



A virtude de Deus e o feitiço da índia: uma análise conceitual das denúncias feitas contra a índia Sabina

¹ Graduando em História na Universidade de São Paulo (USP). Membro do projeto de pesquisa “Espiritualidades africanas: cultos religiosos de origem africana no Império Português (séculos XVI-XVIII)” sob coordenação do Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi, a quem deixo meus agradecimentos e elogios pela generosa orientação. E-mail para contato: arthuroliveiralouzada@usp.br

Arthur Oliveira Louzada¹ 

INTRODUÇÃO

Em *A eficácia simbólica*, Claude Lévi-Strauss (1967) apresenta o canto “*Mu-Igala* ou *O Caminho de Muu*” dos *cunas* panamenses, um rito mágico excepcional para ajudar as mulheres em partos difíceis. Após uma análise da narração, do rito e da simbologia do canto, o antropólogo conclui que a cura xamânica consiste em tornar apreensível em termos afetivos e espirituais as dores intoleráveis da parturiente. É o princípio da eficácia simbólica: a despeito da realidade objetiva, o xamã traduz as dificuldades do parto por meio de um sistema simbólico de espíritos, monstros sobrenaturais e animais mágicos, que é compreendido pela doente e por sua sociedade, resultando na sua resignação e em sua cura. Assim,

O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu (Lévi-Strauss, 1967, p. 228).

Embora trate de um rito particular dos *cunas*, a reflexão de Lévi-Strauss é valiosa à medida que apresenta o oficiante religioso como um fornecedor de uma linguagem para aqueles que recorrem aos seus serviços e conselhos. Se a prática religiosa pode ser compreendida como uma linguagem, podemos, então, analisá-la conceitualmente.

Neste exercício, a história conceitual é central para nossa análise: Reinhart Koselleck (2020a) entende a linguagem não como um epifenômeno da realidade, mas sim como uma instância final, metodicamente irreduzível, sem a qual é impossível ter qualquer experiência ou ciência do mundo e das sociedades. O exercício da história conceitual destaca a importância da análise das

redes conceituais — isto é, os conceitos devem ser analisados em consideração dos seus contraconceitos, subconceitos e conceitos avizinados —, bem como a forma, a data, o lugar, o autor, o receptor e as transformações daquelas conceitualizações das intenções e dos estados de coisas.

No entanto, é importante estabelecer ressalvas: “Uma história não se realiza sem a fala, mas nunca é idêntica, nem pode ser reduzida a esta” (Koselleck, 2020b, p. 21). Os indivíduos são dotados tanto de linguagem quanto de existência social, de modo que existem diferenças entre a história que acontece e a sua viabilização linguística. Assim, é igualmente importante a análise semiótica dos gestos corporais, da linguagem de signos — que são compreensíveis sem palavras —, da experiência e da vivência que transcende a linguagem. O autor compreende essa dimensão como extralinguística, que é, a princípio, inacessível nas fontes. Contudo, o exercício analítico pode reunir as dimensões linguística e extralinguística em uma forma “análoga à experiência”, resultando em uma ficção do factual, acessível pela representação linguística (Koselleck, 2020b).

Para Javier Fernández Sebastián, o objetivo da história conceitual é, por meio da linguagem, “elucidar as experiências e expectativas históricas das pessoas do passado” (2023, p. 55), isto é, compreender as ações e conflitos do passado em suas limitações conceituais, especialmente o que diz respeito à autocompreensão das partes envolvidas sobre si mesmas e suas relações com o mundo ao seu redor e com outros atores sociais. O historiador compreende que os conceitos de uma sociedade, embora dotados de um certo grau de concordância sobre os usos de determinada palavra, são uma pluralidade de experiências, aspirações e significações em conflito. A partir da definição de conceitos fundamentais de Koselleck,² o autor elabora que:

E também que os conceitos básicos podem ser vistos ao mesmo tempo como eixos ou pilares sobre os quais os discursos se articulam e como alavancas retóricas que nos ajudam a transformar esses mesmos discursos — que, como fatos sociais, têm uma incidência prática imediata —, alterando os termos do debate para inclinar o público em favor de nossa tese. [...] São armas ou instrumentos (Wittgenstein) que podemos adaptar às nossas necessidades, mas também prisões mentais cujos muros fixam os limites do mundo — do nosso mundo — e consequentemente fazem com que muitas coisas se tornem literalmente impensáveis (Fernández Sebastián, 2023, p. 67).

Após as explicações teóricas, podemos, então, propor uma análise conceitual das denúncias feitas contra a Índia Sabina. As três denúncias estão contidas no livro *Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão-Pará, Brasil*, descoberto em dezembro de 1963 no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e publicado pelo professor José Roberto do Amaral Lapa em 1978. Seu conteúdo consiste em três denúncias feitas entre

2 “Ainda que não encontremos total unanimidade entre os historiadores sobre esse ponto, poderíamos dizer seguindo Koselleck, que os conceitos *fundamentais* são concentrados de experiências, expectativas e significados que se cristalizaram historicamente em torno de certas palavras-chaves. Esses vocábulos conceituais, como ‘palavras ônibus’, veiculam um feixe de significados compartilhados, mas também divergentes, inclusive contraditórios” (Fernández Sebastián, 2023, p. 66).

1763 e 1767 em Belém do Pará contra a índia Sabina, mulher indígena de notória e constante prática de descobrir e desfazer feitiços, descobrir e remediar os males ocultos e curar enfermos.

O nosso estudo parte da pergunta “Como os agentes coloniais na Amazônia setecentista conceitualizaram a feitiçaria?”. O objetivo é elucidar o imaginário da magia e as questões políticas e sociais do mundo colonial português que dizem respeito à perseguição de práticas religiosas alheias à ortodoxia católica, em especial aquelas afiliadas às tradições indígenas ou africanas, como no caso da índia Sabina. Se entendermos a feitiçaria como um conceito básico dessas sociedades, podemos nos debruçar sobre os seus usos a favor da tese inquisitorial: o enquadramento de práticas religiosas alheias ao cristianismo como heresias de natureza diabólica, em um constante processo de politização que constrói o poderio espiritual da Igreja Católica ao passo que estigmatiza os saberes e culturas de outras vertentes espirituais.

Reconhecemos, em concordância com Alexandre Marcussi em sua tese sobre a religiosidade africana no Brasil colonial, que os estudos das práticas religiosas possibilitam uma ampliação da história intelectual a partir da compreensão das particularidades das construções mentais e ideológicas, visões de mundo e utopias expressas nos mitos, nos êxtases, nas danças, nas cerimônias, nas músicas, nas terapias públicas e nas codificações de doenças que estruturam as práticas religiosas — e não apenas no discurso abstrato, preferencialmente escrito; explorando a conceituação de Lévi-Strauss de uma ciência do concreto. Em suas palavras, “são outros tantos códigos comunicativos que permitem elaborar e expressar entendimentos sofisticados e proposições complexas a respeito da natureza das coisas e do sentido dos atos da natureza e dos homens” (Marcussi, 2015, p. 432). No entanto, em vista dos objetivos deste estudo, não abordaremos as práticas religiosas de Sabina como uma forma de explorar as suas subjetividades na perspectiva da micro-história nem o corpus religioso das práticas religiosas indígenas em nossos recortes, mas antes mobilizar as denúncias contra a personagem como forma de entender o vocabulário conceitual associado à perseguição inquisitorial da feitiçaria no Grão-Pará e Maranhão setecentista³.

Nesse sentido, a reflexão de Lévi-Strauss nos é particularmente bem-vinda: qual é o papel dos oficiantes das práticas religiosas — incluído tanto os eclesiásticos católicos quanto os ditos feiticeiros — na conceitualização da *feitiçaria*? De que forma seus discursos refletem suas mundividências e constroem seus projetos políticos?

Assim, pretendemos esmiuçar a rede conceitual que os agentes das nossas fontes elaboram entre os conceitos de *virtude* e *feitiçaria* em relação de conceito e contraconceito, além dos conceitos subjacentes e avizinados. Antes,

3 Para estudos focados tanto nos elementos das práticas religiosas de Sabina quanto nos elementos de sua biografia em uma perspectiva da micro-história, ver: Santos (2016), Moraes (2017) e Oliveira (2023). No entanto, ainda faltam estudos que busquem dimensionar a personagem na perspectiva dos estudos de gênero.

porém, buscaremos entender as condições históricas que circunscrevem nossas fontes — o mundo colonial amazônico do século XVIII — e as questões discursivas e extralinguísticas que permeiam as fontes inquisitoriais.

A MESA DA VISITA EM BELÉM

A chegada do inquisidor Geraldo José de Abranches em Belém juntamente com a Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará em 1763 é intrigante do ponto de vista historiográfico. De maneira sintética, faremos, então, a aproximação entre história conceitual e história social tão prezada por Koselleck (2020b).

A Visitação — a quarta à América portuguesa e última — ocorreu entre 1763 e 1769, um momento de declínio do poderio temporal e espiritual da Inquisição Portuguesa. A própria prática das visitas estava suspensa em Portugal e seus territórios ultramarinos desde 1637 (Santos, 2016, p. 42) e, conforme Amaral Lapa (1978, p. 27), não havia mais penas de mortes na Inquisição Portuguesa, sendo raros os casos de degredos e açoites.

No entanto, a menor atuação inquisitorial na metrópole durante o século XVIII parece coincidir com uma intensificação de sua agência na América portuguesa. Quais são as motivações por detrás de uma quarta visita, tantos anos após as últimas⁴?

A repressão dos desvios morais e a substituição do modelo do catolicismo inaciano pelo catolicismo regalista de Marquês de Pombal são destacados por Pedro Campos (1995) como razões para a dita visita. Em complementaridade, Yllan de Mattos (2009) aprofunda as ligações entre a política pombalina e a última inquisição em sua defesa do papel de reorganização da estrutura eclesiástica da região após a expulsão dos jesuítas em 1759. Assim, a hipótese mais aceita sobre a natureza dessa visita é a subserviência do Tribunal do Santo Ofício ao projeto civilizador de Pombal no Norte do Brasil à medida que a Inquisição servia para normatizar e vigiar os mundos coloniais, além de zelar pela ortodoxia do catolicismo no Brasil (Santos, 2016, p. 42).⁵

Nessa perspectiva, a Visitação é a conclusão de uma série de medidas tomadas por Pombal em seu esforço de povoar, controlar e cristianizar o Estado do Grão-Pará e Maranhão a partir da década de 1750 (Oliveira, 2023, p. 13–34). Nas palavras de Vanessa Oliveira, “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” (2023, p. 19).

Seja como for, o visitador Geraldo José de Abranches abre o Livro da Visita em 10 de setembro de 1763, conforme o *Conselho Geral do Santo Ofício*

4 A primeira visita ocorreu entre 1591 e 1595 na região da Bahia e Pernambuco; a segunda visita ocorreu entre 1618 e 1621, também na região nordeste; e a terceira visita ocorreu entre 1627 e 1628 nas capitanias do sul do Brasil.

5 O marco inicial das medidas pombalinas é o Tratado de Madri de 1750 e a consequente redefinição política-administrativa dos territórios coloniais, que transforma de maneira significativa o mundo da Amazônia colonial setecentista em 1755: a criação da Capitania de São José do Rio Negro com a *Carta Régia*; o incentivo da mestiçagem com a *Lei dos casamentos*; a restituição da liberdade dos índios em relação às suas pessoas, bens e comércios com a *Lei de liberdade dos índios*; a valorização da agricultura e do comércio com a instituição da *Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão*; e a cassação da jurisdição temporal dos eclesiásticos regulares sobre os índios na região. As ações culminaram no *Diretório dos índios*, que colocou os nativos da terra como vassallos do Rei de Portugal na missão pombalina de integrá-los ao mundo colonial e de povoar as terras, a fim de garantir a defesa dos territórios e a mão de obra necessária para as atividades comerciais (Santos, 2016, p. 43–46).

contra a herética pravedade e apostasia nestes Reinos e Senhorios de Portugal, para inquirir contra quaisquer pessoas — homens ou mulheres, vivas ou defuntas, presentes ou ausentes — culpadas ou suspeitas em fama dos delitos e crimes pertencentes ao Santo Ofício da Inquisição, como a heresia, a apostasia e o pecado nefando, nos Estados do Pará, Maranhão, Rio Negro e mais terras adjacentes (Lapa, 1978, p. 115).

À época, o Monitório Geral definia como heresia as práticas judaizantes, o luteranismo, a seita de Maomé, a descrença no Santíssimo Sacramento, a negação aos Artigos da Fé, o questionar ou duvidar dos dogmas da Igreja, a bigamia, a invocação do diabo nas práticas de feitiçaria, a leitura de livros proibidos, a sodomia e a bestialidade (Mattos, 2009, p. 7). Em especial, a *feitiçaria* é a *arte diabólica*, por meio de *pactos* implícitos ou explícitos, de fazer coisas superiores às forças da natureza (Bluteau, 1728, p. 2727–2728, v. 4). A questão do *pacto* é curiosa, pois o mesmo pode ser expresso — quando o feiticeiro dá consentimento formal aos sortilégios do Demônio — ou tácito — quando não se renuncia expressamente a arte diabólica e se põem a praticar o que ensinam os ministros do Inferno (Bluteau, 1728, p. 4625, v. 6).

No tocante à instalação da Mesa da Visitação, Gileade Godoi (2014) evidencia o acontecimento discursivo do *Auto da publicação dos Éditos de Fé e da Graça* em 25 de setembro de 1763 — que, pela graça de Sua Majestade, perdoava a confiscação de bens a todos que confessassem suas culpas pertencentes ao Santo Ofício em um prazo de 30 dias (Lapa, 1978, p. 121–122). Segundo a autora:

Não se pode deixar de considerar, pois, que todas as denúncias e confissões ocorridas quando da Visitação do Santo Ofício são decorrência desse *acontecimento discursivo* dado a público com sua leitura em missa solene de abertura dos trabalhos e subsequente fixação nas portas das igrejas. Tal fato instaura uma nova ordem no dia a dia da colônia. Deflagra uma movimentação que direciona ouvidos e olhares e provoca a memória, fazendo-a funcionar como um negativo do passado que se materializa como uma fotografia para os fiéis. Ante a foto revelada, só lhes resta confessar ou denunciar. *Edital de fé: acontecimento discursivo que visava a fazer prevalecer pensamentos, dizeres, fazeres e sentireis considerados cristãos; acontecimento discursivo constitutivo da ordem social vigente à época*, que define bem e mal, bons e maus; que separa virtuosos de pecadores e que dará início a uma profusão de discursos cujos sentidos se atualizam e se ressignificam por seu intermédio (Godoi, 2014, p. 228; grifos nossos).

Se preocupados com a conceitualização de *feitiçaria* feita pelos agentes das fontes, não podemos perder de vista que a história que acontece se passa anos antes da viabilização linguística das denúncias. Os discursos dos denunciadores foram ressignificados pelo Edital da Fé, se alinhando aos valores dos próprios inquisidores, um processo que se intensifica no próprio decorrer da

6 Os inquisidores e os réus, ainda que numa relação de poder real e simbólico desigual, estabelecem um *diálogo* durante os processos inquisitoriais. Conforme Carlo Ginzburg, “podemos ouvir vozes distintas, podemos detectar um choque entre vozes diferentes, até conflitantes” (Ginzburg, 1991, p. 14–15).

denúncia⁶. Em outro momento, retomaremos esse processo como a politização do conceito de *feitiçaria*.

A DENÚNCIA FEITA POR MANUEL DE SOUZA NOVAIS

Em 17 de outubro de 1763, Manuel de Souza Novais, que diz ser cristão-velho, denuncia a índia Sabina por um ocorrido mais ou menos sete anos antes — portanto, próximo de 1754. Nas palavras do denunciante:

Que há sete anos, pouco mais ou menos, tendo ele experimentado na sua família e escravatura grandes mortandades e entendendo que procediam estas de *malefícios* e *feitiçarias* que se faziam pela razão de se encontrarem pelas árvores de cacau uns embrulhos de *coisas desconhecidas*, depois de se ter valido por várias vezes dos *exorcismos* da Igreja, teve notícia 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 da onde é natural, tem ouvido dizer que presentemente é moradora na Vila de Colares, tem mais de quarenta 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 do Facajó. E com efeito, chegando a dita índia, logo que entrou na casa dele denunciante imediatamente saio ou desceu pela escada a baixo 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 e admirando-se ele denunciante e a dita sua mulher* e outras pessoas de que já se não lembra que presentes estavam daquele *tão fácil descobrimento* mandaram para sua casa a dita índia ficando *interiormemente com suspeita* de que ella descobrira o dito embrulho por *arte diabólica*, pois não constava que ela tivesse ido antes a dita fazenda nem que conhecia pessoa alguma da família dele denunciante, *nem que esta tivesse virtudes tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela maravilha*. (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 33-33v; grifos nossos).

O denunciante Manuel de Souza Novais apresenta uma primeira e breve biografia da denunciada Sabina: mulher indígena de mais de quarenta anos, ex-cativa de Bento Guedes, moradora na Vila de Colares naquela altura, talvez casada e conhecida por suas virtudes de descobrir e desfazer feitiços. Mais tarde, descobriremos por Domingos Rodrigues, o segundo denunciante, que ela é natural do sertão e que fora degredada para a Vila de Cintra em algum momento antes de 1763 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 37). As últimas informações sobre sua trajetória nos são fornecidas pelo terceiro denunciante, Raimundo José Bittencourt, que informa sua atual residência nas

casas do padre José Carneiro Sitas, no bairro de Campina da Cidade do Pará (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 101v). Feita a apresentação de Sabina, seguiremos, então, com a análise das redes conceituais que os denunciadores constroem a partir das diligências em questão.

Ao nível conceitual, é interessante notar que *feitiçaria* é acompanhada dos conceitos de *malefícios* e *danos*, visualizados nos *embrulhos de coisas desconhecidas* que provocaram mortes de familiares e escravos de Manuel em sua Fazenda de Santa Cruz do Facajó. E a *arte diabólica* está diretamente associada ao *descobrimento*, ou, em outras palavras, à *adivinhação*. Por outro lado, o contraconceito de *feitiçaria* é o conceito de *virtude* [*de Deus*]. Segundo Francisco Bethencourt, o conhecimento do oculto para a elite religiosa só pode provir de três fontes: do estudo, do saber humano, da cultura escrita; da revelação divina, que é reservada aos santos, beatos e homens piedosos tocados pela Graça; e da intervenção diabólica da adivinhação (1987, p. 144-145). Nesse caso, o conceito de *virtude* está diretamente relacionado à revelação divina⁷.

Sendo ineficaz os *exorcismos* da Igreja — um dos remédios espirituais que recorrem os fiés de Cristo —, Manuel se vê *obrigado* a mandar buscar a índia Sabina para resolver os seus problemas espirituais. A princípio, Sabina não é tida como uma *feiticeira*, mas sim como alguém com *virtudes* de descobrir e desfazer *feitiços*. No entanto, o *tão fácil descobrimento* provocou o sentimento de *admiração* nos presentes, o que levou a *suspeita interior* que o ocorrido se deu por *arte diabólica*. A conclusão do denunciante é resultado da impossibilidade de Sabina ter “*virtudes* tão adiantadas que Deus obrasse por ela aquela *maravilha*” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 33v; grifos nossos), ainda que o denunciante diga que Sabina “não fez ação alguma nem pronunciou palavra que lhe parecesse *supersticiosa*” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 33v; grifo nosso). O que, então, impede Sabina de possuir *virtudes*?

Ao ser perguntado sobre a opinião que tem acerca da crença, dos costumes e procedimentos de Sabina, Manuel diz que: “E a respeito de sua crença, não tem dela muito boa opinião, assim como a não pode ter das mais pessoas de sua *condição* e dos seus *costumes* e *procedimentos*” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 34; grifo nosso). Em outras palavras, o denunciante se refere a condição de forra e a qualidade de índia de Sabina.

Em *A pedagogia da desconfiança*, Evandro Domingues elabora que a justificação e legitimação da perseguição institucionalizada do Santo Ofício no seu esforço de normalizar a sociedade dependeu do julgamento baseado no caráter herético de comportamentos, crenças, costumes e tradições preteridos pela Igreja Católica, o que lançou um estigma contra aqueles que se afastaram da ortodoxia religiosa. Esse estigma revela os preconceitos e as tensões próprias do universo

7 É semelhante a definição de Bluteau: “Virtude. No sentido figurado, e metafórico, é o bem honesto do homem, disposição d’alma, e hábito moral, operativo, produtivo de atos bons, conformes com a boa razão, e dirigidos com a prudência, e moderação, que se deve. Pode-se dividir a virtude em Divina, e humana. Virtudes Divinas são as que inclinam a operações, e atos conformes com a lei eterna, e que dispõem a alma para a bem-aventurança sobrenatural. Deste gênero são as virtudes Teologais, Fé, Esperança, e Caridade, e as virtudes morais infusas” (Bluteau, 1728, p. 6864–6865, vol. 8).

cultural “multifacetado” da Colônia, como a condenação inquisitorial de elementos culturais indígenas e africanos (Domingues, 2001, p. 13–25, p. 173).

Sendo assim, na conceitualização de Manuel — homem branco, cristão-velho e proprietário de escravos —, o que explica a falta de *virtude* de Sabina é a sua *condição*. Não são as práticas nem as palavras ditas por Sabina que levam à *suspeita interior* do seu envolvimento com a *arte diabólica*: antes, é o lócus social que ela ocupa. Outrossim, aos olhos dos inquisidores, Sabina, enquanto índia e escrava forra, não poderia ter *virtudes*: não tinha estudo, nem seu comportamento se igualava ao dos homens santos, beatos e piedosos tocados pela Graça de Deus.

Somado à sua *condição*, o uso de bebidas alcoólicas por Sabina é também um elemento que descredita seu procedimento moral: “só tem notícia que ela muitas vezes se toma de bebidas” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 34)⁸. O uso descontrolado da aguardente pela sociedade local, inclusive por religiosos, é levantado por Amaral Lapa como uma das formas do desregramento dos costumes que levaram a vinda da Visitação, o que transporece nas perguntas feitas pelos inquisidores aos denunciantes.

Nesse sentido, a genealogia e o exame são especialmente importantes para os inquisidores aferirem as circunstâncias e determinarem se há ou não a prática de *feitiçaria*, isto é, o pacto com o demônio. O denunciante dizia seu nome, estado civil, filiação, naturalidade e moradia, profissão, idade e se era cristão-velho ou novo. E a idade, qualidade, naturalidade e residência do denunciado, se o denunciado estava em juízo perfeito ou embriagado, movido por paixão e se alguma pessoa presente advertiu ou repreendeu seus atos. Ainda, o local e época do delito, as pessoas que tinham conhecimento do mesmo, as razões que moveram a denúncia e a razão de não ter denunciado mais cedo (Lapa, 1978, p. 67–68).

Por duas vezes, Manuel diz que faz a denúncia por *descargo de sua consciência*: a primeira, ao pedir a audiência do visitador; e a segunda, ao término do depoimento, dizendo: “E que esta denúncia a fazia por descargo de sua consciência e por assentar que tinha obrigação de a fazer” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 33v)⁹. No entanto, quando perguntado que razão teve para não denunciar mais cedo, Manuel responde que ficou em dúvida se o *descobrimento* de Sabina era ou não era *obra do demônio*, e por descuido seu. Destacamos, então, a conclusão do seu raciocínio: “E [por] não refletir na *pena* em que incorria se não depois que se leram os Éditos nesta Visita. Foi admoestado que cuidem [de] sua *obrigação* etc.” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 34, grifos nossos). Como bem apontado por Amaral Lapa (1978, p. 69–70), a maior parte dos denunciantes justificam a sua presença com o descargo da sua consciência, enquanto os confitentes dizem por descargo de sua consciência e salvação da sua alma, pois, naturalmente, os denunciantes não acreditavam que suas almas estivessem condenadas.

8 Vale destacar que, entre os denunciantes de Sabina, Manuel da Souza Novais é o único que tem notícia dos usos de bebidas alcoólicas pela denunciada.

9 No original: “¿No puedo hacer yo otra cosa que abandonarte así, padre y protector de nuestra comunidad, Macacalla? Ya estoy a punto de irme. No me queda en absoluto ninguna fuerza que me permita realizar este milagro.” (Acosta; Taylor, 1987, p. 405); “Maca Calla, my only father, will it be my lot to up and leave you, just like that? I have to get away right now. There ’s no more force left in me to overcome this miracle.” (Salomon; Urioste, 1991, p. 128). Acreditamos que a segunda tradução seja mais precisa por conta da frequência com que milagro é utilizado para designar um evento divino cataclísmico no Período Colonial.

Retomando a noção de Fernández Sebastián do discurso como fato social — que, portanto, tem incidência prática imediata (2023, p. 67) — e a noção de acontecimento discursivo de Gileade Godoi (2014, p. 228), podemos constatar o papel dos inquisidores na conceitualização de Manuel.

Se antes da leitura dos Éditos de Fé e Graça havia dúvida se Sabina agia por meio da *arte diabólica*, agora havia a certeza de que sim. Na conceitualização dos inquisidores, o *descobrimento* era também uma *feitiçaria*, de modo que a ressignificação do passado leva Manuel a se sentir obrigado a denunciar e pedir perdão a Deus pelo seu descuido e pela pena que incorria. A pena em questão não é outra, senão uma espiritual: estando no Tempo da Graça, não seria responsabilizado pelo conteúdo da denúncia, mas continuava sujeito ao pecado de ir contra Deus e sua Santa Igreja.

Em uma extrapolação do papel do xamã na cura mágica de Lévi-Strauss, podemos dizer, então, que o inquisidor fornece ao denunciante uma “*linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis” (1967, p. 228). Aos poucos, Manuel se desloca da posição-sujeito colonial, que um dia reconheceu *virtudes* na índia Sabina, para a posição-sujeito metropolitano, que passa a ver nela a *arte diabólica* (Godoi, 2014, p. 237).

Para os fins da história conceitual, o conceito de *feitiçaria* não é empregado, a princípio, da mesma maneira pelo denunciante e pelos inquisidores. A conceitualização de Manuel aproxima o conceito de *feitiçaria* do conceito de *malefícios*, conforme uma leitura popular do fenômeno. É o *descobrimento* que é veiculado ao conceito de *arte diabólica*. Em partes, o papel do discurso inquisitorial é de disputar semanticamente o vocábulo da *feitiçaria* para definir tanto as atividades espirituais que causam *danos* e *malefícios* quanto as atividades de *descobrimento* (isto é, *adivinhação*) como as temidas *artes diabólicas* colocadas pelo denunciante. A intenção de seu uso é de estigmatizar as práticas religiosas alheias à ortodoxia católica, como vemos no caso de Sabina.

Nesse sentido, conforme a definição de Fernández Sebastián, enxergamos aqui um processo de politização do conceito de *feitiçaria*, isto é, “a transformação de conceitos em armas de combates linguísticos entre grupos e setores sociais” (Fernández Sebastián, 2009, p. 53; tradução nossa). Mais do que indicar a leitura social das práticas indígenas como *artes diabólicas* pelos inquisidores, o conceito básico de *feitiçaria* é articulado como alavanca retórica, uma arma, um instrumento para legitimar a ação inquisitorial da América portuguesa. É necessário que os homens de Deus se coloquem contra aqueles que agem por meio das forças do Demônio, o que justifica a atuação colonial da Visita.

No entanto, esse processo de politização, mais do que inclinar o público a favor da tese inquisitorial, cria “prisões mentais cujos muros fixam os limites

do mundo” (Fernández Sebastián, 2023, p. 67). O que antes fora reconhecido como *virtude de descobrir e desfazer feitiços* se transforma irreversivelmente em *arte diabólica*, não sendo, a princípio, mais possível que os cristãos como Manuel recorram aos remédios espirituais que não fossem previstos pela ortodoxia católica. Ou, ao menos, não sem a consciência de que caem em pecado e de que servem ao próprio Diabo ao recorrerem a essas práticas.

A DENÚNCIA FEITA POR DOMINGOS RODRIGUES

Em 21 de outubro de 1763, Domingos Rodrigues, que diz ser cristão-velho, denuncia por parte dele e de sua esposa, que não compareceu à Mesa por se encontrar muito enferma, contra a índia Sabina, conhecida por ter *virtude de descobrir e remediar os males ocultos*. O denunciante faz duas diligências contra Sabina: uma em nome de sua mulher em razão de sua sogra buscar Sabina a fim de curar sua filha enferma, que ainda não era mulher do denunciante no tempo do ocorrido; e outra na casa do Governador João de Abreu Castelo Branco em sua presença¹⁰. Ambos os acontecimentos ocorreram mais ou menos quinze anos antes, ou seja, em 1748.

O primeiro caso, conforme o relato, é o seguinte:

A mandou a dita sua sogra vir de casa do dito Bento Guedes a sua para ver se podia *remediar a moléstia* da dita sua filha e mulher hoje dele denunciante. E que indo, com efeito, se sentara sobre a cama e perguntando à doente o que tinha, logo que ela respondeu, disse: “Tu estás *enfeitiçada*. E quem te *enfeitiçou* foi uma tapuia que aqui tens em casa”. E mandou-se vir a mesma casa as *escravas* que então eram todas índias, logo disse: “É aquela”, apontando para uma delas. E desculpando-se a dita índia ou negando que tal havia feito, a dita Sabina respondera: “Não estejas a negar, porque tu mesmas hás de tirar os *feitiços* donde tens metido”. 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, lagartinhos espetados e outras mais coisas. E que da mesma forma assinalara na mesma casa outros lugares, dos quais, tirada a terra, saíram semelhantes embrulhos. E a vista deles e da certeza com que a dita Sabina os 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 seu 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, *aumentando-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 depois com as mãos por todo o corpo, dele fizera sair vários bichos vivos como lagartinhos e outras sevandijas. E que pedindo água benta, metendo nela a mão, fora com os dedos dentro da boca da doente e dela extraiu um lagarto. Mas que, sem embargo, de todo o referido

10 Há nessa denúncia uma terceira diligência, feita contra a preta Maria, que não entraremos em detalhes.

a dita sua mulher não conseguiu melhorar se não pelos exorcismos da Igreja, que a dita índia também aconselhou [que] buscasse. O que tudo ele denunciante declara em nome da dita sua mulher. (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 36v-37v, grifos nossos).

A descoberta dos *feitiços* e da confissão da escrava como autora deles causou uma *notável admiração* em sua sogra e em sua mulher, depois intensificada quando Sabina iniciou seus trabalhos de cura na doente. No dicionário de Antonio de Moraes Silva, *admiração* é “O estado de quem vê coisa admirável, maravilhosa, e se espanta della” (Silva, 1789, p. 43, v. 1). O espanto é provocado pela peculiaridade da situação: além de uma escrava da família confessar que seu camarada é o demônio e assumir ter feito os *feitiços* contra a mulher, a *admiração* se dava “pois viam a *certeza* com que a dita Sabina falava” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 37v, grifo nosso) e depois mais ainda com o início de um ritual de cura indígena por Sabina. Ainda que não formulado por Domingos, podemos recorrer à interpretação de Bethencourt (1987, p. 144–145) para entender o caso: se não for por estudo e nem por revelação divina, o descobrimento dos *males ocultos* só pode ser por via da *intervenção diabólica*.

O segundo caso ocorreu de maneira muito semelhante ao primeiro, com o denunciante e governador João de Abreu Castelo Branco *suspeitando mal* de Sabina por ela *adivinhar o que estava oculto*, ainda que essa seja a razão que levou o governador a procurar os serviços da índia. O trecho é o seguinte:

Disse mais: que haveria o mesmo tempo de quinze anos, pouco mais ou menos, não se lembra do dia, mês, nem horas, estando ele denunciante na casa a 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 ao dito governador, a mandou chamar para dela saber se tinham feito alguns *feitiços* ao mesmo governador. 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* a aquele governador, mas sim a outro, que já tinha morrido, que fora o governador José da Serra. 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 uma esfregação com as mãos fez sair dela três bichos vivos 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 verem que ela adivinhava o que estava*

oculto (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 37v–38, grifos nossos).

Agora é a *má suspeita*, e não mais a *admiração*, que leva ao enquadramento posterior de Sabina como uma praticante de *feitiçarias*. Podemos observar que na conceitualização de *feitiçaria* por Domingos Rodrigues, o conceito aparece associado aos *males ocultos*, à *moléstia* e à *ação demoníaca* ou à *doença* e à *maldade*, bem como *virtude* aparece em oposição ao conceito de *feitiçaria*. É possível que conceitualizações similares fossem as mais comuns no contexto histórico das nossas fontes.

Por fim, ao ser perguntado qual opinião tem acerca das crenças, vida e costumes de Sabina, o denunciante respondeu que “a tem por uma fina bruxa e feiticeira porquanto não tem virtudes para poder descobrir as coisas ocultas e não tem sido bem-procedida” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 38). A fonte não nos permite responder com precisão quais as diferenças entre *bruxa* e *feiticeira*, que talvez sejam um sinônimo, ou talvez sejam um artifício retórico para enfatizar o grau de sofisticação das adivinhações empreendidas por Sabina¹¹. De qualquer forma, a desqualificação da *virtude* da índia se dá pelo seu *procedimento moral*, assim como faz Manuel de Souza Novais.

O acontecimento discursivo do Edital da Fé também se faz presente nessa denúncia, que acontece ainda no Tempo da Graça. Por mais que não houvesse dúvidas do comportamento suspeito de Sabina para o denunciante Domingos e que ele expresse linguisticamente a *feitiçaria* e *bruxaria* da índia, ele justifica o tardar da denúncia dizendo que “não escrupulicara [*sic*] nesta matéria, senão depois de ouvir o Edital que se publicou para esta Visita” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 39). Ao ressignificar o passado, o simples ouvir dizer sobre uma *má suspeita* é o suficiente para suscitar as denúncias que alimentam a máquina inquisitorial e enquadram personagens como Sabina nos moldes do *estigma* da *feitiçaria*. É o que compreendemos como a politização da *feitiçaria*.

A DENÚNCIA FEITA POR RAIMUNDO JOSÉ DE BITTENCOURT

A terceira e última denúncia, feita anos após o fim do Tempo da Graça, se distingue das demais tanto pelos conceitos empregados quanto pelas conclusões de Raimundo José de Bittencourt e dos inquisidores.

Em 7 de outubro de 1767, Raimundo comparece à Mesa da Visita para denunciar Sabina a mando do seu confessor. Por algumas vezes ela foi chamada pelo denunciante e por sua mulher em busca de curas para as suas enfermidades: a primeira em junho e a segunda em agosto do mesmo ano, ambas para

11 Alguns autores enxergam uma diferença conceitual entre *feitiçaria* e *bruxaria* em outras fontes. Arthur Narciso Bulcão da Silva diz que: “Baseando-nos na pesquisa até aqui e o que ela apresenta, a bruxaria tem um cunho mais pesado no que se refere aos propósitos pretendidos pelo mágico, pois interfere no metamórfico e metafísico, enquanto a feitiçaria permeia o campo da manipulação dos sentimentos, e no pender das vontades, se apoderando muitas vezes de símbolos, objetos e ingredientes naturais para a obtenção de seus objetivos” (Silva, 2016, p. 40). Segundo o dicionário de Rafael Bluteau, o uso de bruxa em português se refere a mulheres que, como se entende, matam as crianças, chupando-lhes o sangue (Bluteau, 1728, p. 956, v. 2).

sarar o olho do denunciante; e a terceira três semanas antes, em setembro, a mando de sua mulher e na ausência do denunciante.

O denunciante, achando-se gravemente enfermo dos olhos, mandou chamar a índia Sabina, que “tinha *préstimo* para fazer *curas* e por costume, com efeito, o faz elas em várias pessoas” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 101v). Raimundo relata o seguinte:

E depois de cachimbar um pouco recolheu dentro da boca o fumo, e com ele lançou por algumas vezes [bochechos?] pelas [ventas das narinas?] dele denunciante, fazendo-lhe antes e depois cruces com o dedo polegar na testa, que acompanhavam palavras das quais se só perceberam as de “Padre, Filho, e Espírito Santo” e “Virgem Maria”. E logo depois das cruces veio com a mão a baixo, dando-lhe com as costas dela na barba de baixo para cima, falando sempre o que lhe pareceu, e se não percebeu. E logo tornando a receber na boca novo fumo do cachimbo com ele, lhe defumou o olho direito. Em ele 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 forma de lacrau pela parte do rabo e com forma de um peixe chamado [Ituiu?] pela parte da cabeça, [...]. E voltando no outro dia, que era terça-feira, repetiu as mesmas cerimônias e diligências em ambos os olhos. [...] *E se retirou dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito na Povoação de Beja, onde é diretor, três índios e uma índia, dos quais lhe não quis dizer os nomes, que dava a entender [que] o 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 índia tornou a fazer todas as referidas coisas, o 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 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* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 101v–102v).

As outras duas diligências são significativamente parecidas com essa primeira contada, que aconteceu em agosto de 1767. A segunda, de junho, é, *grosso modo*, igual a primeira. A terceira, de sua mulher em setembro, também consta com a mistura de elementos indígenas e católicos para realizar um ritual de cura, sendo a doença também reconhecida por Sabina como um *feitiço* que fizeram contra a mulher na dita Vila de Beja. Em ambos os casos, se recomenda o uso de exorcismos e água benta.

O denunciante ainda prossegue com o relato de outras *curas*, *adivinhações* e *ajudas* realizadas por Sabina para aqueles que sofrem com os *feitiços*, mas que essas ele sabia só pelo ouvir dizer. Em especial, ao curar o doutor José Tássio de Melo e Albuquerque, ouvidor geral de Belém, Sabina confessou que ela mesmo fora a autora dos *feitiços* que ele padecia, o que também foi *público*

naquela cidade. E a cura feita por ela a Manuel Lourenço, *enfeitado* por sua própria mulher para “o abrandar e ficar mais na sua liberdade” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 103v).

O interessante da rede conceitual estabelecida por Raimundo é que *feitiçaria* é vista como causadora de *enfermidades* que atendem aos interesses particulares dos indivíduos que solicitam ou produzem os *feitiços*, no entanto, o conceito de *adivinhação* não acompanha, como nos outros relatos, o conceito de *arte diabólica*. Outra diferença é o apontamento da fama de Sabina como alguém que tem *préstimo* de fazer *curas*, e não de descobrir e desfazer *feitiços* ou descobrir e remediar os *males ocultos*.

No entanto, Raimundo não tem qualquer *má suspeita* das práticas de índia Sabina, ainda que ele diga “que sabia por ser *notório* que ela fazia o mesmo [*curas*] e outras mais coisas e *adivinhações* a outras muitas pessoas” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 103, grifos nossos). A *feitiçaria* é vista de forma negativa, ainda que não explicitamente associada ao demônio como nos outros casos, mas a *adivinhação* se avizinha dos conceitos de *curas* e *ajudas*.

O que pode explicar essa dissonância conceitual é o seguinte:

Perguntado que tempo a conhece a dita Sabina e que opinião tem dela acerca de sua crença, e vida e costumes, 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 ter no céu da boca, e não tem notícia de que seja *mal procedida* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 103v, grifos nossos).

Talvez por ser diretor dos índios da Vila de Beja — portanto, mais próximos de seus costumes —, Raimundo não coloca a qualidade de índia de Sabina como elemento de um *mau procedimento moral*. Pelo contrário, reconhece nela uma *virtude especial*, ou seja, que Deus, por meio da cruz que dizem ter ela no céu da boca, se faz presente em suas *curas* e *adivinhações*. Decerto que a integração de práticas católicas — ainda que pouco ortodoxas nas mãos e na boca da índia —, como as orações, cruzeiros, recomendação de exorcismos e uso de água benta, a tornam mais próxima do católico e português Raimundo, nascido na Cidade de Angra da Ilha Terceira e morador aos pés da Igreja de São João (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 101v).

A partir da noção de colonização linguística de Bethania Mariani (2004, p. 28–29 *apud* Godoi, 2014, p. 228–229), Gileade Godoi elabora que as práticas e o imaginário europeu se encontram com as práticas e o imaginário colonial, no entanto, há também um desencontro desse imaginário consigo mesmo: ainda que o denunciante parta de vocábulos em português e de concepções portuguesas de *feitiçaria*, *adivinhação* e *virtude*, a conceitualização dos vocábulos por ele é singularizada pelo mundo da Amazônia colonial setecentista, com marcada presença das concepções e práticas religiosas indígenas¹².

12 “Assim, a colonização linguística também pode ser apreendida como um acontecimento linguístico bastante específico: um (des) encontro linguístico no qual os sentidos construídos são singularizados em situações enunciativas singulares, situações histórica e paulatinamente engendradas que vão dando lugar ao surgimento de uma língua e um sujeito nacionais [...]” (Godoi, 2014, p. 229).

Diferente dos demais denunciadores, a conceitualização de *feitiçaria* e *virtude* feita por Raimundo permite a expressão linguística da *virtude* de uma índia, que autoriza Sabina a realizar *curas* e *adivinhações* não mais por *arte diabólica*, mas por *virtude de Deus*.

Ao ser perguntado sobre as motivações por trás da denúncia, Raimundo responde que “só a faz por *descargo de sua consciência* e por cumprir o que *lhe mandou seu confessor*” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, p. 104). O denunciante parece menos arrependido que os demais por não verbalizar uma condenação das práticas religiosas de Sabina, sendo o único que compareceu a mando de seu confessor e fora do Tempo da Graça. Desse modo, poderíamos ainda apontar Raimundo como um “indivíduo bi-religioso”, como retomaremos na conclusão.

A história, no entanto, não parece não convencer os inquisidores. Ao término da denúncia, os padres ratificados são perguntados se o denunciante parecia falar a *verdade* e se ele merecia *crédito*. Isabela Corby elucida a diferença entre *verdade* e *crédito* nas fontes inquisitoriais a partir da questão da prudência: ainda que o denunciante falasse a *verdade*, os padres davam o *crédito* necessário para o encaminhamento judicial da denúncia de acordo suas expectativas normativas (Corby, 2024, p. 292–302).¹³

No caso de Raimundo, os padres ratificantes afirmaram que “lhes parecia que falava [a *verdade*] e que se podia dar *crédito* por ser tudo *notório* em toda esta cidade que a dita índia é costumada a fazer tudo e muito mais de que declarou o denunciante” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, liv. 785, fl. 104–104v). Os outros denunciadores, ambos cristãos-velhos que reconheceram a *arte diabólica* de Sabina, obtiveram *crédito* sem qualquer outra explicação, o que nos leva a pensar que a última denúncia contra Sabina — e possivelmente a que encaminha o seu processo na Inquisição de Lisboa — não é creditada pelo discurso do denunciante, mas antes pela sua *notória e pública fama* como oficiante de práticas religiosas indígenas, que são interpretadas como *feitiçaria* à luz da teologia do Tribunal do Santo Ofício de Portugal.

CONCLUSÃO

A rede conceitual que se estabelece a partir de *feitiçaria* varia naturalmente entre as fontes e os agentes que a conceitualizam. No entanto, podemos estabelecer algumas semelhanças entre as vozes aqui presentes: a *feitiçaria* é sempre vista como negativa, se atrelando aos conceitos avizinados de *malefícios*, *danos*, *males ocultos*, *moléstias* e *enfermidades*. No outro extremo, enquanto contraconceito, a *virtude* é compreendida como um atributo divino que permite o *conhecimento do oculto* e a realização de *curas*. Em relação ao conceito de *adivi-*

13 No exemplo da autora, o comissário Ignácio Correia de Sá desqualifica a testemunha Maria Gonçalves sob o argumento de que “por serem pretos que muitas vezes dizem mais do que sabem, não pesando as causas e outras vezes ou por ódio e vingança ou por amizade ocultam e suprimem o que sabem”, o que revela a tensão constitutiva de uma sociedade escravista (Corby, 2024, p. 296).

nhação ou de *descobrimento*, parece haver uma disputa semântica empreendida pelos inquisidores para enquadrar o *conhecimento do oculto* como *arte diabólica* e, portanto, como *feitiçaria*.

Por meio do acontecimento discursivo do Edital da Fé — ou, em outras palavras, o fornecimento de uma *linguagem* (Lévi-Strauss, 1967, p. 228) pelos inquisidores aos cristãos fiéis do Estado do Grão-Pará e Maranhão — os inquisidores *ressignificam* as memórias dos colonos a fim de que se prevaleça os pensamentos, dizeres, fazeres e sentires considerados cristãos (Godoi, 2014, p. 228). Destacamos esse processo como a politização do conceito de *feitiçaria* (Fernández Sebastián, 2009, p. 53), na qual uma heresia específica é progressivamente transformada em arma do discurso inquisitorial com a intenção de legitimar a atuação do Tribunal do Santo na América portuguesa, especialmente no Estado do Grão-Pará e Maranhão em vista da política pom-balina na região.

O empreendimento inquisitorial de normatizar a sociedade por meio da perseguição de heresias resulta, inevitavelmente, na estigmatização das culturas marginais desses mundos (Domingues, 2001, p. 13–25), a saber: as indígenas, as africanas e mesmo as populares de origem europeia. Desse modo, as práticas religiosas da índia Sabina — antes, em algum nível, socialmente aceitas e reconhecidas por sua *virtude* — se transformam pouco a pouco em *arte diabólica* e em *feitiçaria*.

No que diz respeito à pessoa da índia Sabina, tão cara aos estudos históricos e antropológicos recentes, evidenciamos algumas linhas de pesquisa particularmente interessantes a partir das suas fontes inquisitoriais.

Em “*Terra Inficcionada*”, Lidiane Vicentina dos Santos (2016, p. 19–21) busca entender os impactos dos contatos entre europeus e indígenas como produtores de novos tipos de sociedades a partir da categoria de etnogênese, e que são precisamente essas sociedades os palcos para o florescimento do que ela chama de magias coloniais: necessariamente híbridas e mestiças. Semelhantemente, Vanessa Oliveira (2023, p. 76–77) propõe, a partir da categoria de africanização de James Sweet (2007), a interpretação dos rituais de adivinhação e cura de Sabina como estruturalmente indígenas, na qual a integração de elementos católicos em suas práticas demonstra uma indigenização do catolicismo. Estes, no entanto, não foram os objetivos da discussão no nosso estudo.

Em nossa perspectiva, destacamos a forma como a conceitualização de Raimundo José de Bittencourt aponta no sentido de um sistema de crenças próprio do mundo colonial amazônico setecentista, que mescla os elementos do catolicismo popular português, do clero católico e das culturas indígenas e africanas em uma mundividência essencialmente colonial. Conforme James Sweet (2007), os indivíduos recorrem a diferentes práticas que povoam seu sistema

de crenças de acordo com suas necessidades espirituais e temporais, o que, para nós, se expressa também linguisticamente ao longo de seus discursos. Para o autor, o intercâmbio religioso entre africanos e europeus — e poderíamos inferir a partir sua análise também o intercâmbio entre indígenas e africanos e entre indígenas e europeus — não foi a substituição de um sistema de crenças por outro, mas a dependência de uma série de revelações partilhadas que ecoaram nas tradições espirituais de ambos.

As categorias de indivíduos bi-religiosos em sistemas religiosos paralelos que Sweet emprega em sua análise são derivadas da seguinte passagem de *Introduction: The Many Faces of Ogun* da historiadora Sandra Barnes:

É necessário, então, deslocar o ponto de referência para fora dos estudos que tomam como ponto de partida o fato de que as fés globais [*global faiths*] e suas divindades dominam o cenário religioso. Em vez disso, precisamos partir da premissa que várias tradições religiosas podem coexistir em um contexto, e que os participantes podem ser bi-religiosos e trabalhar com a complexidade que resulta dessas perspectivas reorientadas (Barnes, 1997, p. 53; tradução nossa).

Não queremos, no entanto, propor um dualismo simplista e homogeneizante dos diferentes sistemas religiosos que coexistem no mundo colonial português. Pelo contrário, seguindo os passos de Barnes em sua crítica às premissas evolucionistas de Weber, apenas recusamos a hipótese que as *grandes tradições religiosas* são ideologicamente superiores — e, portanto, mais eficientes na conversão de fiéis — e buscamos entender as *pequenas tradições religiosas* em seus próprios termos, abordagens e teorias. Ainda que questionável a categoria da “bi-religiosidade” — pois, na prática, existem mais do que dois sistemas religiosos em um universo cultural —, a hipótese de que os indivíduos bi-religiosos contribuem com ou articulam uma forma de resistência por meio da concessão do e da credibilidade no poder espiritual de culturas marginais nos parece particularmente útil para compreender as dinâmicas do poder e da experiência religiosa nos mundos coloniais.

Tomando emprestada a noção de indigenização, estudos futuros podem partir dessa premissa para pensar a própria conceitualização de índio no mundo da Amazônia colonial. Em *A magia do Novo*, Almir Diniz de Carvalho Júnior aponta que as diversas nomeações — mesmo aquelas de caráter singular, linguístico ou regional — das populações indígenas partem de uma classificação instrumental que torna possível ao poder colonial identificar seus aliados e inimigos, indicando os graus de sua inserção no mundo ocidental e possíveis beligerâncias (Carvalho Júnior, 2011, parágrafo 5)¹⁴.

Outros estudos sobre o mundo da Amazônia colonial setecentistas podem responder algumas questões acerca da conceitualização da *feitiçaria* e das viabilizações linguísticas da chamada magia colonial. Destacamos, nesse sentido,

14 Por exemplo, analisar conceitualmente o uso de *tapuia* e de índio pela própria Sabina como relatado nas denúncias de Domingos Rodrigues e Raimundo José de Bittencourt.

o caráter promissor das denúncias contidas nos Cadernos do Promotor e do processo feito contra a índia Sabina — como bem levantados por Carvalho Júnior (2011, parágrafo 51) — não apenas para esclarecer aspectos da sociedade em questão, mas também como forma de identificar as conceitualizações próprias de Sabina e traçar a sua trajetória enquanto uma mulher transformada em feiticeira.

FONTES

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 785, fl. 32v-34v (Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão-Pará, Brasil).

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 785, fl. 36v-39 (Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão-Pará, Brasil).

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 785, fl. 101v-104v (Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão-Pará, Brasil).

INSTRUMENTOS DE PESQUISA

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...*: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V. Lisboa, Officina de Pascoal da Sylva, 1712-1728. 8 v. 2 Suplementos.

SILVA, Antonio de Moraes; BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Lisboa: Simão Tadeu Ferreira, MDCCLXXXIX [1789]. 2v.: v. 1: xxii, 752 p.; v. 2: 541 p.

REFERÊNCIAS

BARNES, Sandra T. The many faces of Ogun: introduction to the first edition. In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun: old world and new*. 2. ed. Bloomington: University of Indiana Press, 1997.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1987.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. *Inquisição, Magia e Sociedade*: Belém, 1763-1769. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. A magia do novo: índios cristãos nas fronteiras da Amazônia colonial. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [s. l.], 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.62258>

CORBY, Isabela de Andrade Pena Miranda. *A Inquisição nas Minas setecentistas: tensões constitutivas na perseguição da feitiçaria*. São Paulo: Dialética, 2024.

- DOMINGUES, Evandro. *A pedagogia da desconfiança*: o estigma da heresia lançado sobre as práticas de feitiçaria colonial durante a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1772). 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Introducción: hacia una historia atlántica de los conceptos políticos. In: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*: la era de las revoluciones, 1750-1850. Madrid: Fundación Carolina, 2009. p. 23-48.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Significados ao longo do tempo. In: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. *História conceitual no Atlântico ibérico*: linguagens, tempos, revoluções. São Paulo: Hucitec, 2023. p. 53-71.
- GODOI, Gileade. Um sabá nos trópicos: inquisição, memória e produção de sentido. *Letras*, Santa Maria, v. 24, n. 48, p. 227–245, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5902/2176148514434>
- GUINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. Trad. Jônatas Batista Neto. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 9-20, 1991.
- KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos. In: KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos*: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020a. p. 107-111.
- KOSELLECK, Reinhart. História social e história dos conceitos. In: KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos*: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020b. p. 15-37.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 193-213.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura*: experiências da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. São Paulo, 2015. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição*: os meios de ação e funcionamento da inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- MORAES, Mayara Aparecida de. As denúncias contra a Índia Sabina: a Inquisição e as práticas populares da Colônia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 29., 2017, Brasília, DF. *Anais [...]*. Brasília, DF: Anpuh, 2017.
- OLIVEIRA, Vanessa Cristina Alves. *A Índia Sabina e a visitação inquisitorial do Grão-Pará*: rituais indígenas de cura e adivinhação em Belém colonial (1763-1769). 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Goiás, Morrinhos, 2023.
- SANTOS, Lidiane Vicentina dos. *“Terra inficcionada”*: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia portuguesa setecentista. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2016.
- SILVA, Arthur Narciso Bulcão da. *Magia e Inquisição*: o “mundo mágico” do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- SWEET, James H. *Recrutar África*: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

A virtude de Deus e o feitiço da índia: uma análise conceitual das denúncias feitas contra a índia Sabina

Resumo: Este artigo propõe uma análise conceitual das três denúncias feitas contra a índia Sabina contidas no livro *Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão-Pará, Brasil* (1763–1769). Os principais conceitos analisados nas fontes em questão foram os de *feitiçaria* e de *virtude*, de modo a estabelecer as redes conceituais que fundamentam os discursos dos denunciantes e dos inquisidores, como também suas concepções e práticas religiosas. Outrossim, buscamos entender como a politização do conceito de *feitiçaria* nessas fontes atua na legitimação da ação inquisitorial na América portuguesa durante o período da Quarta Visita.

Palavras-chave: História conceitual, Amazônia colonial (século XVIII), Inquisição, Feitiçaria, Práticas religiosas indígenas.

The virtue of God and the spell of the Indian: a conceptual analysis of the accusations against the Indian Sabina

Abstract: This article proposes a conceptual analysis of the three accusations made against the Indian Sabina contained in the book *Visitation of the Holy Office of the Inquisition, written by the inquisitor Geraldo José de Abranches in the State of Grão-Pará, Brazil* (1763–1769). The main concepts examined in the sources are *witchcraft* and *virtue*, in order to establish the conceptual networks that underpin the discourses of both the accusers and the inquisitors, as well as their religious conceptions and practices. Furthermore, we aim to understand how the politicization of the concept of *witchcraft* in these sources contributes to the legitimization of inquisitorial actions in Portuguese America during the period of the Fourth Visitation.

Keywords: Conceptual history, Colonial Amazon (18th century), Inquisition, Witchcraft, Indigenous religious practices:

Recebido em: 07 de março de 2025

Aprovado em: 22 de agosto de 2025
