



## Um católico ao seu modo: as práticas de feitiçaria de Manuel Pacheco de Madureira (1765-1766)

A Catholic in his own way: the witchcraft practices of Manuel Pacheco de Madureira (1765-1766)

Júlio César Ruela Gama<sup>1</sup>

PPGH-UNIFAP

juliogama126@gmail.com – <https://orcid.org/0009-0005-4672-9766>

### Resumo

O presente artigo tem como temática a religiosidade popular no espaço da Amazônia colonial. Nesse sentido, trazemos como problemática a reflexão sobre os limites do projeto de colonização na Amazônia, com ênfase nas questões religiosas populares, a partir da compreensão da experiência de um sujeito no contexto da Visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará (1763-1773). O trabalho tem como fonte o processo inquisitorial nº 2697, de Manuel Pacheco de Madureira, acerca de seu caso de feitiçaria (1765-1766). Por meio da micro-história, do conceito de circularidade cultural e de uma breve discussão sobre a religiosidade popular na América Portuguesa e na Amazônia, abordaremos a especificidade da fé nestes espaços, demonstrando que se forjou uma identidade católica própria, de caráter heterogêneo, diante da qual o poder inquisitorial buscava operar tentativas de simplificação e controle.

**Palavras-chave:** Religiosidade Popular. Feitiçaria. Amazônia Colonial.

### Abstract

This article addresses the theme of popular religiosity in colonial Amazonia. In this sense, it proposes a reflection on the limits of the colonization project in the Amazon, emphasizing popular religious issues through the experience of an individual within the context of the Holy Office's Visitation to Grão-Pará (1763-1773). The primary source for this study is the inquisitorial process no. 2697 of Manuel Pacheco de Madureira concerning his witchcraft case (1765-1766). By employing microhistory, the concept of cultural circularity, and a brief discussion on popular religiosity in Portuguese America and the Amazon, we address the specificities of faith in these spaces. We demonstrate that a unique and heterogeneous Catholic identity was forged there, upon which inquisitorial power sought to impose attempts at simplification and control.

**Keywords:** Popular religiosity. Witchcraft. Colonial Amazonia.

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (PPGH-UNIFAP). Graduado em História pela mesma instituição (UNIFAP).

## 1. INTRODUÇÃO

Atualmente já reconhecemos que a Amazônia colonial se configurou, aos olhos das autoridades eclesiásticas, como “uma terra de muitos feiticeiros e outros hereges”. O estudo da professora Maria Oliveira evidencia que a região Amazônica<sup>2</sup> desde o século XVII experimentava os “remédios das almas” do Santo Ofício. Mesmo não possuindo um tribunal instalado na região, o espaço contava com uma significativa vigilância da malha inquisitorial que era constituída basicamente de comissários e familiares. Dessa forma, denúncias e notícias eram reportadas ao Tribunal de Lisboa sobre as “operações suspeitas” contra Santa Fé Católica na Amazônia Portuguesa (Oliveira, 2010, p. 58). Contudo, na segunda metade do século XVIII, o braço largo da Santa Inquisição se apresentava de modo mais incisivo naquelas terras com a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1763.

Após algumas Visitações realizadas ao espaço da América Portuguesa, a região Norte recebia a última e mais longa inspeção sobre as heresias contra a fé e a moral na Amazônia. Vários pesquisadores, inquietos com a sua “excepcionalidade” pelo momento de declínio da Inquisição, se debruçaram sobre suas motivações e desdobramentos<sup>3</sup> e nesse processo compreendeu-se que, mesmo carregando suas particularidades, a Visitação ainda pertencia ao seu tempo. Sem perder a sua própria lógica e modo de agir ela demonstrava estar intimamente relacionada com a política pombalina na região Norte da colônia, ou seja, fazia parte de um projeto de colonização e “civilização” na consolidação dos novos domínios lusitanos na Amazônia (Mattos, 2012, p. 31-35).

Contudo, é importante salientar que, longe de uma separação cabal entre estado e igreja, o momento revelava um fortalecimento do poder régio pautado na doutrina do regalismo que apresentava como finalidade subordinar o poder eclesiástico. Assim, eles deveriam ser complementares na política pombalina, contudo não seriam equivalentes, evidenciando uma regulação entre os poderes de Deus e do Rei. Dessa forma, a “extraordinária” Visitação ganhava caráter duplo, foi regalista e católica, atuando no levantamento de informações sobre as pessoas e as terras daquela região ao mesmo tempo que buscava sondar os espíritos dos súditos, não abandonando sua própria lógica (Mattos, 2012, p. 70-75). Além disso, contava em especial com a atuação do Inquisidor Visitador

<sup>2</sup> Estamos cientes que o termo “região amazônica” é estabelecido somente a partir do século XIX, entretanto usaremos o termo na pesquisa no sentido de fazer referência à área que correspondeu, grosso modo, as capitanias da região norte na América Portuguesa dentro do período colonial a partir de 1750: Pará, Maranhão, Piauí e Rio Negro.

<sup>3</sup> Destacamos aqui alguns trabalhos que fazem parte dessa produção historiográfica: LAPA, José Roberto do Amaral. Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978; CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. Inquisição, magia e sociedade: Belém (1763-1769). Niterói, RJ. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 1995; 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). Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, Campinas, 2001; OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX). Manaus. Dissertação (Mestrado em História) – UFAM, 2010; MATTOS, Yllan. A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiá: Paco Editorial, 2012; REZK, Gisele da Silva. Feitiçaria Erótica: os feitiços de amor denunciados à época da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Manaus. Dissertação (Mestrado em História) – UFAM, 2014; SILVA, Virgínia. Último capítulo de uma história: feitiçaria e curandeirismo no Grão-Pará do século XVIII. São Gonçalo, RJ. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

José Giraldo de Abranches para reconstruir as relações com o bispado naquele espaço aos sabores dos intentos pombalinos (Mattos, 2012, p. 177).

Sendo a principal função ou não do Santo Tribunal preocupar-se com suas ovelhas e inspecionar as condutas religiosas, o fato é que sua presença mais direta causou impactos no cotidiano da população no Pará, sobretudo na cidade de Belém. Ainda que estivesse fora do seu apogeu, suas ações e o medo instalado pela Visitação assumiam proporções específicas na colônia que não podem ser desprezadas pelos pesquisadores (Lapa, 1978, p. 28). Diante desse novo contexto, a população no Pará experimentava uma nova atmosfera constituída de temores e vinganças, resultando em uma dinâmica de denúncias que teciam um ambiente delicado de suspeita coletiva (Araujo, 2015, p. 100). Os olhares inquietos ou desconfiados somados aos burburinhos sociais emergiam descortinando paulatinamente as privacidades coloniais.

Instalada em Belém sob a direção do Inquisidor-Visitador Abranches, seus rastros aliados à atuação dos agentes inquisitoriais evidenciaram que o estado do Grão-Pará e Maranhão foi palco de “inúmeras feitiçarias”. Em outras palavras, houve um expressivo índice de casos que demonstram a predominância de práticas “mágico-religiosas” que visavam solucionar os problemas cotidianos e concretos da vida, como as enfermidades, paixões, perigos, incertezas, desavenças, etc. Dentre elas, duas em especial tomaram destaque no Pará: as práticas para fins amorosos e de cura (Mattos, 2020, p. 338).

Nessa colheita dos “desvios da fé” produzidos nos discursos do poder inquisitorial, foi possível constatar que parte significativa dessas “feitiçarias” criminalizadas pareciam comuns no cotidiano daquela sociedade e que, possivelmente, passavam despercebidas como “condutas errôneas” pelos próprios sujeitos. Grande parte da população no Pará procurava a mesa da Visita porque os editais inquisitoriais criminalizavam tais práticas, e não porque as reconheciam como “erro” ou “desvio”. Dessa forma, o Santo Ofício passava não apenas a reprimir, mas também a construir a transgressão, que, na vida cotidiana desses sujeitos, não era reconhecida enquanto tal (Mattos, 2012, p. 166).

A ausência desse reconhecimento direto pode ser compreendida em parte se considerarmos as religiosidades na região amazônica. Nesse sentido, concordamos com o termo “práticas mágico-religiosas” proposto por Laura de Mello e Souza, uma vez que a autora defende que a “feitiçaria” na América Portuguesa não só respondia à resolução dos percalços cotidianos, como também manifestava a religiosidade da população. Em muitos casos, essas práticas eram uma maneira de reagir diante dos desafios da vida e assumiam formas de orações dirigidas aos santos (Souza, 2005, p. 16-18). Essa experiência religiosa deixou marcas na Amazônia do século XVIII, permitindo reconhecer um significativo caráter católico nessa região, embora se manifeste com suas próprias particularidades na vivência concreta da população cabocla amazônica (Maués, 2005, p. 259-274).

A religiosidade popular na América e na região amazônica evidenciou os limites das ambições ortodoxas da Igreja no que diz respeito às tentativas de controlar e normatizar a experiência religiosa dos sujeitos, baseadas na ideia de uma “cristianização perfeita” (Souza, 2005, p. 90-91) e nos convida a repensar as relações entre a faceta erudita e popular

da cultura em um movimento de circularidade, no qual existe uma relação de influências recíprocas não hierárquicas (Ginzburg, 2006, p. 15). Assim, nos próximos parágrafos pretendemos explorar o caso de Manuel Pacheco de Madureira no encontro com o poder inquisitorial, compreendendo os limites do projeto de colonização em sua face religiosa ao evidenciar a especificidade dessa religiosidade popular na Amazônia.

Nesse contexto, Madureira representa mais uma das vidas comuns que permaneceriam à margem do registro documental não fosse seu encontro com o poder. É nesse momento que surge um breve clarão, permitindo-nos acessar sua “existência-relâmpago”, que de outra forma não poderia ser concebida (Foucault, 2003, p. 4). O que se revela, então, são características de experiências religiosas ordinárias, cuja visibilidade histórica é produto dos discursos e das tentativas de controle exercidas pelo poder eclesial e inquisitorial.

Seguindo as discussões de José D’Assunção Barros sobre a micro-história, proposta por Ginzburg, optamos por partir do fragmento de vida de Madureira para analisar a aparente “contradição” na experiência de um cristão com a “feitiçaria”. Essa escala reduzida de observação permite compreender os limites da colonização em sua face religiosa, expressos nas tentativas de simplificação de práticas culturalmente heterogêneas (Barros, 2007, p. 167-185). Se por um lado, muitos pesquisadores afirmam sentir-se como se observassem as sessões inquisitoriais por cima dos ombros do inquisidor (Ginzburg, 2007, p. 283-284), por outro, aproximamo-nos particularmente da postura do historiador-detetive, atento aos mínimos detalhes e indícios pouco visíveis, buscando nas entrelinhas dos documentos chaves interpretativas para compreender determinados contextos históricos (Ginzburg, 1989, p. 143-180).

## 2. UM “BOM CRISTÃO” OU APENAS “BÊ-Á-BÁ DEVOCIONÁRIO”? O PROCESSO DE MANUEL PACHECO DE MADUREIRA

Em Belém, no ano de 1765, transcorridos dois anos dos remédios inquisitoriais que experimentava a região, um cristão-velho chamado Manuel Madureira buscava a Mesa da Visitação para confessar suas culpas diante do Inquisidor Abranches. Nesse sentido, confessava o réu que fazia aproximadamente três meses que, estando com o coração dilacerado e inconformado com o rompimento da sua relação, não titubeou em aprender com “um indígena forasteiro” três orações para recuperá-la. Não somente confessava ter buscado meios menos ortodoxos para seus intentos amorosos, mas também para outras situações cotidianas mais comuns, como ocorreu em outra conjuntura que utilizou adivinhações na tentativa de solucionar o desaparecimento de uma camisa (ANTT, proc. 2697, fl. 1).

Madureira era apenas um homem católico simples que “vivía da sua agência”<sup>4</sup> sem grandes prestígios na sociedade colonial. Estando nos seus 44 anos de vida, era viúvo de Claudina Maria Pinheiro e morador na Rua das Flores, da Freguesia Nossa Senhora do

<sup>4</sup> Termo que significa que a pessoa não tinha ocupação fixa; em linguagem atual corresponderia aproximadamente a “autônomo”.



Rosário de Campina, na cidade de Belém. Nesse contexto, para “desencargo de sua consciência e salvação de sua alma”, como anotava o escrivão inquisitorial, esclarecia o nosso confitente que no referido tempo uma mulher por qual ele nutria fortes sentimentos, ou desejos, havia rompido a relação de anos. Essa personagem obscura sem contornos mais definidos na documentação tratava-se “tragicamente” da sobrinha da sua falecida esposa. Desse modo, sua amada, após ter a absolvição negada por seus confessores e pela orientação deles, decidira desistir do seu romance proibido por não poder mais “continuar na ofensa de Deus tendo comunicação ilícita” com ele.

Possivelmente desamparado e atravessado pelo desespero após fracassar em todos os meios que pôde descobrir para tentar recuperar a dita mulher, Madureira se valeu de outros meios “extraordinários” com “maior cegueira e prejuízo de sua alma”, como orações que lhe ensinara um indígena forasteiro que passava pela cidade desconhecendo o seu nome e paradeiro. Nesse sentido percebemos que, para o inquisidor, o réu teria aprendido “certas palavras”, sugerindo serem preces não legítimas. Contudo, fica patente no registro que para o réu tratava-se de orações apresentadas por ele. A primeira oração citada por Madureira, chamada “oração de São Marcos”, apresentava-se da forma seguinte:

[...] São Marcos de Veneza te marque: Jesus Cristo te abrande a hóstia consagrada te confirme: Santo, touro, [querer], total, Marcos com os touros bravos encontres, com a vossa santa palavra os abrandastes, assim vos peço que abrandeis o coração de fulana (ANTT, proc. 2697, fl. 2).

Continuando a confissão, o réu apresentava a “oração de São Cipriano” da seguinte forma: “São Cipriano Bispo, Arcebispo confessor do meu senhor Jesus Cristo; São Cipriano vos peço, que me abrandei o coração de fulana [...]”, e finalizou a reprodução das preces com a “oração das Três Estrelas”, possuindo seguinte estrutura: “[...] Três Estrelas vejo, Jesus Cristo abrande, e os três Reis o coração de fulana [...]” (ANTT, proc. 2697, fl. 2v).

O repertório de orações de Manuel não se encerrava ali. Ao continuar sua fala e expor outra situação, essa ocorrida no tempo de oito meses antecedentes a sua apresentação, uma nova viria à tona. Dessa vez o réu, chegando na sua casa e tomando o conhecimento do desaparecimento de uma camisa sua, lembrou logo de uma adivinhação por meio do balaio que realizava “uma velha já defunta chamada Andreza” para solucionar casos de furtos proferindo as seguintes palavras: “[...] Por São Pedro, Por São Paulo, pela porta de Santiago, fulano furtou tal coisa [...]” (ANTT, proc. 2697, fl. 3). Assim, observa-se o balaio e esperava-se que ele rodasse à medida que se pronunciavam os nomes dos suspeitos na oração, de modo que indicasse quem havia realizado o furto.

Observando Madureira em um primeiro momento, ponderando o uso das orações e sua genealogia, que apontava um considerável envolvimento com a doutrina católica, poderíamos supor que sua conduta não acionava os mecanismos de controle eclesial. Diante de alguns “exames inquisitoriais”, parecia que nada havia fora do comum com sua fé, pois o inquisidor declarava “[...] benzeu e disse a doutrina cristã Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha, os mandamentos das leis de Deus e da Santa Madre Igreja que

tudo soube muito bem [...]” (ANTT, proc. 2697, fl. 4v). Por outro lado, o autor Luiz Mott salienta que essas orações estavam longe de comprovar qualquer conhecimento íntimo da doutrina e eram para a maioria apenas um “bê-á-bá devocionário popular” que indicaria uma questão de memorização e popularidade (Mott, 2012, p. 128-129).

Essa problematização dialoga diretamente com o processo de conversão no Novo Mundo. Segundo a pesquisadora Laura de Mello e Souza, o projeto colonizador cristão na América Portuguesa não conseguiu ir além de uma “cristianização imperfeita”, marcada pela memorização de poucos rudimentos católicos e o esvaziamento de seus significados. Nesse sentido, o catolicismo no espaço colonial encontrava-se impregnado de práticas consideradas pagãs e a magia se misturava à religião da população. O ponto-chave de compreensão dessa realidade constatada reside em entender que não se tratava da incapacidade dos múltiplos sujeitos em aprenderem a doutrina cristã, mas sim de que eles a resignificavam dentro de suas próprias lógicas religiosas. Um processo complexo marcado por tensão, com seleções e assimilações que não foram de forma alguma arbitrárias (Souza, 2005, p. 90-100).

À vista disso, percebemos que a religiosidade e a cultura popular não se configuram como um eco deformado de um plano erudito ortodoxo. As expressividades da fé de Madureira e de outros sujeitos coloniais correspondiam ao que podemos compreender como uma “religião normal”, marcada por sua complexidade inerente e constituída por um emaranhado de elementos heterogêneos. Nessa forma “normal” de vivência religiosa, que o poder eclesial buscava conter e simplificar por meio da seleção de determinados elementos, observa-se um caráter mais extenso, no qual o modelo oficial não apenas se insere com folga, como também estabelece correspondências em um movimento de relações mútuas (Sáez, 2009, p. 201-210).

Nesse contexto, um traço bastante característico da religiosidade popular nos espaços coloniais da América foi a relação mais próxima com os santos. A autora Laura de Mello e Souza sustenta que o familismo poderia explicar a grande afetividade e intimidade na relação que se tinha com a simbologia católica, em especial aos santos e à mãe de Deus. Os pedidos e as preces eram as mais variadas possíveis. Essa relação, que podemos considerar como uma economia religiosa, além da afetividade também carregava um menosprezo constituindo o que poderíamos perceber como uma relação ambígua marcada por um “toma-lá-dá-cá” na qual o mesmo santo que se venerava poderia ser o mesmo também que se atirava num canto, em momentos de insatisfação (Souza, 2005, p. 115).

Diante do exposto, algumas discussões antropológicas sobre a vivência religiosa na Amazônia<sup>5</sup> demonstram que o culto aos santos continua sendo um traço muito forte na

<sup>5</sup> Para a construção dessa pequena discussão destaco: GALVÃO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia, n. 15, 1953; GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976; MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005; MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 95-112.

religião da população nessa região, em especial do caboclo amazônico, um sujeito rural ou de origem rural (Maués, 2005, p. 262). Assim, rodeados por caudalosos rios e por densas florestas, variados sujeitos vivem nesse espaço entre santos e seres encantados, constituindo uma face católica particular (Galvão, 1953, p. 9).

Nesse contexto, de mãos dadas com a fé, os sujeitos atribuem aos santos, principalmente às suas imagens locais, o poder de ação imediata em suas vidas concedendo, sobretudo, proteção e cura. Nesse sentido, elas atuam de modo que não configuram apenas representações intermediárias para comunicação com uma força divina superior (Galvão, 1953, p. 2). Além disso, os traços de ambiguidade continuam na própria atuação dos santos, que podem ser benevolentes, mas também vingativos. O grande São Benedito, popular entre o caboclo amazônico, é considerado muito milagroso, mas também pode ser igualmente muito perigoso, “com quem não se pode brincar”. À vista disso, o devoto que ousar agir de maneira desrespeitosa com o santo corre o risco de ser castigado (Maués, 2005, p. 260-267).

Por outro lado, esse culto caboclo também é acompanhado por seres encantados cuja crença se relaciona diretamente com as práticas curativas da “pajelança rural” (Maués, 2005, p. 269). É provável que a ideia de encantados esteja relacionada aos contos europeus que ainda sobrevivem em várias histórias infantis sobre príncipes em todo o Ocidente. Contudo, fica evidente que a crença elaborada na região amazônica forjou-se do seu próprio modo ao contar com concepções indígenas sobre seres que habitam o fundo dos rios e os interiores das matas. Além disso, demonstram influências africanas dialogando com suas noções de orixás, seres que não se confundem com os espíritos mortos, assim como os encantados também não (Maués, 2005, p. 262). Desse modo, os seres encantados na Amazônia se convertem ao seu próprio sabor, comportando uma miscelânea de sentidos que transitam entre concepções luso-europeias, indígenas e africanas.

Esses seres “invisíveis” aos olhos humanos costumam se manifestar em pelo menos três formas. Comum nas histórias cotidianas em comunidades ribeirinhas, a sua primeira forma é denominada de bichos do fundo, na qual podem ser perigosos e provocar “mau-olhado” surgindo pelos rios e igarapés em forma de peixes, cobras ou botos. Além das águas também dominam os manguezais e praias emergindo como “humanos conhecidos” em forma de oiaras para levar as pessoas para o fundo. Por outro lado, na forma de caruanas eles se mantêm invisíveis e incorporam-se nas pessoas para praticar o bem: em geral, nos xamãs (pajés) aparecendo nas sessões xamanísticas curando doenças (Maués, 2005, p. 265-266).

Diante do exposto, fica patente que os santos desde o período colonial assumem protagonismo na vida religiosa nessa região e eram um grande refúgio para a população nos momentos de incertezas. O autor Yllan Mattos ressalta que, caso a fé católica não alcançasse os anseios da população, especialmente nas questões amorosas, os devotos procuravam “alternativas menos ortodoxas” (Mattos, 2012, p. 164). O caso de Manuel apresenta bem esse elemento e nos permite compreender melhor os traços da religiosidade

popular e o movimento de circularidade cultural ao demonstrar uma distância entre as respostas do acusado e as expectativas do inquisidor (Ginzburg, 2007, p. 286-287).

Nesse contexto, Abranches, bastante preocupado com a manutenção do controle sobre a fé de sua ovelha, perguntou se Madureira havia misturado com as “ditas palavras” algumas orações da Santa Madre Igreja que “costumavam rezar os verdadeiros católicos” (ANTT, proc. 2697, fl. 6). O confitente, ao ouvir a questão levantada, assumia que:

Disse que quando olhava para a mulher com quem pretendia continuar o ilícito trato, dizia somente as orações de São Marcos e São Cipriano e das Três Estrelas, olhando atentamente para ela, porém que paradas estas ocasiões rezava todos os dias o rosário inteiro a Nossa Senhora, e a reza que costumam as [freiras de São Francisco], e se encomendava ao seu anjo da guarda, e a outros santos da sua devoção (ANTT, proc. 2697, fl. 6v).

Nesse sentido, ainda que Madureira não misturasse formalmente as fórmulas das orações, fazia uso de preces legitimadas pela Igreja com a finalidade de solucionar suas agruras cotidianas. Para o réu, tais práticas não pareciam comportar distinções claras entre o que seria lícito ou ilícito. Essa separação torna-se mais nítida apenas quando observada a partir do olhar inquisitorial, que buscava classificar e hierarquizar as práticas religiosas como parte de uma tentativa de simplificação da experiência da fé. Os sujeitos em geral naquele período poderiam até reconhecer certos comportamentos como “desvios”, mas à luz do discurso produzido pela Inquisição, e não a partir de suas próprias lógicas religiosas. Muitos, inclusive, não pareciam estar mentindo quando afirmavam que só tomaram conhecimento do caráter ilícito de determinadas práticas após a leitura do édito da fé ou por orientação de seus confessores (Mattos, 2012, p. 166).

Outro elemento no processo que reforça a questão apresentada são as indagações referentes à origem das virtudes para conseguir seu “pecaminoso intento”, às quais o réu destacou que: “disse que entendia que a virtude provinha de São Marcos, e de Cristo Nosso Senhor, e da Hóstia Consagrada e das mais circunstâncias que continham as ditas palavras, e que para isso era que ele declarante invocava [...]” (ANTT, proc. 2697, fl. 7v).

Novamente, podemos perceber que não havia uma separação clara entre o católico e o não católico; o confitente se apegava àqueles elementos do catolicismo presentes na oração considerada “feitiçaria” pelo Santo Ofício. É necessário destacar também que essa fala remete a uma apropriação, por parte dos fiéis, do poder mágico atribuído a símbolos consagrados pela Igreja, uma característica comum do cristianismo pré-reformas (Souza, 2006, p. 230). O uso desses elementos, na crença popular, foi uma forma de alcançar uma melhor eficácia por possuírem um caráter sagrado, associando as palavras da “feitiçaria” ao universo religioso cristão (Rezk, 2014, p. 108). Assim, nesse intrincado jogo de sentidos e apropriações, vamos percebendo o movimento de circularidade cultural entre as facetas eruditas e populares pela experiência e concepções apresentadas por Madureira.

Ademais, mesmo a adivinhação do balaio continua demonstrando que o réu se apegava à crença de “forças mágicas” das orações cristãs pelo seu caráter sagrado,



misturando práticas oficiais e não oficiais, vistas a seguir. Sobre seu uso da adivinhação, destaca após os questionamentos de Abranches: “[...] esperava que o conhecimento lhe havia de vir pela intercessão dos apóstolos São Pedro, São Paulo, Santiago, que invocava e que para isso lhe rezou a cada um só Padre Nosso, para que lhe aparecesse a camisa” (ANTT, proc. 2697, fl. 10). Dessa forma, a fluidez cultural permanece evidente nas respostas de Madureira, que se apropriava dos elementos católicos em uma vivência religiosa popular.

Na Amazônia contemporânea<sup>6</sup>, Maués problematiza que, apesar das práticas de pajelança apresentarem predominantemente traços indígenas de origem tupi, os moradores se identificam como católicos e os pajés como católicos e curadores. Parecendo estranho em um primeiro momento, ele percebeu que os sujeitos forjaram uma identidade católica do seu próprio modo, unindo práticas católicas e xamânicas no seu catolicismo popular (Maués, 2005, p. 260). Embora essa questão em parte possivelmente remeta a um receio da repressão religiosa sofrida por esses sujeitos, e possa ser uma forma de resistência acobertando suas crenças por uma roupagem católica, parece mais provável que demonstre a fluidez cultural das práticas e os mundos imbricados na religiosidade dessa população.

Portanto, Manuel Madureira pode ser compreendido como um cristão, embora sua experiência religiosa não correspondesse às formas de normatização e controle projetadas pelas autoridades religiosas. Além disso, era simplesmente um sujeito histórico inserido em condições concretas de vida: um homem atravessado por desejos, temores, fé e fragilidades, que possivelmente se encontrava em situação de desamparo e via na “feitiçaria” uma forma de reagir às adversidades cotidianas, assim como tantos outros sujeitos na colônia recorriam a essas práticas para solucionar demandas da vida trivial. Apesar de muitos esforços do Inquisidor em direcionar a fala do réu para uma confissão sobre a realização de pacto com o diabo, por ter invocado Satanás em suas orações duas vezes, Madureira não cedeu até o fim do seu processo. Seu destino não foi a fogueira, como não foi da grande maioria na América Portuguesa, mas sua sentença, em 1766, declarava que precisava ser instruído na fé e cumprir penitências espirituais pelos indícios de que havia se apartado da Santa Fé Católica (ANTT, proc. 2697, fl. 18-21). Longe de ser ousado como o moleiro de Ginzburg, Madureira não deixa de assumir sua importância histórica. Seu caso conseguiu elucidar parte da vida dos sujeitos coloniais, sobretudo a experiência de um cristão que construía suas práticas religiosas no cotidiano concreto e

<sup>6</sup> Os estudos de Maués se referem à região do Salgado na comunidade de Itapuá, pertencente ao município de Vigia (PA) entre os anos de 1975 e 1986, entretanto o pesquisador destaca que, mesmo que os estudos apresentados sejam em localidades específicas da região amazônica, é possível perceber semelhanças em diversos lugares da Amazônia nos estudos antropológicos que já foram realizados. Entre esses estudos estão os de Galvão e Wagley (1940) em Gurupá; Figueiredo e Vergolino (1960) no Alto Cairari; Figueiredo (1970) em Bragança; Gabriel (1980) em Manaus; Lima (1990) em Coari e Tefé; Carvalho (1990) no interior de Óbidos; Villacorta (1990) em Colares e Itapuá. Assim, sem olvidar suas variações, podemos perceber um substrato comum de crenças e representações dentro da região Amazônica. Ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 95-112; MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

ordinário. A confissão demonstra como a cultura erudita e popular dialogavam e se influenciavam mutuamente, unindo concepções mágicas e religiosas no Novo Mundo.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa, fica evidente que não havia fronteiras claras entre práticas consideradas “católicas” e “não católicas” para nosso confitente, como tampouco havia para a população em geral na colônia. Madureira era um homem católico e estava familiarizado com a doutrina, mas não correspondia ao ideal homogêneo e ortodoxo formulado pela Santa Madre Igreja na sua normatização da fé.

Os mundos estavam imbricados no Grão-Pará e na América Portuguesa em geral; culturas de matrizes distintas se relacionavam, e os sujeitos ressignificavam o catolicismo dentro das suas próprias lógicas, criando um corpo plural e uma religiosidade multifacetada. Diante desse cenário, torna-se possível repensar essas práticas religiosas no contexto colonial não como expressões falhas da doutrina, mas como “formas normais” de vivência da fé, cuja complexidade e multiplicidade de elementos escapavam às tentativas de simplificação do controle.

Explorar essa dimensão religiosa da realidade no encontro com o poder no período colonial permite compreender algumas das condições históricas que ajudam a explicar a diversidade de práticas religiosas no Brasil contemporâneo e seu caráter heterogêneo. A análise dos processos inquisitoriais revela que, já naquele contexto, estavam sendo gestadas formas de religiosidade multifacetadas, ainda que esse tenha sido um processo marcado por intensa violência simbólica e física. Concomitantemente, esse olhar ultrapassa uma historiografia apenas denunciatória e possibilita valorizar a agência de sujeitos que, no cotidiano, resistiram à imposição das lógicas da colonização.

Encerro minhas considerações pontuando que, ao enfrentar a documentação inquisitorial, torna-se fundamental considerar o filtro do inquisidor e olhar para além das categorias de “feitiçaria” e “desvio” que ele produz. Essa postura permite revelar, no breve clarão do encontro com o poder, formas ordinárias de vivências religiosas no contexto colonial. Casos como os de Madureira não são excepcionais, uma vez que sua conduta evidencia os limites do poder inquisitorial diante de uma religiosidade plural, vivida no cotidiano como norma por seus praticantes. Dessa forma, experiências como essas ajudam a compreender a vivência religiosa para além das tentativas de normatização e dos modelos homogêneos produzidos pela colonização e pelo poder eclesial.

## REFERÊNCIAS

ARAUJO, Sarah. **À espreita do sentimento**: rastros de medo e cotidiano no contexto da ação inquisitorial no Grão-Pará (1760-1773). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

BARROS, José D'Assunção. Sobre a feitura da micro-história. **OPSIS**, Catalão, v. 7, n. 9, p. 167-185, jul./dez. 2007.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**: ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222.

GALVÃO, Eduardo. A vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 15, 1953.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 143-179.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *In*: GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 280-293.

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

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

MATTOS, Yllan. Um inquisidor na administração do bispado: Giraldo José de Abranches como vigário capitular e visitador da Amazônia colonial (1763-1773). **Contraponto**, v. 9, n. 2, p. 314-349, 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, religiosidade e cultura popular entre pescadores e camponeses na Amazônia Oriental. *In*: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 95-112.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa: o Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Recebido em 16 de agosto de 2025

Aceito em 08 de janeiro de 2026