citaram Sabina em suas teses e dissertações, via de regra, veem as defumações (ao lado das sucções) como a matriz indígena dos rituais da índia, mas incluem-nas no que entendem serem rituais sincréticos, pois Sabina as misturava com “palavras e gestos cristãos” (MATTOS, 2009, p. 140). Na mesma linha interpretativa, de “imbricamento da fé colonial e metropolitana”, Gileade Godoi (2014, p. 232 e 242) salienta que Sabina “em vez de só fazer defumações, (...) fazia também diversas cruces na testa do doente.” Já que nós entendemos que os aspectos católicos foram inseridos em estruturas rituais indígenas (o que chamamos aqui de *processo de indigenização*), preferimos partir do pressuposto de que as defumações, de origem indígena, foram apropriadas por outros grupos (africanos, crioulos, portugueses e luso-brasileiros) por conta da sua grande eficácia. É a “virtude”<sup>37</sup> dos curandeiros indígenas em produzir determinado efeito por meio de seus rituais que explica a circularidade cultural das defumações, e não a sua hipotética plasticidade ou propensão à hibridação.

Caso salutar, neste sentido, é a denúncia – feita durante a Visitação do Grão-Pará – contra José, preto escravo de seu Manuel de Souza, que curou as enfermidades do José Januário da Silva usando defumadores e ervas.

Além das ervas, José encaminhou a fumaça do defumador em direção à cabeça do enfermo, dizendo palavras estranhas, chupando-lhe ao mesmo tempo o pescoço e lançando pela boca secreção branca, meio sólida, semelhante ao catarro. José fez cessar a enfermidade de André Fernandes, fazendeiro: pegou-lhe uma das mãos e, com a própria boca, deu-lhe uma chupada com pressão, fazendo com que o enfermo sentisse rapidamente a melhora, sarando logo em seguida (ANTT, Inquirição de Lisboa, Processo 212, Fólio 43).

A denúncia contra o preto José, como veremos, contém práticas de cura muito parecidas com as de Sabina (que descreveremos e analisaremos adiante), o que nos

---

<sup>37</sup> Termo que, aliás, como já vimos, é frequentemente citado pelos denunciantes para se referir à Sabina.

permite questionar: o que teria levado um africano a se apropriar de rituais de cura indígenas? Acreditamos, mais uma vez, que a resposta a essa questão está relacionada à maior presença e eficácia da cura dos índios da região.

A defumação enquanto prática de cura e proteção adquiriu longevidade dentro de rituais afro-brasileiros e indígenas. Com efeito, as defumações são elementos importantes para os catimbozeiros, ainda que, no “catimbó”<sup>38</sup>, elas desempenhem uma função diferente (proteção) daquele de Sabina (cura). Estamos cientes de que o catimbó se sistematizou enquanto prática ritual no Norte do país em tempos posteriores ao aqui abordado, tendo as defumações sido ressignificadas no seu interior em relação à época de Sabina. Contudo, não deixa de ser interessante reconhecer certas semelhanças ou – até mesmo - persistências.<sup>39</sup>

Mas como as defumações de Sabina eram realizadas? Como elas se inseriam na sua estrutura ritual?

Em alguns de seus rituais, como o de cura de um olho <sup>40</sup>enfermo, Sabina

[...] pediu logo um cachimbo com tabaco e fogo, e depois de cachimbar um pouco recolheu dentro da boca o fumo, e com ele lançou algumas vezes borrichos pelas ventas dentro dos narizes.

Em seguida, a índia fazia o sinal da cruz na testa, acompanhado das palavras “Pai, Filho e Espírito Santo, e Virgem Maria.” Após isso, tornava

[...] a receber na boca novo fumo do cachimbo [e] com ele lhe defumava o olho direito, e nele lhe introduziu a própria língua, andando com ela a roda do dito olho pela parte inferior e depois desta diligência fez ação de vomitar, e lançou na sua mão um bicho com a forma de lacrau pela parte do rabo.

A explicação para o uso do cachimbo/defumações foi dada pela própria índia Sabina ao seu “paciente”: “a fumaça que tinha lançado [foi] para matar os tais bichos

---

<sup>38</sup> O termo “catimbó” é de origem indígena.” - Catimbó-Jurema uma Tradição ancestral (talvez a mais antiga do Nordeste brasileiro e uma das mais características do Brasil) de matriz indígena – cujo corpo admite traços e elementos ibero-africanos. O beber Jurema, a fumaçada que cura ou que mata, a evocação e a invocação de seres não-humanos que habitam lugares secretos da Natureza, permanecem vivas e pulsantes em nosso povo (ANGÉLICO, 2016).

<sup>39</sup> Angélico (2016, p. 38), grande estudioso do Catimbó, nos descreve o seu ritual: “Aberta a mesa, acende os cachimbos e entra a defumar todos os presentes, para afastar os maus, os encostos, e qualquer mal encausado. Defuma soprando fumaça dos pés à cabeça das pessoas, invertendo a posição de uso do cachimbo. Defuma e depois cicia após cada baforada, palavras incompreensíveis e tão apressadamente que não se as pode gravar. Terminado o ofício defumatório, ato mágico com finalidade protetora individual, torna a cantar, agora o “fecha mesa”, muito parecido com o cântico de abertura. Esta sessão é de tipo puramente defensivo e tem muita voga, fazendo-se com grande número de presentes.”

<sup>40</sup> ANTT, Inquirição de Lisboa, processo nº 13331, fl. 4.

dentro do olho”. Ela também advertiu a pessoa curada que, caso estes bichos nascessem no seu olho, ela ficaria com “o olho totalmente perdido” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fl.4).

Vemos, portanto, que a defumação e as rezas – católicas, mas também com palavras que o denunciante disse que “não percebeu”<sup>41</sup> (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fl. 5) – compunham o primeiro ato da cura de Sabina. Elas serviam ao propósito de encontrar e matar os bichos que causavam a doença no olho. O ato seguinte consistiu na sucção, que, como veremos em item adiante deste capítulo, serviam para o expurgo do mal. A defumação matava as bicheiras; a sucção as expelia do corpo do paciente. Tanto estas práticas como as rezas compunham os aspectos místicos (ou sobrenaturais) do ritual.

As rezas, que serviam para evocar deuses<sup>42</sup>, atuavam para criar a liminaridade ritual (TURNER, 2005) e, assim, produzir efeitos por meio de simbolismos: a fumaça expelida “reduzia a cinzas” (isto é, matava) o bicho; e a sucção com a língua da índia “lançava para fora” os bichos mortos. Como se vê, trata-se de um ritual indígena no qual se incluem rezas católicas, que provavelmente simbolizam a invocação do sagrado para garantir a eficácia ritual. A evocação da Trindade e da Virgem sofre, desse modo, uma *indigenização* dentro do ritual de Sabina; isto é, só se torna decodificável pela via ritual indígena. Pelo seu caráter simbólico (de evocação das forças do além para a cura), as rezas católicas, a nosso ver, não sugerem que a índia acreditasse que Deus, Cristo, o Espírito Santo e a Virgem curaram o olho enfermo do seu paciente. Ela mesma disse ao paciente que foi a defumação (o tabaco, a “erva santa”) que matou os bichos.<sup>43</sup> Dentro de uma lógica católica, a Trindade e a Virgem e os santos são invocados para socorrer na aflição e na doença. Alguns santos católicos, como sabemos, se especializaram na cura de determinados males corporais. São Brás, por exemplo, é invocado até hoje contra os males da garganta. Mas cremos não se tratar disso.

---

<sup>41</sup> Seriam estas palavras em línguas indígenas?

<sup>42</sup> A Trindade e a Virgem, mas possivelmente também espíritos que habitavam partes doentes dos corpos das pessoas (ou de outras partes que haviam se “apossado” da parte doente), na linha interpretativa de Lévi-Strauss em seu célebre texto “Da eficácia simbólica” – estudo em que o antropólogo analisa o ritual de um pajé numa sociedade indígena brasileira, que evoca em mantras míticos os espíritos do corpo de uma indígena com dificuldades no parto.

<sup>43</sup> As rezas católicas parecem se enquadrar no conceito de “Belas Palavras” metafóricas das sociedades indígenas tupi-guarani, tal como estudadas por Pierre Clastres (1990, p. 17): “quando o texto fala do ‘esqueleto da bruma’, ele nomeia o cachimbo de barro onde os sábios fumam seu tabaco.” Estas rezas invocatórias também estão em consonância com o que Marlon Borges Pestana (2020, s./p.) fala sobre o uso da fumaça do cachimbo para transmitir mensagens aos deuses/espíritos indígenas. O acesso à fala de Marlon Borges Pestana se deu em sua aula gravada na FURG e disponibilizada no YouTube, intitulada “Do Caraíba ao Toré: aspectos da espiritualidade indígena (visitada em 21/06/2023 no link: <https://www.youtube.com/watch?v=7Qhpklf77GE&t=717s>)?”

Como advertiu Mayara Aparecida de Moraes (2017, p. 157), “o ato de cachimbar, usar a língua e cuspir animais ou sevandijas, era uma ação comum na cultura indígena durante o processo de cura.”<sup>44</sup> Luís Antônio Simas (2021, s./p.) notou que “os pajés, nos seus ritos de cura, podem (...) ser auxiliados por curandeiros, [ou seja, por] aqueles que conhecem as plantas, as garrafadas curativas, o poder das rezas e defumações.” Assim, Sabina poderia ocupar esse lugar de curandeira e/ou auxiliar de pajelança na estrutura religiosa de sua sociedade de origem. Ela conhecia as plantas que curavam, assim como as que matavam e faziam adoecer, as formas de expurgo de doenças e malefícios, as defumações e as “rezas fortes”. O domínio do “poder das rezas” pelos curandeiros – que, como esclarece Simas (2021), atuavam individualmente ou auxiliando os pajés – reforça nossa tese de inclusão das rezas católicas dentro de uma estrutura ritual indígena.

Como a eficácia destes rituais indígenas de defumação era reconhecida no Brasil colonial, outros grupos se valeram deles, como dissemos antes. Este é o caso da branca de origem portuguesa Maria Joana (citada por SOUZA, 1986, p. 236), que usava defumações para demandas amorosas de amarração e atração; e também do escravo africano José, que, como Sabina, foi denunciado na Visitação do Grão-Pará. Por se tratar da mesma região e época de Sabina, é salutar a semelhança do ritual deste último: “José encaminhou a fumaça do defumador em direção à cabeça do enfermo, dizendo palavras estranhas, chupando-lhe ao mesmo tempo o pescoço e lançando pela boca secreção branca, meio sólida, semelhante ao catarro.”<sup>45</sup>

Tendo em vista a semelhança do ritual curativo de defumação de Sabina e de João no Grão-Pará de meados do século XVIII, acreditamos ter havido uma proliferação dessa prática curativa indígena entre africanos e brancos. O motivo para tanto seria, como já dissemos, a sua eficácia. A apropriação da defumação indígena por parte de africanos (também grandes mestres nas práticas de cura e adivinhação no Brasil colonial) pode indicar, assim, uma maior crença local (ou seja, amazônica) na eficácia dos rituais indígenas – aqui, especificamente, das defumações.<sup>46</sup>

### **3.2.2 As Beberagens**

Nos rituais de cura coloniais, era comum a existência das beberagens, e estas

---

<sup>44</sup> Discordamos da autora, porém, quando ela afirma que Sabina sincretizou ou hibridizou esses elementos com o catolicismo.

<sup>45</sup> ANTT, *Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Processo 212, Fólio 43, Inquisição de Lisboa

<sup>46</sup> Esta apropriação afro-brasileira das defumações indígenas teria desembocado – apesar das transformações morfológicas e rituais ocorridas nos séculos seguintes – na presença do fumo e do cachimbo nas Umbandas e em outros rituais afro-brasileiros, como sugeriu Simas (2021) e outros estudiosos.

também se encontravam entre as práticas de cura de Sabina. Por beberagens entendemos certas bebidas feitas de ervas e raízes, que são consumidas tanto pelos doentes quanto pelos curandeiros. Antes de Sabina, o uso de bebidas já se observava entre os Tupinambás da costa, entre os quais eram promovidas por “indígenas feiticeiros”, que faziam uso constante delas, aliando-as às defumações e sucções para a obtenção de melhor êxito. Entre os Tupinambás, as beberagens também eram comuns em rituais antropofágicos e nos casamentos. Em uma passagem de Alfred Métraux (1950, p. 321), fica clara a importância da bebida para os Tupinambás:

Nada ocorria de importância na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim* (bebida fermentada). Essa bebedeira tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe e, em geral, em todas as assembleias destinadas à discussão de assuntos importantes: os quais jamais seriam levados a bom termo se, precedentemente, não fabricassem os índios o seu cauim para dele beberem até não mais poder.

O uso de beberagens – como ocorreu com as defumações – também adquiriu longevidade nos rituais afro-brasileiros e indígenas, o que se atesta pela permanência delas nos catimbós atuais. No Catimbó-Jurema, beberagens aparecem com o nome de “Juremação”. O consumo desta bebida provoca “um transe hipnótico, espécie de desdobramento do corpo-astral”, que se dá “pela infusão de uma beberagem feita com semente da planta conhecida como Jurema (a mesma Yurema de nossos primitivos pagés)” (ANGÉLICO, 2016, p. 57).

Dentre os “feiticeiros coloniais” que faziam uso de beberagens para cura, podemos citar Luzia Pinta, preta forra de nação Angola, que viveu em Sabará, Minas Gerais, e que foi denunciada e presa pelo Tribunal da Inquisição. Ela era uma conhecida “calundzeira”, contratada para fazer adivinhações e curas. Em uma das denúncias contra ela, lemos: “[Luzia Pinta] Cheirava a cabeça das pessoas para lhes dizer se tinham feitiços, administrando-lhes beberagens para que os vomitassem” (SOUZA, 2009, p. 353). Diferente das defumações, mais associadas aos índios tupi-guaranis e, provavelmente, disseminada pela eficácia do seu uso entre “feiticeiros” africanos, o mesmo não podemos afirmar sobre as beberagens, que também eram comuns em rituais religiosos do continente africano. Vide, por exemplo, os rituais de *mbulungu*, promovidos pela sacerdotisa africana Catarina Juliana, estudada por Daniel Precioso (2021), no

interior de Angola durante a década de 1740. Durante estes rituais de julgamento- adivinhação, os suspeitos de cometer algum crime tinham que ingerir uma bebida venenosa, que produzia vômitos (e até a morte) do culpado. Desse modo, podemos afirmar que as beberagens eram comuns tanto em rituais africanos quanto indígenas. Os usos destas beberagens é que variavam.

Enquanto, no caso citado, de Catarina Juliana, a bebida era uma espécie de ordálio, prova de inocência/culpabilidade, sendo ministrada em uma espécie de “tribunal místico” para adivinhar qual indivíduo era o responsável pelo rompimento da estabilidade comunal, nos rituais de Sabina a bebida tinha uma função meramente curativa, de aplacamento de feitiços/doenças. Era, basicamente, administrada ao enfeitado/enfermo para que o mesmo pusesse para fora o mal. Se o vômito ocorria, era para purgar o corpo – como ainda hoje ocorrem nos rituais do Santo Daime pelo uso da ayahuasca – e não para envenenar criminosos.

Vejamos a seguir, mais detidamente, como as beberagens de Sabina eram realizadas.

Começamos pela denúncia feita por Gregório Antunes, que mandou chamar Sabina para curar sua esposa, que vivia constantemente doente e já havia feito uso de vários remédios sem sucesso. No ritual de cura descrito nesta denúncia,

A dita índia deu de beber a Caetana Teresa [mulher do denunciante] a água de um cipó, logo descobrindo onde estavam enterradas as velhacarias [ou seja, os feitiços contra ela]; e sendo levada à fazenda onde residem “desenterrou” todos os malefícios [...] (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fls. 8 e 9).

Nesse ritual, a bebida (água de um cipó) é usada para curar a enfermidade ou moléstia da doente, mas também para adivinhar quem havia feito o feitiço e onde ele estava enterrado. Era comum Sabina fazer uso de alguma bebida preparada por ela especialmente para o ritual de cura. Isso fica claro em outra denúncia, esta feita por Raimundo José de Bithencurt, que contratou a inda por mais de uma ocasião.

[...] havia três semanas, pouco mais ou menos, sua esposa, Maria Josefa de Britos, amanheceu enferma, mandando chamar a dita índia. Sabina ao chegar a casa mandou preparar “uma bebida com água ardente, água natural, canela pisada” e outros ingredientes, dando de beber a enferma. Passado pouco tempo Maria Josefa vomitou “uns bocados de Tajá já corruptos e cinco ou seis caracóis ou cascavéis de Lymas (sic)”, informando Sabina serem feitiços que lhe tinham feito na Vila de Beja. (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fls. 4 e 5).

Como dito acima, nos rituais de Sabina, a bebida tinha uso purgativo, ocasionando

vômitos de insetos e de outros corruptores da saúde da pessoa enfeitiçada. Como no ritual anterior, neste distinguimos dois momentos do uso da bebida por Sabina: no primeiro, para adivinhação da moléstia da sua paciente; e, no segundo, para fazê-la vomitar/extrair ingredientes de um feitiço, que estavam dentro do seu corpo. Podemos observar o quão eficaz era o ritual de Sabina com beberagens, já que nos dois casos citados as doentes alcançaram sua cura.

### 3.2.3 As aplicações de ervas

Desde os rituais promovidos pelos tupinambás, pode-se notar a presença do uso de ervas e plantas medicinais. Os indígenas pré-cabralinos e do período colonial dominavam a fauna e a flora, fazendo uso delas para sua sobrevivência. Com a chegada dos portugueses, compartilharam o conhecimento sobre a natureza, fazendo com que eles se mantivessem vivos durante a colonização. “Os povos indígenas bem antes da chegada dos colonizadores europeus, já dominavam as práticas de curas baseadas nas plantas medicinais, conhecimento que perdura até hoje na vida dos amazônicos” (BARBOSA, 2019, p. 186). Portanto, o conhecimento e domínio de ervas e plantas medicinais foram aliados importantes na luta pela sobrevivência dos povos indígenas, sobretudo, após a chegada dos colonizadores que trouxeram consigo muitas doenças que dizimaram parte da população indígena.

As plantas e ervas constituíram elementos importantes no tratamento de enfermidades e largamente utilizadas nos serviços de curandeiros e no cotidiano da população por meio dos chás e bebedeiras desde a simples a complexa doença, recorrentes nos tempos de epidemias, em diferentes regiões do Brasil no decorrer e após a época colonial, como aponta a historiografia (BARBOSA, 2019, p. 187).

As plantas e ervas tinham várias utilidades nos rituais de cura, uma delas era descobrir o culpado pelo feitiço. Precioso (2019, p. 119) afirma que:

Nos séculos XVII e XVIII, as ervas não eram usadas apenas com fins terapêuticos, mas, sobretudo, para apontar (através de forças místicas) o culpado, que, ao ingerir ervas eméticas e venenosas (um dos significados de *mbúlungu*), tinha vômitos e poderia, até mesmo, morrer envenenado.

No Estado do Grão-Pará – que, assim como outras partes da América portuguesa, sofreu, ainda no século XVIII, com a epidemia de bexigas –, a presença deficitária de médicos levou, como já dissemos, a uma proeminência dos curandeiros indígenas e africanos, que se tornaram cada vez mais requisitados. De acordo com Benedito Barbosa

(2019, p. 186):

Os pajés, como os outros curandeiros denunciados ao Santo Ofício na segunda metade do século XVIII, atuavam diretamente entre a população, curando diversas doenças, como as bexigas, que no tempo de epidemias, certamente, aumentava a procura desses profissionais populares da cura.

As ervas e plantas foram indispensáveis nos rituais de cura. Nos documentos da Inquisição, através dos relatos dos denunciantes, as ervas e plantas são sempre citadas, mesmo que de forma imprecisa (“punhado de ervas”), o que impossibilita identificá-las, mas outras vezes de forma mais clara, como nas citações do tabaco, do tajá, do jenipapo, da canela, entre outras. Vários curandeiros denunciados faziam uso destas e de outras ervas, entre eles índios e negros, como o preto José, o índio Domingos de Souza e a índia Domingas Gomes da Ressureição e, no tocante ao nosso estudo, a índia Sabina.

O tabaco era usado de variadas formas: nas defumações, nos banhos e também suas folhas como emplastro, pasta para limpar feridas e até esfregaços. Antônio Caetano, um fármaco do período colonial, registrou alguns benefícios do tabaco:

[...] unguento de tabaco para limpar as feridas sem causar dor, curar a sarna e aliviar a comichão cutânea, aplicando-o em untura (de forma engordurada) na parte enferma. A receita era o seguinte: duas libras de folhas verdes de tabaco pisado, uma libra de manteiga de porco fresca ou lavada. Infundia-se a manteiga e o tabaco por uma noite com um pouco de vinho. Pela manhã cozinhava até que se desaparecesse a umidade, coava, e com a coadura juntava meia libra de sumo de tabaco, quatro onças de rezina e cozinhava. Por fim, juntava duas onças de pós de aristolóquia redonda e cera nova, tudo bem misturado, assim o unguento ficaria pronto. (ANTONIO,1704, p. 403)

O fármaco Caetano de Santo Antônio continuou, sugerindo a planta para cura ou tratamento de outras enfermidades:

[...] o tabaco na fabricação de pós para epilepsia, apoplexias, facilitar a respiração e para quando o doente estivesse sem sentido para acordar. O pó consistia em salva, flores secas de lírio, rosmaninho, raiz de lírio florentino (aná onça e meia), piretro, elleboro branco e tabaco (aná duas oitavas) e cascas de laranjas secas. Com todos esses ingredientes, os faziam em pó, os misturavam e os colocavam em um pote para serem usados. (ANTONIO,1704, p. 332)

O preto José fazia curas “caracterizadas pelo uso de emplastos de ervas, pela mistura de ervas com água em uma cuia, pela sucção, pelo uso de defumadouros e sopros” (MORAES, 2019, p. 148). Quando José fez a cura da negra escravizada de Manoel Francisco da Cunha, usou um unguento de ervas que depois fez a negra expelir

as sevandijas. Como já citado, infelizmente nem sempre é possível identificar quais ervas especificamente foram usadas, a exemplo desse caso de cura feito pelo preto José, mas isso não impossibilita constatar que fizeram efeito, já que a escravizada expeliu alguns bichos.

A índia Sabina também fazia usos de ervas em seus rituais de cura. Na denúncia feita por Raimundo José Bitencourt, ajudante em um terço militar, exemplifica bem o uso das ervas. Ele afirmou que a índia usou

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 misturas de Taja já corruptos, e cinco ou seis caracóis, ou cascavéis de Lymas (sic) com predinhos sem Lymas dizendo que eram feitiços, que lhe tinham feito na dita Vila de Beja (AHU/PA, Cx., Doc. 28, fls.6 e 7).

Sabina fazia uma bebida usando água ardente como base para colocar outras ervas, como a canela, que é muito útil para problemas digestivos, servindo como antimicrobicos, muito utilizada ainda na atualidade. Nessa mesma cura, fez uso do tabaco, que tem inúmeras propriedades: uma delas é a limpeza das feridas por meio de defumações. Outra planta usada por ela nessa cura é o tajá, que tem um significado muito importante para os indígenas. Segundo Marlon Pestana, “no entendimento indígena, as pessoas adoeciam ao se desconectarem com a natureza e uso de *plantas de poder* – como o *Tajá* – ajudavam a reconectar as pessoas com a natureza e, por essa via, curá-las.” Com o uso desta planta, Sabina buscava reconexão da doente com a natureza e, desta forma, garantia o equilíbrio e a cura.

### **3.2.4 A cura-expelimento**

Os rituais de cura se tornaram muito comuns na América portuguesa, por vários motivos já citados, mas principalmente porque faziam parte da vida dos colonos, que viviam longe do apoio de médicos, e quase sempre com escasso apoio religioso (católico) – já que a presença de membros da Igreja era bem reduzida. Por isso, doenças e infortúnios vividos pelos colonos eram solucionados, sobretudo, pelos curandeiros.

A cura é uma prática antiga e comum entre os povos indígenas. Para os tupinambás, estavam “entre as práticas medicinais, em que o misticismo contribuía com a sua maior dose. Podemos salientar as seguintes: a sucção, o sopro, a fumigação, o jejum ou abstinência, as incisões ou sangrias e a pintura” (MÉTRAUX, 1950, p. 184). O que

nós destacaremos nessa seção do capítulo é a sucção como prática de cura.

Entre os tupinambás, os males ou moléstias eram causadas por algum tipo de “feitiço”. A cura deveria ser promovida, assim, por um “feiticeiro”, os quais gozavam de grande respeito e admiração. A boca do feiticeiro era instrumento de cura, sendo assim, a sucção era parte do ritual. Em um ritual observado por Yves d'Évreux (*In MÉTRAUX*, 1950, p. 181):

“Vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possível, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, inchando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida, escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraído e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente”. De ordinário, os feiticeiros mostravam alguns objetos – lascas de osso ou de madeira – que diziam terem sido introduzidos no corpo do paciente por algum inimigo.

A sucção estava presente no ritual para retirar ou fazer expelir algo presente no feitiço. Como observou Mayara Moraes (2019, p. 143), a sucção era “uma ação de jogar a moléstia para fora, tirá-la do corpo através da “sucção” praticada pelo curandeiro, que logo cuspiu alguma coisa (ossos, animais, saliva etc.)”. Com o mesmo objetivo, outra forma usada para causar o expelimento era uma espécie de bebida que os “curandeiros preparavam com certas substâncias para o doente ingerir e ter vômitos, diarreias, ou como forma de um diurético”. Era imprescindível a retirada dos elementos do feitiço do enfeitado.

Sabina, ao que tudo indica, uma índia de nação tupi, usava recorrentemente sucções em seus rituais de cura. Rodrigo da Rocha da Cunha (2013, p. 83) observou que os seus procedimentos se baseavam no curandeirismo dos tupinambás, especialmente, o sopro nas partes dos doentes e a sucção de feitiços do corpo do paciente.

Na denúncia feita pelo ajudante de terço Raimundo José de Bithencurt, que estava com enfermidade nos olhos, é dito que Sabina usou da sucção para promover a cura:

E logo tornando a receber na boca novo fumo do cachimbo com ele lhe defumava o olho direito, e nele lhe introduziu a própria língua, andando com ela a roda do dito olho pela parte interior e depois desta diligência fez ação de vomitar, e lançou na sua mão um bicho com a forma de lacrau<sup>47</sup> pela parte do rabo, e com forma de um peixe chamado Isuy<sup>48</sup> pela parte da cabeça, não sabe dizer o tamanho do todo (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fls. 4 e 5).

---

<sup>47</sup> Lacrau ou alacrau é o mesmo que escorpião.

<sup>48</sup> Seguimos aqui a transcrição de José Roberto Amaral Lapa no *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*.

Sabina introduziu a língua no olho doente do denunciante, fez ação de limpeza com sua própria boca, e em seguida expeliu, ou seja, jogou fora parte do que estava fazendo mal. Ela continuou com o mesmo procedimento no outro olho e, de acordo com o documento, encontrou cinzas e areia. A cura do olho de Raimundo José de Bithencurt, ainda contou com outras visitas (outras duas) da índia, que repetiu o procedimento, e que ela continuou a expelir outros bichos, dizendo ser essa a causa da doença-feitiço.

Nos rituais de cura que Sabina promovia, o expelimento também podia ser feito de outra forma. Ainda na denúncia de Raimundo José de Bithencurt, que agora precisou dos serviços da índia para curar sua esposa enferma, podemos evidenciar outra forma de cura-expelimento: o denunciante

[...] mandou chamar a dita índia, e esta lhe preparou uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e outros mais ingredientes e lhe mandou beber na presença de seus irmãos Antônio e Luís de Avilla, e a mãe deles Florência Mamaluca, tendo-a tomado ao tempo que já ele denunciante se recolhia para casa, passado pouco tempo tivera uns vômitos e com eles lançara misturadas uns bocados de Tajá<sup>49</sup> já corutos<sup>50</sup> e cinco ou seis caracóis ou cascavéis das lesmas compridinhas sem lesmas, dizendo que eram feitiços a que lhe tinham feito na dita Vila de Beja, e lhes tinham dado em bebidas.

Nesse ritual, Sabina fez uso da cura-expelimento por meio de uma bebida preparada por ela, para que, após a ingestão pela enferma, esta “colocasse para fora” o malefício que causou a sua doença e, por essa via, se curasse.

### **3.2.5 A eficácia do ritual**

Como dito antes, as práticas de cura e adivinhação eram algo muito comum na América portuguesa, antes mesmo da chegada dos europeus, continuando – e, mesmo, aumentando – após a conquista, com a chegada de outros povos, isto é, dos portugueses e dos africanos escravizados. Inúmeros conflitos/problemas emergiram e os ditos “feiticeiros” eram chamados para resolver problemas de saúde e outros desequilíbrios individuais e sociais. Na historiografia colonial é possível comprovar a existência de vários feiticeiros famosos, que estavam sempre atuando onde quer que fossem chamados. Alguns deles ganharam fama, pois seus trabalhos eram eficazes. Além disso, o curandeirismo e a adivinhação se tornaram um modo de ganhar vida, já que a maioria dos

---

<sup>49</sup> Tampa-Tajá ou Tinhorão (*Caladium bicolor*) é uma planta bulbosa muito apreciada devido à sua folhagem ornamental. Também é conhecida pelos nomes de caládio, tajá, taiá e coração-de-jesus

<sup>50</sup> Diversos pesquisadores – certamente recorrendo J. R. A. Lapa – leram “corruptos”, mas mantivemos aqui a grafia do documento por não estarmos certos de que aquele seja o significado.

ditos “feiticeiros” eram indígenas ou africanos/afrodescendentes. Isso nos leva a fazer algumas indagações. Como eles se tornavam “feiticeiros”? E como ser um feiticeiro eficiente?

Para se tornar um feiticeiro entre os Tupinambás, não se contava com o ensinamento ou com herança de família, pois “entre os tupinambás, não era por meio de práticas iniciatórias ou de treinamento que alguém se tornava feiticeiro; mas por inspiração” (MÉTRAUX, 1950, p. 153). Assim, tornar-se curandeiro era algo individual, pois a inspiração é subjetiva.

Para Alfred Métraux (1950, p. 153):

Para tornar-se um feiticeiro de reputação, cumpria dar provas de seu talento. Semelhantes provas consistiam quer em usar determinados passes mágicos, quer em ter êxito no tratamento de doenças, quer ainda em fazer profecias de exata comprovação. A revelação do feiticeiro dependia de algum acidente ou caso fortuito: como, por exemplo, se, anunciando as chuvas, estas caíam imediatamente depois.

Para além dos feitiços, o bom feiticeiro precisava ter suas práticas comprovadas, ou seja, o que anunciava devia tomar lugar no mundo real. No seu ensaio clássico, “Da eficácia simbólica”, Lévi-Strauss estudou o xamanismo dos Cuna,<sup>51</sup> observando a ação de um xamã chamado para intervir em um parto difícil. Para realizar o parto, o xamã precisou fazer uso de um canto mítico daquela sociedade indígena para que os espíritos que habitavam o corpo gestante voltassem para seus devidos lugares. Isto porque um espírito alheio havia se ocupado da função uterina, promovendo, assim, um desarranjo na parturiente, que não conseguia dar à luz. O entoar do canto, sem que qualquer erva fosse ministrada (apenas defumações), teve a sua eficácia garantida, fazendo o espírito usurpador retornar ao seu lugar e a parturiente dar à luz. A eficácia se deu pelo simbolismo, ou seja, pelo significado que o mito recitado tinha para a índia em trabalho de parto. Constatamos que a eficácia dessa cura xamânica se concretizou pela crença da gestante que ouvia e entendia todas as partes do ritual do xamã.

A eficácia de Sabina se dava também por essa crença, embora ela também ministrasse ervas – ou seja, se valesse de efeitos fitoterápicos. Embora muitos “pacientes” de Sabina fossem portugueses ou luso-brasileiros (a tomar os casos dos seus denunciadores), podemos constatar que a crença na sua eficácia era um pilar fundamental – ainda que não fosse pela ótica indígena. Portanto, diferente do que Lévi-Strauss expõe,

---

<sup>51</sup> Os Cuna habitam o arquipélago de San Blas (ou das Mulatas), na costa panamense do Caribe e na bacia do rio Tuira.

os clientes de Sabina não se curavam por significarem os cânticos recitados por ela (posto que não eram indígenas), mas, por outro lado, sua eficácia era também simbólica porque Sabina gozava de status de curandeira infalível.

Os tratamentos de doenças e de outros problemas vivenciados no dia a dia dava grande visibilidade ao “feiticeiro”, pois, na sociedade indígena, ele era o único que podia resolvê-los. Como observou Métraux (1950, p. 159), “o poder de feitiçaria provinha das relações com os espíritos.” O “feiticeiro” contava sempre com auxílio dos espíritos, bem como das defumações (uso do tabaco), elementos que garantiam o sucesso das suas curas.

Tal força [proveniente da intervenção dos espíritos nas curas operadas pelos tupinambás], concebida, talvez, como substancia especial, podia não somente dar a saúde ao doente, mas ainda contribuir para o crescimento, o vigor e a coragem de todo ser por ela saturado (MÉTRAUX, 1950, p. 163).

Entre os tupinambás, os “feiticeiros” muitas vezes eram ambulantes, percorrendo longas distâncias por onde se encontravam povos de sua nação. Além disso, mulheres também podiam ser “feiticeiras”. “Quando todos os feiticeiros já não sabiam o que fazer, então era ela convidada e trazida com segurança, porém as ocultas” (MÉTRAUX, 1950, p. 157-158). A atividade de “feitiçaria” explicava e resolvia os problemas do mundo dos tupinambás, nação indígena que contava com feiticeiros virtuosos e afamados em seu meio. Nesse mesmo sentido, na sociedade colonial se insere Sabina, a índia que ganhou fama, levando seus atendimentos em vários locais do Estado do Grão-Pará. Mas o que levou Sabina a se tornar tão famosa? As denúncias registradas contra ela respondem essa indagação, como ocorre na denúncia feita por Manuel de Souza Novais, na qual lemos que Sabina

[...] descobrira o dito embrulho [de feitiço] por arte diabólica, pois não constava que ela tivesse ido antes a dita fazenda nem que conhecesse pessoa alguma da família dele denunciante, nem que ela tivesse virtudes tão adiantadas, que Deus obrasse por ela aquela maravilha (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fls. 1 e 2)

Ou seja, a “arte diabólica” seria seu contato com o mundo espiritual, pois, para os inquisidores, todas as intervenções de entidades e espíritos em rituais de cura e adivinhação eram tidas por “diabólicas”. Embora não saibamos que forças sobrenaturais Sabina conjurava para realizar suas curas e descobertas de feitiços, parece factível atribuir a sua virtude a contatos com o mundo invisível – como Métraux observou para a cura entre os tupinambás.

### **3.2.6 Feitiços e contrafeitiços**

Sem dúvida, as práticas mágico-religiosas estavam arraigadas na América portuguesa. Na falta profissionais e conhecimentos médicos que permitissem a resolução dos problemas, as práticas mágico-religiosas se apresentavam como a forma mais rápida de solução de males do corpo e da alma. No Grão-Pará de Sabina, elas eram tidas por “normais” até a chegada do tribunal inquisitorial, estando ainda longe do que Max Weber chamou de desencantamento do mundo.

Se, na Europa, o século XVIII representou o termo de um processo de sacralização do mundo, a colônia conhecera o cume desse processo nesta mesma época. A feitiçaria se imiscuía na vida cotidiana e se o séquito da celeste católica não alcançava seus anseios, sobretudo em questões amorosas e conjugais, devotos e particularmente as devotas procuravam “inúmeras alternativas menos ortodoxas” (MATTOS, 2009, p. 137).

Como salienta Corrêa (2017, p. 186), este estado de coisas – isto é, a busca de cura por meios extraoficiais e sobrenaturais – não era de se estranhar

[...] em um mundo caracterizado pela instrução religiosa deficitária, pelos escassos conhecimentos médicos e pela existência de inúmeros perigos. A procura por métodos ou práticas de cura supostamente mágicos e heterodoxos do ponto de vista religioso era frequente, o que fazia do curandeiro uma figura requisitada no âmbito colonial.

No Estado do Grão-Pará, a visitação inquisitorial registrou vários casos de feitiçaria, dentre eles, como vimos, a maior parte dos acusados era composta de índios e negros. Os feitiços eram feitos tanto para prejudicar quanto para solucionar algo. No último caso, tratava-se de contrafeitiços e, em diversas sociedades africanas e indígenas (como no caso dos tupinambás estudados por Métraux), este tipo de “feitiçaria” era incentivado e, mesmo, essencial para o equilíbrio social e individual. Ao contrário da feitiçaria cujos resultados eram disruptivos, ou seja, que causavam o malefício e rompiam com o equilíbrio social. Estes feiticeiros eram, ao contrário dos primeiros, perseguidos e condenados. Por vezes, antropólogos usaram termos distintos para se referir a eles: o termo bruxaria – desde o clássico de Evans-Pritchard (2000) sobre os azande – tem sido preferido para esta “feitiçaria do mal”; ao passo que feiticeiro – ainda que demonizado pelos inquisidores – tenha sido usado pela literatura especializada como algo mais abrangente, abarcando todos os que conjuravam forças sobrenaturais em rituais de cura e adivinhação.

Como adverte Pierre Bourdieu (2007, p. 42-43), as religiões oficiais tendem a desabonar os sacerdotes de religiões minoritárias e/ou contra-hegemônicas como “feiticeiros”. Trata-se de um termo pejorativo, que pretende desacreditar e condenar as

práticas destes sacerdotes rivais. Seja como for, usamos outro conceito também presente na literatura especializada para se referir ao que Sabina fazia: contrafeitiço. Tratava-se, literalmente, de desfazer feitiços-malefícios lançados contra seus pacientes. Sabina tinha uma expertise muito evidente, como depreendemos das denúncias, em encontrar embrulhos com feitiços de malefício. Também – como tudo indica, conjurando forças sobrenaturais – sabia apontar os feiticeiros, ou seja, aqueles que fizeram por vontade própria ou foram contratados por outrem para prejudicar algum desafeto.

Dentre estes especialistas em cura e adivinhação que faziam o contrafeitiço, ou seja, eram chamados para descobrir, tratar e curar o enfeitado e as moléstias que este haveria de sofrer, podemos citar o caso do preto Marçal, que foi chamado na fazenda de Amaro Pinto Vieira para descobrir o motivo da doença de sua filha. Ao chegar ao local, Marçal logo descobriu a causa. Segundo ele, “eram feitiços feitos por Isidora, que foi imediatamente levada presa pelo capitão, confessando ter espalhado os feitiços por diversas partes da fazenda” (SANTOS, 2016, p.121). Além de Marçal, podemos citar o índio José pajé, o índio Apolinário, o índio Angélico e tantos outros – e, é claro, também a índia Sabina<sup>52</sup>.

Sabina é descrita na historiografia como *contrafeiticeira*. Concordamos com Lidiane Santos (2016, p. 125): “Atuando na esfera da contra-feitiçaria, a índia conquistou fama “pública e notória”, sendo reconhecida na cidade de Belém e região circunvizinha por seus “incríveis” talentos como curandeira e adivinha.”. Em sua denúncia de 1763 contra Sabina, Domingos Rodrigues contou aos inquisidores que sua sogra contratou a índia para curar sua futura esposa que estava há algum tempo doente. Sabendo da fama da índia, mandou chamá-la, pois ela “tinha virtude para descobrir e remediar os males ocultos” e porque já haviam feito várias tentativas de curá-la, sem êxito. Chegando ao local, Sabina “se sentou sobre a cama” e perguntada sobre o que a “paciente” tinha, respondeu: “tu estás enfeitada: e quem te enfeitara foi uma tapuia, que aqui tens em casa”. Sabina descobriu logo o feitiço, e ainda apontou quem o tinha feito. A essa feiticeira tapuia, Sabina disse: “não estejas a negar, porque tu mesma hás de tirar os feitiços donde os tens metidos, e mandando abrir um buraco debaixo da cama que estava em casa térrea dele se tirara um embrulho.” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fl.9).

Esta denúncia deixa claro que a índia Sabina era considerada uma contrafeiticeira,

---

<sup>52</sup> Para saber mais sobre, ver no estudo de SOUZA, L de M. e *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

pois foi chamada para descobrir e tratar. O mesmo denunciante ainda seguiu relatando um outro episódio. Agora ela estava a serviço de João de Abreu Castelo Branco, governador da Capitania do Pará. De acordo com Domingos Rodrigues, o governador mandou chamar Sabina, pois desconfiava que alguém havia feito feitiço para ele. Chegando lá, “entrando com ela na sala imediata aonde ele tinha a sua cama, pediu a mesma uma faca, e com ela fez um buraco na parede que era de taipa de pilão rebocada com cal, e do dito buraco tirou um pequeno embrulho” (ANTT, Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, proc. 13331, fls. 9 e 10).

Aqui fica uma vez mais evidente que Sabina era vista como contrafeiteiceira, pois o governador já desconfiava que estava “enfeitiçado” e, sabendo da virtude da índia para descobrir e remediar feitiços, mandou chamá-la.

### **3.2.7 Os embrulhos-feitiço e os seus conteúdos**

Em sua denúncia contra Sabina, Manuel de Souza Novais afirmou:

[...] a dita índia logo que entrou [em minha casa] imediatamente saiu ou desceu pela escada abaixo e disse que [...] cavassem no patamal da escada, que ali haviam de achar os malefícios e cavando-se no lugar que ela apontava se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, e só com os ossos, atestando a dita índia que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos [...].<sup>53</sup>

Já comprovamos fartamente que Sabina era afamada por descobrir e desfazer os feitiços. Nesta denúncia fica evidente a sua capacidade/eficácia: logo que a índia chegou encontrou o embrulho na entrada da casa, no “patamar<sup>54</sup>”, local estratégico e simbólico, já que é o limiar, o lugar de entrada e saída das pessoas, sendo assim, com mais garantia de obter êxito na captura dos enfeitiçados aos quais se destinavam o embrulho; mas também por ser um local-simbólico da liminaridade, isto é, por metaforizar a interseção entre mundo visível e mundo invisível.

Era comum encontrar esses tipos de feitiços na América portuguesa, e não apenas no Grão-Pará. Quem os fazia, em sua maioria, eram indígenas, escravos ou cafuzos, podendo ser contratados para tal ou fazendo-os em benefício próprio – como é o caso de

---

<sup>53</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331, fls. 2 e 3.

<sup>54</sup> Na denúncia lemos “patamal”, mas acreditamos ser um erro do escrivão do Santo Ofício. José Roberto Lapa do Amaral transcreveu “patamal”. Mário Teixeira de Sá Júnior (2011), no artigo “Feitiçaria de ganho no Mato Grosso Setecentista”, também transcreveu assim, mas apontou – entre colchetes – “patamar” (com um ponto de interrogação). Como este autor, cremos tratar-se de “patamar” da escada, ou seja, como define Bluteau (1712-1728) em seu dicionário, “no alto da escada o plano que a termina”.

um índio curandeiro, Domingos, que queria vingança por ter sido mal pago por um trabalho realizado:

Insatisfeito com o pagamento que recebeu pela sua cura, Domingos [Álvares, nascido em Nangô, na Costa da Mina] recorreu aos seus poderes religiosos para punir os clientes em falta. Menos de um mês depois de proferir a cura, Domingos colocou uma série de objetos à porta de Antônio Viegas e da sua esposa. Entre os objetos estava uma boneca com 39 alfinetes espetados, cabelos, ossos, uma pele de cobra, bocados de vidro, miolo de milho e terra de sepultura, ali colocados com o objetivo de prejudicar o casal. Domingos disse a Domingas de Andrade que os feitiços se destinavam a ela e a todas as pessoas na sua casa, bem como ao gado (SWEET, 2007, p. 190).

Do mesmo modo que havia quem fazia os feitiços, também havia aqueles que os desfaziam, e a índia Sabina se encaixava no grupo dos contrafeiticeiros, ou seja, dos especialistas em descobrir e tratar os males causados por feitiços. Todas as denúncias apresentadas contra ela na visitação do Santo Ofício, verificamos exatamente isso. Podemos, assim, concluir que essa era a sua especialidade: Sabina era uma curandeira, que descobria os males e cuidava dos enfeitiçados.

Algo importante a destacar é o significado do termo “embrulho de feitiço”, conceito coevo ao período estudado e que aparece em pesquisas sobre o nosso tema, sendo, portanto, relevante esclarecer. Para Sá Júnior (2011, p. 60-61):

Os embrulhos representavam a antítese das conhecidas bolsas de mandinga. Enquanto estas, serviam como protetores aos seus usuários, aqueles serviam como produtores de malefícios às pessoas as quais se destinavam.

Ou seja, o *embrulho de feitiço* era um objeto causador de malefícios para o alvo do feitiço, enquanto a *bolsa de mandinga* (trazida junto ao corpo de quem a portava) servia para a proteção, para o “fechamento” do corpo. Moraes (2019, p. 127) acrescenta que:

Por outro lado, na colônia, itens sacros eram usados em feitiçarias de malefício, [ficando] junto de outros ingredientes, dentro de embrulhos escondidos pelas casas ou no quintal daqueles que se buscavam prejudicar. Geralmente, o malefício associado a esses embrulhos era o adoecimento de uma ou mais pessoas de uma casa, ou mesmo de um sítio inteiro. Tamanho era o poder do feitiço que nenhum “especialista da saúde”, ou mesmo um padre, conseguiam sanar a moléstia. Nesses casos de difícil

resolução, solicitavam a ajuda dos curandeiros.<sup>55</sup>

O embrulho de feitiço era algo muito utilizado e, portanto, se encontra presente em outras denúncias, tanto no Grão-Pará quanto em outros locais da América portuguesa setecentista. Nos embrulhos, era possível encontrar vários objetos dentre eles um que merece destaque: a jararaca. Colocar pedaços de cobras nestes embrulhos-feitiços era comum entre os africanos e também entre os feitiços feitos por indígenas. A cabeça de jararaca (cobra) era usada de diversos modos: poderia significar fortúnio ou infortúnio. Poderia ser de uso medicinal, ou seja, para tratar doenças, mas também poderia ser encontrada em embrulhos de feitiços. Em uma denúncia feita em desfavor do índio João Vicente é possível ver a presença deste importante elemento:

Em seu depoimento, o Capitão de índio Balthasar, esclarece que: “é verdade ter visto o tal índio João Vicente ajuntar uma cobra com certos insetos assim como a cabeça de sapo, e de outros, e meter tudo em uma cabacinha, e perguntado ele testemunha para que fim preparava aquele ingrediente respondeu-lhe que era para se vingar do Capitão Paulo índio Castelhana, e que com efeito depois disso morreria o tal Capitão, e não deu a conhecer se na realidade era feitiço que tinha visto, e feito o tal índio, e assim concluiu o seu sentimento” (SÁ JÚNIOR, 2011, p. 67).

Cumprido esclarecer que *embrulho de feitiço* não é a mesma coisa que *bolsa de mandinga*, já que esta servia como amuleto protetor, enquanto aquele servia para causar malefício a alguém. Sá Júnior (2011, p. 61) esclarece que o uso de bolsas de mandiga se relacionava com o desejo de

[...] resguardar seus portadores de perigos, contendas, trazer sorte, dinheiro e até atrair mulheres, este costume apareceu com frequência entre os processados pelo Santo Ofício nas primeiras décadas do XVIII, envolvendo não apenas escravos, mas também homens brancos. Feitas de couro, veludo, chita ou seda, as bolsas continham ingredientes variados, como ossos de defuntos, desenhos, orações, sementes, dentre outros.

O uso de cobras estava relacionado, sobretudo, com os embrulhos de feitiços, ou seja, com obras mágicas para causar malefícios às pessoas. Neste sentido, Santos (2016, p. 107) afirma:

No tocante aos malefícios, abundam-se os casos de escravos índios que enterravam embrulhos com ossos, cabelos, cabeças de pássaros ou de cobra, unhas de gente e raízes variadas, para enfeitiçarem seus senhores. Na mesma proporção, há uma enxurrada de casos de colonos que procuravam os curandeiros índios para sanarem os males que os afligiam.

---

<sup>55</sup> No mesmo sentido dos historiadores já citados, Laura de Mello e Souza (2009, p. 172), em *O diabo na Terra de Santa Cruz*, já havia afirmado que “provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia”.

De modo geral, entendemos que a feitiçaria era a solução encontrada por vários indivíduos, de distintas qualidades, para resolver os problemas cotidianos. Sobre isso, Sá Júnior (2011, p. 56) conclui:

Práticas de magia e feitiçaria eram praticadas no Brasil antes da chegada de europeus e africanos, e tiveram prosseguimento com eles. Elas serviram a diversos propósitos. Entre a resistência e a resignação, a doença e a cura, o amor e o ódio, e, tantos outros fins, a feitiçaria se apresentava como explicadora, solucionadora ou lenitivo no cotidiano dessas sociedades (SÁ JÚNIOR, 2011, p. 56).

Ossaturas de serpentes podiam, assim, ser encontradas em contextos rituais (feitiços) para cuidados com a saúde, mas, na maioria dos casos levantados nas denúncias acima – e nos próprios trabalhos que Sabina foi contratada para restaurar o equilíbrio seja de saúde ou espiritual (ou seja, reverter feitiços/curar) – a cabeça de jararaca encontrada dentro dos embrulhos de feitiços enterrados na casa dos enfeitiçados era para trazer malefícios e infortúnios.

### **3.2.8 A indigenização de símbolos e objetos católicos**

No contexto setecentista, de presença marcante da morte e de doenças (como as bexigas)<sup>56</sup>, a população paraense dispunha, sobretudo, dos curandeiros.

Os dotes desses “feiticeiros”, na grande maioria dos casos, incluíam além da cura de doenças e malefícios, a indicação do possível agressor. A população em geral, algumas autoridades, senhores de escravos e mesmo religiosos foram citados nas denúncias como clientes de curandeiros e adivinhas que, em alguns casos, recebiam pagamento pelos préstimos. (SANTOS, 2016, p. 120 -121).

Nos rituais de cura de Sabina, registrados com detalhes nas denúncias aqui analisadas, chamaram a atenção dos historiadores que se debruçaram sobre eles o fato da índia fazer uso de alguns elementos e símbolos católicos, como o sinal da cruz, a indicação de exorcismos, o uso de água benta e a recitação de rezas com palavras católicas. Como vimos no debate historiográfico realizado na introdução desta

---

<sup>56</sup> bexigas, conhecida como mereba-aybá na língua tupi, e varíola no termo científico a partir do final do século XVIII. A doença no decorrer do tempo vitimou boa parte da população. Matou milhões de pessoas, sem distinção socioeconômica, sobretudo os povos indígenas e africanos escravizados nos constantes contágios desencadeados nas terras americanas. Ver em BARBOSA, Benedito Carlos Costa. No tempo das bexigas: rastros de uma epidemia moléstia no Grão-Pará colonial (1755-1819) / Benedito Carlos Costa Barbosa; orientado por Tânia Salgado Pimenta. – Rio de Janeiro: s.n., 2019.p22).

dissertação, a maioria dos historiadores interpretou esses elementos e símbolos cristãos como sincretismo. Nós, todavia, entendemos que estes elementos aparecem em meio à uma estrutura ritual indígena e, portanto, foram submetidos a um processo de *indigenização* – conceito este, aplicado ao caso indígena, derivado do que James Sweet (2007) cunhou de processo de africanização em seu estudo sobre a cura-advinhação africana no espaço atlântico português da época moderna.

Na cura de Caetana Thereza, esposa de Domingos (um dos denunciante de Sabina), que havia sido vítima de feitiçaria, após a índia defumá-la, esfregar o corpo dela com as mãos e expelir o objeto maligno por sucção, ela pediu “água benta” para lavar a doente e indicou, ao cabo, que buscasse “exorcismos”. Sabina, indígena que já havia sido cativa, provavelmente entrou em contato com os símbolos do catolicismo com os jesuítas ou com seu antigo senhor, Bento Guedes. Porém, aqui, a água benta e a recomendação de exorcismos foram elementos claramente encaixados em um ritual de cura que se aproxima ao descrito por etnólogos nas tribos tupinambás, como já ressaltamos. Os exorcismos indicados ao fim do ritual podem apenas servir para que a cura estruturalmente indígena seja chancelada no ambiente colonial, oficialmente católico.

Com isso, não queremos dizer que o catolicismo apenas servia de disfarce ou elemento avalizador do ritual de Sabina. Pode ser que ela transitasse pelas diferentes religiosidades, de forma pluralista, como sugere a citação a seguir de Arthur Narciso Bulcão da Silva (2016, p. 43 e 44):

[...] o que sabe é que a índia Sabina, estava atrelada a uma rede de significados plurais e de códigos religiosos que, com o passar dos séculos de colonização religiosa por campanhas missionárias estrangeiras, acaba dando a ela uma concepção de religiosidade que dentro de suas crenças não agride sua fé em Deus nem negava suas raízes indígenas.

Em outra cura, feita para Raimundo José de Bithencurt, que tinha enfermidade nos olhos, Sabina, fez uso de um cachimbo com tabaco e sucção, mas, como na cura anterior, inseriu elementos católicos. É que ela fez, antes e depois de sugar os olhos do “paciente”,

[...] cruces com o dedo polegar na testa, que acompanhavam palavras, das quais só se perceberam as de Padre, Filho e Espírito Santo, e Virgem Maria e logo depois das cruces veio com a mão abaixo dando-lhe com as partes dela na barba debaixo para cima, falando sempre o que lhe pareceu e senão percebeu [...].<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 13331, fls. 8.

Aqui, mais uma vez, em meio à característica prática indígena de sugar e cuspir os malefícios-feitiços do corpo dos pacientes, Sabina fez sinais da cruz e parece ter recitado preces católicas. Também como na cura anterior, Sabina instruiu “que recorresse ele confidente aos exorcismos, bem como lava[sse] os olhos com água benta para mais depressa sarar”. Parece evidente que Sabina atribuía poderes mágicos de cura à água benta, o que significa que ela entendia que o padre católico tinha virtudes sobrenaturais ao consagrar elementos materiais, como a água. Este entendimento se assemelha ao uso de hóstias e pedras d’ara em bolsas de mandingas, o que configurava uma inclusão de elementos alógenos (cristãos) em um ritual autóctone (no exemplo citado, de confecção de um patuá de origem africana).

Embora não possamos provar, pois apenas temos relatos de curas que a índia promoveu em luso-brasileiros (e não entre os próprios indígenas), Sabina devia incluir esses elementos católicos apenas em curas-advinhações de pacientes “brancos”, pois a familiaridade e a crença destes na cura católica poderia servir como uma espécie de lastro simbólico capaz de concretizar a sua cura estruturalmente indígena. Não se trata, diga-se uma vez mais, de disfarce, pois Sabina deveria acreditar na eficácia simbólica dos elementos católicos que integrava ao seu ritual, mas que eram imprescindíveis apenas para a cura se efetivar entre os “brancos”. Sabina era pluralista, mas sua cura era indígena. Os elementos brancos foram incorporados, mas sem que isso constitua o intercâmbio de trocas simbólicas que supõe o conceito de sincretismo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação analisou as práticas de cura-advinhação da índia Sabina, realizadas em meados do século XVIII na região norte da América portuguesa. Sabina, nascida nos sertões do Pará, passou de escrava à liberta, foi denunciada por três vezes à Inquisição portuguesa (duas em 1763 e uma em 1767) durante a última Visitação feita pelo Tribunal à América portuguesa. Partindo da trajetória religiosa de nossa protagonista e de seus contratantes, de distintas condições sociais, procuramos descrever e interpretar as formas adotadas pelos seus rituais religiosos, que, constatamos se identificava, sob certos aspectos, com as curas-advinhações praticadas por vários povos indígenas, como os Tupinambá.

Os rituais indígenas descritos permaneceram separados do catolicismo, mesmo após a presença de diversas Missões ou Ordens religiosas como mecanismo colonizador adotado pela Coroa portuguesa. Os rituais de Sabina, embora aplicados à indivíduos batizados, não resultou em sincretismo religioso. Diferentemente da maioria dos autores que se debruçaram sobre o caso da índia, entendemos que os rituais de cura e advinhação realizados por Sabina em Belém colonial eram estruturalmente indígenas. Procuramos demonstrar que os aspectos católicos (indicação de exorcismos, sinais da cruz, entre outros) foram inseridos em meio à utilização de ervas e fumigações e, neste sentido, estão imersos em uma estrutura ritual tipicamente indígena. Desse modo, os traços católicos presentes nos rituais de Sabina não indicam um sincretismo indígena-

católico (ou “catolicismo mameluco”), mas uma *indigenização* do catolicismo, cujos símbolos e práticas do catolicismo foram inseridos em uma estrutura ritual indígena. Nossas conclusões aproximam-se, portanto, das de James Sweet, em seu conceito de *africanização*, considerando que as religiões africanas permaneceram apartadas do catolicismo, consistindo em cosmologias contra hegemônicas.

Como registrado nas confissões da Inquisição, as práticas do catolicismo impostas aos povos indígenas, batizados posteriormente, passaram pelo processo de *indigenização*. Mesmo em uma sociedade tão importante para a Coroa portuguesa, como se tornou o Pará no período pombalino, observamos uma gama de curandeiros indígenas (e africanos) promovendo práticas de rituais nativos, como forma de resolver os problemas, seja de saúde ou espiritual.

Sabina, se tornou uma importante curandeira paraense mesmo na condição de índia cativa, e depois liberta, realizando rituais a princípio com consentimento do seu senhor, Bento Guedes, depois por sua própria conta e risco, tanto em Belém quanto em vilas e arraiais do interior da capitania paraense. Tinha grande fama por ser virtuosa em descobrir e curar feitiços, ficando conhecida como renomada contra-feiticeira. Pelos repetitivos relatos da eficácia de sua cura-advinhação, ela fez por merecer.



## REFERÊNCIAS

### Fontes Manuscritas

ANTT -Denúncias da índia Sabina feita por “Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquirição de Lisboa, processo nº 13331.<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=2313546>

AHU (Projeto Resgate), *Pará*, Cx. 43. Doc. 3919. Ofício de Miguel de Bulhões a Tomé Joaquim da Costa Corte Real. 29 de setembro de 1757.

### Bibliografia

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de “civilização” dos índios do século XVIII*. Brasília: editora da UnB, 1997.p.306-307.

ALVES de Souza e Mello, Marcia Eliane. "Desvendando outras Franciscas: Mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazonia colonial portuguesa." *Portuguese Studies Review*, vol. 13, no. 1-2, Jan.-July 2005, pp. 331+. *Gale Academic OneFile*, link.gale.com/apps/doc/A472005161/AONE?u=anon~d9a61f8a&sid=googleScholar&xid=dcc9f310. Accessed 23 Nov. 2023.

ANGÉLICO, R. H. P. *O livro o Catimbozeiro Mestre*. Macaíba. S/l.: s/e, 2016.

ANTONIO, Caetano de Santo. *Pharmacopea Lusitana, methodo practico de preparar os medicamentos na forma galenica, com todas as receitas mais usuares*. Coimbra: João Antunes, 4<sup>o</sup>ed.p. 403.

ATAÍDES, Jézus Marco de. *Sob o signo da Violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central*. Goiânia: Ed. UCG, 1998.

AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. *O Diretório Pombalino em Pernambuco*. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2004.

BARBOSA, Benedito Carlos Costa. *No tempo das bexigas: rastros de uma epidêmica moléstia no Grão-Pará colonial (1755-1819)* / Benedito Carlos Costa Barbosa; orientado por Tânia Salgado Pimenta. – Rio de Janeiro: s.n., 2019. 251 f.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquirições: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX)*. São Paulo: companhia das letras, 2000.

BOCCARA, Guillaume. “*Mundos Nuevos en las Fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los Procesos Coloniales de Etnogénesis, Etnificación y Mestizaje em Tiempos de Globalización*”. IN: *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, Paris, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOSCHI, Caio. *As missões no Brasil*. In: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDHURI, Kirti (Orgs.). *História da Expansão Portuguesa*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 388-402.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade: Belém do Pará, 1763-1769*. 1995. Dissertação (Mestrado em História). UFF. Niterói.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*, Tese de doutorado. Campinas, UNICAMP, 2005

CORRÊA, Luiz Rafael Araújo. *A aplicação da política pombalina nas antigas aldeias do Rio de Janeiro: dinâmicas locais sob o Diretório dos Índios (1758-1818)*. Niterói: Dissertação (Mestrado em História - ICHF/UFF), 2012.

COELHO, Mauro Cesar-Do Sertão para o Mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da Colônia: o caso do Diretório dos Índios (1758-1798 ) Dissertação (Mestrado em História - USP),2006.

CORRÊA, Luiz Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro, condenado pela Inquisição*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em História ICHF/UFF), 2017.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. *Sertão, sertões: colonização, conflitos e História Indígena em Pernambuco no período pombalino (1759 –1798)*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura Regional - UFRPE, 2014.

CUNHA, Elba Monique Chagas da. O Diretório dos Índios como projeto de “civilização” portuguesa para os sertões pernambucanos. *Revista Latino-Americana de História* Vol. 3, nº. 12 – Dezembro de 2014.

CUNHA, Rodrigo Rocha da *-Entre moléstias e feitiços: o cotidiano e a repressão religiosa contra os curandeiros nas Capitania do Grão-Pará (1750-1800)* / Rodrigo Rocha da Cunha – Rio de Janeiro: [s.n.], 2013.

CHAMBOULEYRON, Rafael Conquistas diferentes e de diferentes climas: o Maranhão, o Brasil e a América portuguesa (séculos XVII e XVIII) Esboços: histórias em contextos globais, vol. 26, núm. 41, 2019, -, pp. 84-103 Universidade Federal de Santa Catarina Brasil DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2019v26n41p84>

CLASTRES, Hélène. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papyrus, 1990 [1974].

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa CNCDP, 2000. p.38.

FALCON, Francisco José. *A Época Pombalina (Política Econômica e Monarquia Ilustrada)*. São Paulo: Editora Ática, 1982.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. 2013. Edusp; Arché Editora, São Paulo: 280pp.

FONSECA, C.D. *Do sertão dos cataguases às Minas Gerais: As modalidades e o léxico da ocupação*. In: *Arraiais e vilas d'el rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*

[online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. Humanitas series, pp. 51-81. ISBN: 978-85-423-0307-0. <https://doi.org/10.7476/9788542303070.0005>.

GODOI, G. (2014). *Um Sabá nos trópicos: Inquisição, Memória e Produção de Sentido*. *Letras*, 2014. (48), 227–245. <https://doi.org/10.5902/217614851443>. Acesso em 15 de mar. 2022.

GOMES, R. de S.; MELLO, M. E. A. de S. e. “Sua Majestade é servida”: O processo de construção da Lei de Liberdade dos índios do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759). *Sæculum – Revista de História*, [S. l.], v. 26, n. 44 (jan./jun.), p. 473–487, 2021. DOI:10.22478/ufpb.23176725.2021v26n44.57775. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/57775> . Acesso em: 10 de Out. 2023.

GINZBURG, Carlo, "O Inquisidor como Antropólogo", *América, Américas, Revista Brasileira de História*, São Paulo. ANPUH/Marco Zero, n. 21 — setembro 90/ fevereiro 91, pp. 9-20.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII/ Tradução Beatriz Perone-Moisés*, São Paulo: Companhia da Letras, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. *Para uma História da Igreja no Brasil. Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 33, n. 129, p. 117-138, março 1977.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELO, . M. A. de. Índios e africanos livres nas obras públicas, Manaus, Século XIX. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 13, p. 1–12, 2021. DOI: 10.5007/1984-9222.2021.e79516. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/79516> Acesso em: 23 nov. 2023.

LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. São Paulo: Ed. Vozes, 1978.

LARA, Silvia Hunold. *Fragments Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

MEDEIROS, Ricardo Pinto. Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitâneas do Norte na América portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*. 2007.

MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MÉTRAUX, Alfred, 1902-1963. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis* /A. Métraux; prefácio, tradução e notas do prof. Estevão

Pinto.Ed. II.São Paulo :Ed. Nacional,1950.421 p.

MORAES, Mayara Aparecida de “*Virtudes tão adiantadas para descobrir e remediar os males ocultos*”: *curandeirismo e práticas mágicoreligiosas no Grão-Pará (1763-1773)* / Mayara Aparecida de Moraes. -- Franca, 2019.

PAIVA, José Pedro. *Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância*. Revista Via Spiritus n. 16. 2009.

PÊCHEUX, M. O discurso: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes, 1997.

PESTANA, Marlon Borges. *Do Caraíba ao Toré: aspectos da espiritualidade indígena*. Aula na FURG Campus São Lourenço do Sul no YouTube).2021

PRADO JÚNIOR, Caio – *A Revolução Brasileira* – 7a edição, São Paulo, Brasiliense, 1987.

PRECIOSO, Daniel. *Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. (Coleção PROPG Digital - UNESP). ISBN 9788579832093. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/109185>>.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Trad. E. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005 [1976]. 256 p

SÁ JUNIOR, M. T. *Feitiçaria de ganho no Mato Grosso setecentista*. **Mneme - Revista de Humanidades**, [S. l.], v. 12, n. 29, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/973>. Acesso em: 20 de abri.2021.

SÁ JÚNIOR, M. T (1). *As bolsas de mandingas e os embrulhos de feitiço no Mato Grosso setecentista*. *Revista De História Da UEG*, 1(1), 15-41. 2012 Recuperado de <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/598> . Acesso em: 20 de abri.2021.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo-Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia/Patrícia Maria Melo Sampaio.Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.352 p., il. 21 cm

SANTOS, Lidiane V. *Terra inficcionada: as práticas mágico religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônica portuguesa setecentista* .2016.149f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2016.

SANTOS FILHO, L. *Pequena história da medicina brasileira*. São Paulo: Parma, 1980.

SILVA, Arthur Narciso Bulcão da -*Magia e Inquisição: O “Mundo Magico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769)*. / Arthur Narciso Bulcão da Silva. 2016 100 f.

SIMAS, Luiz Antonio, 1967- *Umbandas: Uma história do Brasil*/ Luiz Antonio Si,as- 1. Ed- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,2021.

SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

SOUZA, L de M. e *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. *Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes*. Manaus: UFAM, 2010. p. 137.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.

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

VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

## **ANEXO**

Pará

### **DENÚNCIA À ÍNDIA SABINA**

[fls. 1]

#### **DENUNCIÇÃO CONTRA A ÍNDIA SABINA**

Aos 17 dias do mês de outubro de 1763 anos nesta Cidade do Pará e Hospício de São Boaventura, onde está a Mesa de Visita, estando nela o senhor inquisidor Geraldo José de Abranches, visitador por parte do Santo Ofício deste Bispado, mandou vir perante si a um homem que da Sala pediu audiência e, sendo presente por dizer a pedira para descarregar sua consciência e denunciar o que sabia e pertencia ao conhecimento do Santo Ofício, lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir. E logo

Disse chamar-se Manuel de Souza Novais, natural e morador desta Cidade, que vive de suas roças, casado com Andreza Maria, e disse ser cristão-velho de 58 anos de idade, e que o que tinha para denunciar era o seguinte.

Que haverá sete anos, pouco mais ou menos, tendo ele experimentado na sua família e escravatura grandes mortandades, entendendo que procediam estas de malefícios e feitiçarias que se faziam pela razão de se encontrarem pelas árvores de casa uns embrulhos de coisas desconhecidas, depois de se ter valido por várias vezes dos exorcismos da Igreja teve notícia,

[fls. 1 v]

e era público nesta Cidade, que uma índia chamada Sabina não tem certeza se é casada se solteira, mas tem probabilidade que é casada, a qual foi cativa em algum tempo de Bento Guedes, não sabe onde é natural, tem ouvido dizer que presentemente é moradora na Vila

de Colares, terá mais de 40 anos de idade, tinha virtude para descobrir e desfazer os feitiços, obrigado de sua necessidade a mandou buscar ao Rio Acará, aonde então vivia em casa do dito Bento Guedes, para a sua fazenda de Santa Cruz de Tacajós e, com efeito, chegando a dita índia logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saiu ou desceu pela escada abaixo e disse que cavassem no portal digo cavassem no patamal da escada, que ali haviam de achar os malefícios e cavando-se no lugar que ela apontava se desenterrou um embrulho de um pano já velho e carcomido em que estava uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, e só com os ossos, atestando a dita índia que aqueles eram os feitiços de que procediam tantos danos e, admirando-se ele denunciante, e a dita sua mulher e outras de que já se não lembra que presentes estavam daquele tão fácil descobrimento, mandaram para sua casa a dita índia, ficando interiormente com a suspeita de que ela descobrira o dito embrulho por arte diabólica, pois não constava que ela tivesse ido antes a dita fazenda nem que conhecesse pessoa alguma da família dele denunciante, nem que ela tivesse

[fls. 2]

virtudes tão adiantadas, que Deus obrasse por ela aquela maravilha. Pelo que a despediu dando-lhe uma peça de Bretanha em pago de ter ido à dita sua fazenda. E declara que a dita índia na referida ocasião não fez ação alguma e nem pronunciou palavra que lhe pareceram supersticiosas porque não fez mais que sair ao sobrado e descer logo para o lugar donde mostrou e fez tirar o dito embrulho. E que esta denúncia a fazia por descargo de sua consciência e por assentar que tinha obrigação de o fazer. E se acaso em mandar buscar a dita índia cometera culpas dela está arrependido, e sacramentalmente tem pedido a Deus perdão, e o mesmo pede agora a esta Mesa, e mais não disse nem do costume.

Perguntado se a dita índia Sabina tem juízo e entendimento ou se, pelo contrário, é falta de tudo, e de na ocasião em que fez o dito descobrimento estava em seu perfeito juízo.

Disse que ela, segundo a condição que tem de índia, lhe parece suficientemente entendida e na dita ocasião assim o mostrou pela seriedade com que fez o dito descobrimento.

Perguntado se sabe que ela tinha feito semelhantes descobrimentos diante de outras pessoas ou nisto ouviu falar, a quem e aonde.

Disse que em especial nada sabe, mas

[fls. 2 v]

que ela os costuma fazer é bem constante e notório nesta Cidade.

Perguntado se estavam presentes mais algumas pessoas além das que tem declarado quando ela fez o dito descobrimento.

Disse que estavam presentes muitas mais pessoas, mas que se não lembra senão das que tinha nomeado.

Perguntado que tempo a conhecia a dita índia, que opinião tem dela acerca de sua crença, costumes e procedimentos.

Disse que há bastantes anos tem notícia dela, fama que corria a esta Cidade e de vista só a conhece do tempo em que fez o descobrimento, e respeito de sua crença não tem dela muito boa opinião, e sim como a não pode ter das mais pessoas da sua condição, e dos seus costumes e procedimentos só tem notícia que eles muitas vezes se toma de bebidas.

Perguntado se o moveu mais alguma coisa a dar esta denunciação, ou a dá por ódio e má vontade que tinha à dita índia Sabina.

Disse que só a dá por descargo de sua consciência, não por lhe ter ódio e má vontade.

Perguntado que razão teve para não dar mais cedo esta denunciação.

Disse que por ficar em dúvidas de ser ou não o dito descobrimento por obra do Demônio, e também por descuido seu, e não refletir na pena em que incorria, senão depois que saíram os Éditos

[fls. 3]

nesta visita. Foi admoestado que cuide na sua obrigação.

E sendo-lhe lida esta sua denunciação e por ele bem ouvida e entendida, disse estar escrita na verdade o que nela se afirma e ratifica, e torna a dizer de novo sendo necessário, e nela não tem que aumentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao costume sob cargo do juramento dos Santos Evangelhos que outra vez lhe foi dado, ao que estiveram presentes por honestas pessoas que tudo viram e ouviram e prometeram dizer verdade do que forem perguntados e guardar segredo sob cargo do juramento dos Santos Evangelhos que lhes foi dado em que puseram suas mãos, o padre Francisco Xavier de Souza, clérigo do hábito de São Pedro, e fr. Manuel Felipe Ribeiro, religioso de Nossa Senhora do Carmo, que assinaram com o denunciante e com o senhor

inquisidor-visitador. O padre Inácio José Pestana, notário da visita, o escrevi.

Geraldo José de Abranches

Manuel de Souza Novais

Francisco Xavier de Souza

Fr. Manuel Ferreira Ribeiro

E mandado para fora o denunciante foram perguntados os padres ratificantes se lhes parecia falava verdade e merecia crédito e por eles foi dito que sim, lhes parecia falava verdade e que o seu dito se podia dar crédito, e tornaram a assinar com o senhor inquisidor-visitador, o padre Inácio José Pestana,

[fls. 3 v]

notário da visita, o escrevi.

Geraldo José de Abranches

Francisco Xavier de Souza

Fr. Manuel Ferreira Ribeiro

Foi trasladada, copiada e conferida por mim, o padre Inácio José Pestana, notário da visita, com o original que se acha no Livro da Visita, a folha 32 até folha 31 verso, a que me reporto em fé de que me assinei e com o sinal raso de que uso. Belém do Pará, na Sala de Visita, 3 de março de 1764.

Inácio José Pestana

[fls. 4]

### **DENUNCIÇÃO CONTRA ÍNDIA SABINA**

Aos sete dias do mês de outubro de 1767 anos nesta Cidade do Pará, Colégio dela, onde esta a Mesa da Visita do Santo Ofício, estando nela o senhor inquisidor Geraldo José de Abranches, visitador do Santo Ofício neste Estado, mandou vir perante si a um homem que da Sala pediu audiência e, sendo presente por dizer o pedira para denuncias fatos que lhe pareciam pertinentes ao conhecimento do Santo Ofício lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que tudo prometeu cumprir. E logo

Disse chamar-se Raimundo José de Bithencurt, ajudante do Terço dos Auxiliares da Capitania de S. José do Rio Negro, casado com Dona Maria Josefa de Brissos, natural da Cidade de Angra da Ilha Terceira, morador ao pé da Igreja de S. João, Freguesia da Sé desta Cidade, de 34 anos de idade, e que os fatos que tinha para denunciar eram.

Que em uma segunda feira dos fins do mês de agosto próximo passado, seriam três para as quatro horas da tarde, achando-se ele em sua casa gravemente enfermo dos olhos e, tendo notícia que uma índia chamada Sabina, não sabe o sobrenome, nem o seu estado e só que é moradora nas casas de Pedro José Carreiro Sillas, no Leito de Campina, tinha préstimo para fazer curas, e por costume com efeito a fazê-las em várias pessoas; a mandou chamar

[fls. 4 v]

por um seu escravo chamado Gracia, e indo ele na presença da mulher dele denunciante, e de seu cunhado Antônio de Avilla, soldado que assiste na sua mesma casa, pediu logo um cachimbo com tabaco e fogo, e depois de cachimbar um pouco recolheu dentro da boca o fumo, e com ele lançou por algumas vezes borichos pelas ventas dele dos narizes dele denunciante, fazendo-lhe antes e depois cruces com o dedo polegar na testa, que acompanhavam palavras, das quais só se perceberam as de Padre, Filho e Espírito Santo, e Virgem Maria e logo depois das cruces veio com a mão abaixo dando-lhe com as partes dela na barba debaixo para cima, falando sempre o que lhe pareceu e senão percebeu. E logo tornando a receber na boca novo fumo do cachimbo com ele lhe defumava o olho direito, e nele lhe introduziu a própria língua, andando com ela a roda do dito olho pela parte interior e depois desta diligência fez ação de vomitar, e lançou na sua mão um bicho com a forma de lacrau pela parte do rabo, e com forma de um peixe chamado Isuy pela parte da cabeça, não sabe dizer o tamanho do todo; e ela mesma o passou da sua mão para a de sua mulher, a qual vendo o dito bicho dizendo a dita índia que a fumaça que tinha lançado fora para matar os tais bichos dentro do olho digo a qual vendo o dito bicho barrigudo, o abriu e mostrou a dita índia, que estava cheio de filhos já mortos como estava o dito bicho, dizendo a dita índia, que a fumaça que tinha lançado fora para matar os tais bichos dentro do olho, e que se lhes nascessem ficaria o mesmo olho totalmente perdido; e passando a fazer as mesmas diligências no olho esquerdo, e entrou a cuspir dizendo que achava dentro coisas de areia ou cinzas, que não

[fls. 5]

mostrou. E voltando no outro dia, que era terça-feira, repetira as mesmas cerimônias e diligências em ambos os olhos e do segundo disse tirava uma vespa, o que da sua boca lançou morta para a mão, e dela a passou para as mãos da dita sua mulher, que então se achava presente sem o dito seu irmão Antônio de Avilla, e se retirou dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito na Povoação de Beja, onde é diretor três índios, a uma índia das quais lhe não quis dizer os nomes, que dava a entender os sabia, e que recorresse ele confitente aos exorcismos, e a lavar os olhos com água benta para mais depressa sarar. E na quinta-feira seguinte, tornando a sua casa, a dita índio tornou a fazer todas as referidas coisas, limpando-lhe os olhos com a língua e dizendo que já lhe não achava nada dentro deles. E não há dúvida que ele denunciante experimentou algum alívio com as ditas curas ainda que não o experimentou em se lhe aclarar a vista dos olhos com o sumo de uma erva chamada camará, que ela lhe foi buscar e aplicou para o dito fim.

Disse mais que, vindo ele denunciante da dita Vila de Beja a esta Cidade no mês de julho não está certo do dia, já pelas notícias que então tinha da dita índia, e por causa da mesma moléstia de olhos a mandou chamar pelo referido preto Gracia a sua casa por duas outras vezes, e de todas lhe fizera as sobreditas diligências, presente o dito preto e mostrava que do direito lhe tirara com a língua dois outros olhos de camarões, e do esquerdo um olho do mesmo, e da segunda vez, que lhe tirara do olho esquerdo dois olhos semelhantes, e da terceira dissera não achara já coisa alguma

[fls. 5 v]

e só cuspira várias vezes; e é certo que ele denunciante vira os ditos olhos de camarões, e que achara alívio nos olhos, e que a dita índia lhe recomendou a frequência dos exorcismos e de água benta com que lavasse os olhos.

Disse mais que haverá três semanas, pouco mais ou menos, não está certo o dia, foi de manhã achando-se enferma a dita mulher dele denunciante Dona Maria Josefa de Brissos em tempo que ele tinha ido ao convento das Mercês para se lhe fazerem os exorcismos, mandou chamar a dita índia, e esta lhe preparou uma bebida de aguardente, água natural, canela pisada e outros mais ingredientes e lhe mandou beber na presença de seus irmãos Antônio e Luís de Avilla, e a mãe deles Florência Mamaluca, tendo-a tomado ao tempo que já ele denunciante se recolhia para casa, passado pouco tempo tivera uns vômitos e

com eles lançara misturadas uns bocados de Tajá ja corutos e cinco ou seis caracóis ou cascavéis das lesmas compridinhas sem lesmas, dizendo que eram feitiços a que lhe tinham feito na dita Vila de Beja, e lhas tinham dado em bebidas. E que logo prepara também cinco ajudas de vários ingredientes, e as lançara a dita sua mulher, e que com eles e o qual será coisa que parecia terem desfeito continuando a dizer que eram feitiços, e que também frequentasse os exorcismos, por cuja virtude também disse que já lançava desfeito o que tinha dentro de si. E ouviu ele denunciante dizer ela sobredita, que também viera à dita índia os mesmos defumadores, mas não tem lembrança de lhe disseram que viam de todas as mais ações já expressadas; e que estas eram os fatos que se lhe ofereciam denunciar por descargo da sua consciência e ser obrigado pelo seu confessor, a quem deu parte do referido, e ouviu a obrigação em que estava de denunciar tudo nesta Mesa e mais não disse

[fls. 6]

nem causa alguma dos costumes.

Perguntado se a dita índia Sabina mostra ter entendimento ou que é doida e falta de juízo ou se costuma tomar de bebidas e se estava tomada delas quando fez as coisas que tem declarado?

Disse que mostra ser bem entendida e nada tem de doida, nem de viver da ebriedade, de que ele declarante tenha notícia, e não estava tomada de bebida alguma nas ocasiões sobreditas.

Perguntado se a dita índia Sabina tenha feito mais vezes as mesmas ou semelhantes coisas a outras ou quantas outras pessoas e quais?

Disse que sabia por ser notório que ela fazia o mesmo, e outras muitas mais coisas, e adivinhações a outras muitas pessoas: e não há muito tempo porque não chegara a cinco meses, que ela curou ao Dr. José Feijó de Mello Albuquerque, ouvidor geral desta Cidade, lançando-lhe ajudas e mostrando-lhe os feitiços que lhe tinham feito motivos na carne, nos baús de roupas e nas paredes, tirando-lhe a pessoa que lhe tinha feito como ela mesmo confessou a ele declarante na presença da dita sua mulher, e foi público a esta cidade, e que haverá três anos, pouco mais ou menos, ouviu ele declarante dizer a Manuel dos Santos, mercador, morador por detrás da Misericórdia, que ele vira a dita Sabina curar a Antônio da Silva Bragança, cabo que foi da canoa da Vila de Beja, em casa de Antônio Rodrigues Guedes, na presença de umas mulatas do mesmo Guedes, dando-lhe uma

bebida por vista da qual lançou três qualidades de bulhas, que foram [tuios], minhocas e ralos em grande

[fls. 6 v]

número pela boca, dizendo que eram feitiços e que lhes tinha feito a mãe do rapaz que servia ao dito Antônio da Silva Bragança, e que lhes lançara no café que tinha para beber; E que a mesma Sabina contara a ele declarante e a dita sua mulher, e o mesmo lhe tinha já contado o seu moleque Manuel, que ela fora curar a Manuel Lourenço, mameluco sapateiro, casado, morador ao pé do sargento-mor Manuel José de Lima, e que com uma bebida lhe fizera lançar pela boca variedade de coisas, dizendo que eram feitiços, que sua própria mulher lhe tinha dado para o abrandar e ficar mais na sua liberdade, e que lhes tinha dado a beber como a mesma Sabina confessou a ele declarante na presença da dita sua mulher. E que são inumeráveis outras mais curas que ela tem feito, e nesta Cidade notórias; porém que ele as não pode individuar por não ter certeza das circunstâncias delas.

Perguntado que tempo ele conhece a dita Sabina, e que opinião tem dela a cura de sua crença, vida e costume?

Disse que a conhece a 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 tem no céu da boca, e não tem notícia de que seja mal procedida.

Perguntado se o moveu mais alguma coisa a vir fazer esta denunciação ou a faz por ódio e má vontade que tem à dita índia?

Disse que só a faz por descargo de sua consciência e por cumprir com o que lhe mandou seu confessor.

[fls. 7]

E sendo-lhe lida esta sua denunciação, e por ele bem ouvida e entendida, disse estar escrita na verdade o que nela se afirma e ratifica e torna a dizer de novo, sendo necessário, e não tem que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem quer dizer de novo ao costume sob cargo do juramento dos Santos Evangelhos, que outra vez lhe foi dado. Ao que estiveram presentes por honestas pessoas, que tudo viram e ouvira e prometeram dizer verdade no que perguntados forem, e guardar segredo sob cargo do juramento dos Santos

Evangelhos, que lhes foi dado, em que puseram suas mãos os padres o Beneficiado Alexandre Pereira da Costa e André Fernandes Pinheiro, que assinaram com o senhor inquisidor-visitador e denunciante. O padre Inácio José Pestana, notário da visita, o escrevi.

Geraldo José de Abranches  
Raimundo José de Bitencurt  
Alexandre Pereira da Costa  
André Fernandes Pinheiro

E mandado para fora o denunciante foram perguntados os padres ratificantes se lhes parecia falava verdade e merecia crédito no que dizia e por eles foi dito que sim, lhes parecia que a falava e que se lhe podia dar crédito por ser notório em toda esta cidade que a dita índia é costumada a fazer tudo e muito mais do que declara o denunciante e tornaram a assinar com o senhor inquisidor-visitador. O padre Inácio José Pestana, notário da visita, o escrevi.

Geraldo José de Abranches  
Alexandre Pereira da Costa  
André Fernandes Pinheiro

Foi trasladada, copiada e conferida por mim, o padre Inácio José Pestana, notário da visita, com o original que

[fls. 7 v]

que se acha no livro dela a folha 101 verso até 104 verso, a que me reporto em fé de que me assinei de meu sinal razão de que uso. Belém do Pará, em Mesa da Visita, 8 de outubro de 1767.

Inácio José Pestana

[fls. 8]

### **DENUNCIÇÃO CONTRA A ÍNDIA SABINA**

Aos 21 dias do mês de outubro de 1763 anos, na Cidade do Pará e Hospício de São Boaventura, onde está a Mesa da Visita, estando nela o senhor inquisidor Geraldo José de Abranches, visitador por parte do Santo Ofício deste Estado, mandou vir perante si a

um homem que da Sala pediu audiência, e por dizer o pedira para denunciar o que sabia pertencente ao conhecimento do Santo Ofício, e o que também sua mulher que esta gravemente enferma, e por esta razão não pode pessoalmente vir a esta Mesa lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo, o que prometeu cumprir. E logo

Disse chamar-se Domingos Rodrigues, casado com Caetana Thereza, que vive de sua roça, natural da Cidade do Funchal, Freguesia de São Brás, e morador desta Cidade na Rua da Rosa, e disse ser de 43 anos de idade, e que o que se lhe oferecia denunciar por parte de sua mulher também pela sua era o seguinte.

Há uns quinze anos, pouco mais ou menos, segundo ouviu dizer a sua mulher e sua sogra, Dona Theodora Serqueira de Oliveira, casada com o patrão-mor Antônio Nunes de Souza, moradores na Rua de São João, não lhes ouviu dizer o mês, dia e hora em que sucedera o caso por

[fls. 8 v]

ocasião de se achar a dita sua mulher que então ainda o não era muito enferma sem lhe apresentarem os remédios inumeráveis que se lhe tinham aplicado, tendo notícia e sendo a todos notório que uma índia chamada Sabina, então solteira e hoje dizem ser casada, ainda que ele denunciante com certeza o não sabe nem com quem se acaso o é, que se diz ser natural do Sertão, foi escrava de Bento Guedes já defunto, tem ouvido dizer que está atualmente em degredo na Vila de Cintra, tenha virtude para descobrir e remediar os males ocultos, a mandou a dita sua sogra vir de casa do dito Bento Guedes à sua para ver se podia remediar a moléstia da dita sua filha e mulher hoje dele denunciante. E que indo, com efeito, se sentou sobre a cama e perguntando adiante o que tinha logo que lha respondeu dissera = tu estás enfeitiçada: e quem te enfeitiçara foi uma tapuia, que aqui tens em casa = e mandando se vir a mesma casa as escravas, que então eram todas índias, logo disse = é aquele = apontando para uma deles: e desculpando-se a dita índia ou negando que tal havia feito, a dita Sabina respondera não estejas a negar = porque tu mesma hás de tirar os feitiços donde os tens metidos = e mandando abrir um buraco debaixo da cama que estava em casa térrea dele se tirara um embrulho que constava de vários ossos, penas, espinhos, lagartinhas espetados, e outras mais coisas, e que da mesma forma assinalara na mesma casa outros lugares dos quais tirada a terra saíra os semelhantes embrulhos, e a vista deles, e da

[fls. 9]

certeza com que a dita Sabina fazia descobrir 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 ser camarada, que declarava ser o demônio: o que tudo servira de notável admiração a sua sogra e mulher, pois viam a certeza com que a dita Sabina falava ou metendo-se a mesma admiração quando viram que, pedindo a dita Sabina um fogareiro com brasas, lançando sobre elas certas folhas e mandando a dita doente receber o defumadouro e esfregando-a depois com as mãos por todo o corpo, dele fizera sair várias bichas vivas, como lagartinhas e outras sevandijas: e que pedindo água benta, metendo nela a mão fora com os dedos dentro da bacia da doente, e dela extraíra um lagarto; mas que sem embargo de tudo o referido a dita sua mulher não conseguira melhoras senão pelos exorcismos da Igreja, que a dita índia também aconselhou buscasse: o que tudo ele denunciante declara em nome da dita sua mulher.

Disse mais que haverá o mesmo tempo de quinze anos, pouco mais ou menos, não se lembra do dia, mês nem horas, estando ele denunciante na casa e serviço de João de Abreu Castelo Branco, que então era governador deste Estado e se achava doente de cama, tendo notícia da dita índia Sabina sem dizer coisa alguma o dito governador a mandou

[fls. 9 v]

chamar para dela saber se se tinham feito alguns feitiços com o mesmo governador, e entrando com ela na Sala imediata aonde ele tinha a sua cama pediu a mesma uma faca, e com ela fez um buraco na parede que era de taipa de pilão rebocada com cal, e do dito buraco tirou um pequeno embrulho que mostrava ser feito de muitos anos antes, o qual constava de vários ossinhos e outras coisas que lhe não lembram, dizendo a dita Sabina que aquele embrulho não fora ali metido para fazer mal àquele governador, mas sim a outro que já tinha morrido, que fora o governador José de Souza: E logo entrando com ele denunciante no quarto em que o dito governador estava doente depois de falar com ele e de lhe dizer que não tinha coisa de feitiços, mandou vir um fogareiro com brasas, e acendendo um cachimbo de gesso que pediu a ele denunciante lhe soprou com ele e fez fumo em uma perna e dando-lhe logo na mesma um esfregão com as mãos fez sair delas três bichas vivas do tamanho de um grão de bico muito moles, e facilmente se desfizeram,

e pagando-se a dita índia se mandou embora, ficando ele denunciante assim como o dito governador suspeitando mal da dita índia por razão que ela adivinhava o que estava oculto e mais não disse nem do costume.

Perguntado se a dita índia Sabina tem entendimento ou é doida e se costuma tomar bebidas

[fls. 10]

Disse que a dita índia Sabina sabe que ela tem bastante entendimento e nunca ouviu dizer que ela se tomasse de bebidas.

Perguntado se sabe que a dita índia Sabina fizesse mais curas a que dela tem referido perante outras pessoas?

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 pelo ouvir dizer que estava feito em casa de Antônio Rodrigues Martins, tesoureiro das Índias, em casa de Domingos Rodrigues Lima, que dá casa de pasto na Rua de São Mateus, e em casa de Manuel da Costa Ferrão, tesoureiro dos Ausentes.

Perguntado que tempo a conhece a dita Sabina, que opinião tem dela acerca de sua crença, vida e costumes?

Disse a conhece haverá quinze anos, e a tem por uma fina bruxa e feiticeira porquanto não sem virtudes para poder descobrir as coisas ocultas, e não tem sido bem procedida.

Perguntado se o moveu mais alguma causa de fazer esta denúncia ou a fez por ódio e má vontade que tem à dita índia?

Disse que só a fez por descargo de sua consciência porque lhe não tem ódio.

Perguntado que razão teve para não dar mais

[fls. 10 v]

cedo esta denúncia.

Disse que não escrupulizava nesta matéria senão depois de ouvir o Edital que se publicou para esta visita.

E sendo-lhe lida esta sua denúncia e por ele bem ouvida e entendida, disse estar escrita na verdade o que nela se afirma, e ratifica e torna a dizer de novo sendo necessário, e não tem que acrescentar, diminuir, mudar ou emendar, nem de novo que dizer ao

costume sob cargo de juramento dos Santos Evangelhos que outra vez lhes foi dado, ao que estiveram presentes por honestas pessoas que tudo viram e ouviram e prometeram dizer verdade no que perguntados forem e terem segredo sob cargo do juramento dos Santos Evangelhos que lhes foi dado em que puseram suas mãos os padres fr. Angélico de Barros e Caetano José, religiosos de Nossa Senhora do Carmo, que assinaram com o denunciante e senhor inquisidor-visitador. O Padre Inácio José Pestana, notário da Visita o escrevi.

Geraldo de Abranches  
Domingos Rodrigues  
Fr. Angélico de Barros  
Fr. Caetano José

E mandado para fora o denunciante foram perguntados os padres ratificantes se lhes parecia falava verdade e merecia crédito, e por eles foi dito que sim, lhes parecia a falava e merecia crédito, e tornaram a assinar com o senhor inquisidor-visitador. O padre Inácio José Pestana, notário da Visita, o escrevi.

Geraldo de Abranches  
Fr. Angélico de Barros  
Fr. Caetano José

[fls. 11]

Foi trasladada, copiada e conferida por mim, o padre Inácio José Pestana, notário da Visita, com o original, que se acha no Livro dela a folha 36 verso até folha 39, a que me reporto em fé de que me assinei com meu sinal raso de que uso. Pará, na Mesa da Visita, 3 de março de 1764.

Inácio José Pestana