

## ***RITUAL MESTIÇO NAS MALHAS DA INQUISIÇÃO NA AMAZÔNIA COLONIAL***

ALMIR DINIZ DE CARVALHO JÚNIOR.\*

Um dos desafios da história indígena hoje diz respeito ao tratamento das fontes. Entendo este tratamento como um conjunto de interferências e práticas, além, é claro, das condições de acessibilidade. Compartilho aqui uma experiência que venho desenvolvendo faz algum tempo com a utilização das fontes da inquisição para o enriquecimento deste tipo de abordagem.

Defendo estas fontes por diversos motivos. O primeiro e mais importante deles corresponde à possibilidade de, através do discurso dessa polícia das consciências, acessar as profundezas do imaginário mestiço que se articulava entre os indígenas habitantes da América portuguesa colonial; o segundo, e também de enorme importância, é a possibilidade do acesso às redes de solidariedade que se estabeleciam entre índios cristãos, mamelucos, mulatos, cafuzos, brancos, negros e outras diversas matizes mestiças. Um terceiro motivo, articulado ao anterior, corresponde às mutações das relações de parentesco no contexto dessas zonas de contato.

A sensação de perda de alguns referenciais de certa unidade social e étnica quando nos debruçamos sobre o problema da mestiçagem, pode ser superado considerando que os processos de transformação social e das mutações das práticas culturais são inerentes a qualquer grupo humano e não significam, necessariamente, a extinção de sua configuração cultural ou social singulares. Entendo que podem, ao

---

\* Professor da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em História Social pela Unicamp. Pesquisador do CNPQ.

contrário, significar um novo jogo de articulações, onde os novos elementos introduzidos no contexto colonial foram por eles apropriados.

Considerando o primeiro dos motivos elencados que atestam a importância das fontes inquisitoriais, qual seja: a possibilidade de interpretação do que chamei de Imaginário Mestiço, cabem algumas observações. Na medida em que o imaginário aciona um conjunto representações, ele gera processos de produção de sentidos. Esses mecanismos de produção de sentidos foram sempre articulados por estes grupos e, apesar dos processos de classificação de significados gerados pelo discurso do poder (aqui em causa, o discurso inquisitorial) obedeciam a diretrizes estranhas e a classificações assimétricas àquelas engendradas pelo clero católico. Se considerarmos que existiu uma rede compartilhada de significados acionada por grupos de índios cristãos em suas relações com outras divisões étnicas do todo social com o qual conviviam, acredito que dois campos de força desta rede mais ampla tiveram o papel de articuladores principais. Um deles foi o campo da sexualidade; o outro foi o das práticas mágicas e de suas crenças ancestrais.

Um dos comportamentos que apresentaram maior dificuldade para serem combatidos pelos missionários desde o século XVII – isto para a Amazônia portuguesa – foi, sem a menor dúvida, o comportamento sexual. Ele era também o território moral com o qual os missionários cristãos mais se preocupavam. Outro campo de forças, o das práticas mágicas e crenças ancestrais, apesar de todo o esforço empreendido pelo clero católico para extirpar o demônio de suas descuidadas almas, permaneceram com pequenas alterações.

Estes índios cristãos não mais habitavam as aldeias dos missionários, não mais construía para si e seus descendentes um território definido que marcasse uma identidade comum – não eram mais índios das aldeias. Habitavam um território mestiço que se apresentava variado em suas configurações: principalmente vilas e fazendas. Era a segunda metade do século XVIII e, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, as aldeias haviam sido extintas. Em seu lugar foram criadas vilas. Os casamentos inter-raciais foram não somente autorizados como incentivados. Neste processo avançado de

mudanças em direção aos processos de mestiçagem, como ainda pensar em uma singularidade que marcasse esses grupos de índios cristãos?

Esses índios ainda possuíam um lugar normativo específico. No discurso colonial ocupavam um lugar definido, tinha existência jurídica e obedeciam a tratamento diferenciado. Mais importante: muitos usavam ainda suas línguas ancestrais; todos usavam a língua geral – o Nheengatu. Embora políglotas, alguns, ainda que cristãos, não conheciam a língua portuguesa. Ocupavam um território intangível que não era mais marcado por fronteiras espaciais, mas sim por redes de solidariedade e por vínculos cosmológicos. Daí a importância dos dois campos de força: magia e sexualidade.

Estes dois campos de força, utilizando a metáfora da rede proposta, eram os nós que amarravam os significados mais importantes: aqueles que davam sentido ao seu mundo. Magia e sexualidade eram os nós que se articulavam com outros fundamentos cristãos: batismo, matrimônio e rituais religiosos.

Esta reflexão deixa de lado um dos nós dessa teia – a da sexualidade – e se direciona para as práticas de magia. O objetivo é provocar questões através da interpretação de um desses rituais mágicos que, nesse contexto mestiço, antes de subtrair os elementos ancestrais culturais indígenas de sua prática, os redefiniram e demonstraram a sua insistente permanência mesmo num contexto de profundas mudanças. Considerando estas observações iniciais, passo a narrar uma interessante história sobre um ritual que foi denunciado diante da Mesa da Visita do Tribunal da Inquisição ao Pará, no ano de 1764.

Era dia 30 de julho de 1764 em Belém do Grão-Pará – diante da Mesa da Visita, no Colégio de Santo Alexandre, o Inquisidor Giraldo José de Abranches, visitador do Santo Ofício, mandou vir a sua presença Manoel Portal de Carvalho, Alferes de Ordenança da vila de Melgaço, pertencente aquele estado. Ele vinha fazer uma denúncia. O denunciante era casado, tinha 26 anos de idade e era proprietário de uma fazenda de nome Utinga nos limites da freguesia de Nossa Senhora das Mercês, na

mesma cidade de Belém. Contou Manoel que, estando ele e sua família na fazenda, teve notícia de algumas operações suspeitas relacionadas às coisas da religião, produzidas por um índio chamado Domingos de Souza. Este índio era do serviço da mesma fazenda. O referido índio era casado com a índia Bernardina, também moradora de sua propriedade. O casal servia a Manoel Portal, provavelmente seus escravos, muito embora a escravidão dos índios tivesse sido abolida quase dez anos antes naquela região.<sup>1</sup>

É provável que o Alferes, assim como outros habitantes da cidade de Belém, estivesse apreensivo com a chegada da Visita do Santo Ofício. Ele sabia, como a maioria dos habitantes daquela cidade, que caso qualquer denúncia que o envolvesse fosse feita antes que ele próprio viesse a denunciar possíveis práticas heréticas, sua situação poderia se tornar perigosa. Havia também os rumores sobre os desvios de conduta mais visados pelos inquisidores, dentre os quais, as práticas de feitiçaria. Portanto, tratou o Alferes de fazer sua parte e se livrar o quanto antes de qualquer suspeita.

Dizia Manoel que ouvira que algumas pessoas haviam presenciado certas operações. Ao averiguar o caso, soube de certas práticas suspeitas do índio Domingos. Dentre as depoentes, estavam: a índia Faustina, solteira, de doze anos de idade, filha dos índios Feliciano e Mônica, todos pertencentes a sua fazenda; a mameluca Feliciano de quinze ou dezesseis anos, filha de mãe solteira também mameluca, natural da mesma fazenda, embora naquele momento morasse na cidade de Belém; a mulata Estacia Maria, de 15 anos, solteira filha do cafuzo Diogo e da mulata Igenes também moradora da fazenda. Elas contaram para Manoel que o índio Domingos fora chamado para fazer certa cura por meios insólitos e conhecidamente suspeitos. Foi assim que Manoel traduziu em seu depoimento o que contaram as moças:

*O dito índio Domingos de Souza (...) já de muitos anos atrás fazia suas curas por meios insólitos e conhecidamente suspeitos. Como são depois de ser chamado para curar algum doente da dita fazenda ir de noite acompanhado da dita sua mulher Bernardina e de Lorenza*

---

<sup>1</sup> Este documento encontra-se no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa - Portugal – ANTT 813, n. 12.

*mulata solteira filha de pai incógnito e de Thereza Cafuza (...) e estando na casa a companhia da pessoa doente cobrir-se o índio Domingos de Souza de penas de aves e desta forma a moda e composto principia a tocar um cabacinho, que pela língua se chama Maracá metido em um pau com algumas pedrinhas dentro, com que faz sonidos e tocando com o tal Maracá, ou Cabacinho, entra a cantar, e juntamente a dita sua mulher, e a referida Lorenza por palavras incógnitas ao pé do doente, e que depois de terem cantado se apaga a luz e logo se ouve no teto da casa um estrondo como de quem desceu de cima para ela, e que então o dito índio entra a falar pela sua língua e a ouvir-se uma voz desconhecida dando-lhes respostas ao que ele lhe pergunta e que o dito índio por virtude destas respostas, que lhe d[eu] aquela voz desconhecida descobre a moléstia que tem o enfermo, dizendo que aquele seu camarada assim dizia e que depois disto se ouve outro estrondo no mesmo teto da casa sinal de que o dito camarada saia e que neste estado se acendeu outra vez a luz por alguma das pessoas que na casa estão e que se não vê mais coisa alguma ficando todos na casa como estavam, e que do que resulta fazer depois suas curas não ouviu dizer se com bom espírito ou não(...)*

Os inquisidores também perguntaram ao depoente qual era o juízo que ele fazia das crenças das referidas pessoas. Esta era certamente uma pergunta capciosa como era toda a prática da inquirição. A esta pergunta respondeu Manoel que a respeito das crenças daquelas pessoas não fazia boa nem má opinião. Mas emendou que “pelo que eles obram desconfia de que sejam verdadeiros católicos porque também não são bons os seus procedimentos, pois são todos os três dados a vícios”.

O objetivo dos homens do Santo Ofício consistia em buscar a verdade, mas a verdade que buscavam dizia respeito às práticas heréticas. Por todos os meios possíveis buscavam atingir seu objetivo. Comparavam depoimentos, repetiam situações, faziam questões com a intenção de obter contradições. Estas fontes também revelam, nas entrelinhas, um verdadeiro diagnóstico das relações sociais que estabeleciam réus e testemunhas. No caso específico deste documento, podemos chamar atenção a alguns pormenores iniciais, antes de retornar ao restante da denúncia contra o índio Domingos.

Um destes pormenores diz respeito ao lugar ao qual pertenciam testemunhas, acusador e acusados. Todos eles pertenciam ou já haviam morado na fazenda Utinga. O

palco da fazenda onde atuavam estes personagens, era um espaço colonial por excelência. Era lá que todos os personagens habitavam e, portanto, era lá que um panorama multiétnico se estabelecia: índios, mulatos, cafuzos, mamelucos conviviam num universo mestiço de crenças e hábitos. A fazenda também apresentava territórios obscuros onde rituais de cura mesclados e adaptados acionavam referenciais cosmológicos e míticos complexos. Eram todos cristãos, pelo menos assim eram considerados e, muito provavelmente, se identificavam como tais, ainda que, como sentenciou o Alferes Manoel, fossem dados aos vícios.

A fazenda funciona para esta análise como um universo particular, microscópico, mas que pode revelar a complexa rede de relações que se ampliava numa dimensão macroscópica quando o exercício da comparação com diversos outros casos semelhantes é colocado em prática. Neste caso particular, já se apresentam os contornos de alguns fortes indícios. As redes de relações multiétnicas eram bastante evidentes. Índios, mulatos e mamelucos se relacionavam, ao ponto da mulata Lorenza participar da prática ritual com os índios Domingos e Bernardina. Podemos então indagar: quais os níveis possíveis de comunicação considerando crenças e práticas culturais de origens diversas? Será possível pensar num campo semântico comum produzido neste universo colonial?

Antes de responder as indagações, vamos retomar os depoimentos. Como era prática, de posse das primeiras informações, os inquisidores procediam à busca dos nomes citados pelo denunciante. Assim, foi chamada para depor, em dois de agosto de 1764, Feliciano Maria, solteira, filha de um homem branco desconhecido e já falecido e de Caetana Faria, mameluca da fazenda Utinga. Ela disse viver de sua costura e renda e, naquele momento, morava em casa de Gregório da Trindade, preto forro. Tinha dezoito anos.

Feliciano Maria revela no seu depoimento alguns detalhes interessantes. Em primeiro lugar, aciona referenciais do seu imaginário que se vinculam ao processo de demonização produzido, ao longo dos séculos, pelos missionários cristãos. Diz que quando tinha dezesseis anos, numa noite, enquanto dormia, sentiu uma mão muito fria

sobre sua perna, gritou então por sua mãe que estava doente e deitada numa rede próxima a sua. Ao acordar, observou que a casa estava às escuras, e que o índio Domingos de Souza falou que se calasse e deixasse os pajés curarem sua mãe. Ela diz ter percebido que os tais pajés eram coisas diabólicas e que, por esta razão, ficara assustada e medrosa. Em seguida, ouviu dentro da casa onde estavam tanger um maracá. Ela não entendeu o que cantava o índio Domingos enquanto tangia o maracá, mas percebeu que a mulher de Domingos, Bernardina e Lorenza (mulata solteira e filha de Thereza Cafuza) repetiam o mesmo canto. Ao finalizarem o canto, Feliciano sentiu que se fazia um estrondo no teto da casa. A figura causadora do estrondo foi para o meio da casa, cantando e tocando o maracá. Domingos, sua mulher e Lorenza passaram a repetir o mesmo canto que ela, testemunha, não entendia. A figura, além de cantar e tocar, também dançava. Domingos, sua mulher e Lorenza, permaneceram em seus lugares enquanto Feliciano viu subir pela casa até o teto a figura misteriosa. Outro estrondo foi ouvido, enquanto outra figura, também vinda do teto cantou, tocou e dançou como a anterior. Depois disto, Domingos de Souza, falando com a figura que havia cantado e dançado, perguntou-lhe o que tinha a mãe de Feliciano. A referida figura respondeu numa língua por ela desconhecida e saiu com estrondo pelo mesmo teto. Depois que ela saiu pelo teto, Domingos declarou o que a tal criatura respondera a ele que sua mãe estava enferma em razão de feitiços que havia enterrados na parte de dentro da porta de sua casa.

Feliciano continuou o seu depoimento dizendo que no dia seguinte ao ocorrido, uma filha de Domingos de Souza disse a ela que quando começou a gritar de medo já haviam saído pelo teto outros muitos pajés. Logo pela manhã, uma tia de Feliciano chamada Sabina, índia solteira e também moradora e natural da referida fazenda, desenterrou ao pé do batente da porta uma cuia pequena que continha um pedaço de saia da mãe de Feliciano, espinhas de peixe, ossinhos, um maço de folhas e uma raiz de taja toda cravada de espinhos de tucumã. A dita tia de Feliciano levou então a cuia até o bispo e esta mandara que jogasse tudo no mar. A finalização da cura se deu no dia posterior com o uso de emplasto de plantas sobre o ventre da mãe de Feliciano.

A testemunha complementou seu depoimento dizendo que as operações de cura de Domingos de Souza eram conhecidas por todos na fazenda e que este índio já havia feito diversas outras destas operações semelhantes nas quais usava os mesmos instrumentos: danças, o maracá, cantos e o auxílio dos tais pajés, sempre durante altas horas da noite.

Perguntada sobre qual opinião fazia da vida e costumes dos denunciados disse que Domingos, Bernardina e Lorenza eram muito maus na “matéria do sexto mandamento” e que a sua mulher depois de ter casado com ele tem sido “bem procedida”.

Os aspectos interessantes do depoimento de Feliciano dizem respeito à descrição do ritual de cura de Domingos, ao conhecimento que ela possuía da doutrina cristã, ao citar o sexto mandamento, e também a miríade de redes sociais que se articulavam no interior desta fazenda. Em particular, por ter citado a índia Sabina, conhecida feiticeira da região e denunciada por outras tantas curas em outros documentos. Ao mesmo tempo, o vínculo que se estabelecia entre membros da igreja e estes índios cristãos que, não poucas vezes, recorriam aos seus padres para a cura espiritual articulando-a com seu universo cosmológico. Esta partilha de significados obedecia a um processo de ressignificação, a um processo de conversão possível. Este procedimento pode esclarecer como universos cosmológicos tão diferentes puderam construir o que entendo serem pontes de conexão de sentidos.

No que se refere à descrição do ritual, que denomino, segundo a chave semântica da demonologia colonial, de “ritual de descer demônios” – era prática repetida em toda a região do Grão-Pará, com as mesmas características: lugares escuros, o pajé tangendo o maracá, demônios descendo do teto das casas e fazendo o diagnóstico das doenças. Outros documentos que apontam para as mesmas características trazem como pajés, ao invés de homens, mulheres. Portanto, no microcosmo desta fazenda redes de conexão se ampliam e se vinculam a um imaginário comum. Apesar disto, algumas particularidades podem ser observadas. Estas podem desvendar alguns mistérios deste comum ritual como veremos a seguir. Antes, é possível também observar um fato curioso sobre a

resposta de Feliciano a pergunta do inquisidor questionando sobre que juízo fazia dos referidos índios quanto as suas crenças, vida e costumes. Ela disse não saber que opinião teria sobre sua vida e crenças, apesar de considerar os pajés que desciam do teto como coisas do demônio no decorrer do depoimento. Ela apenas se referiu aos costumes, indicando que Bernardina, antes do casamento, pecara contra o sexto mandamento.

Outro aspecto interessante, antes de passarmos para mais um depoimento, são as formas diversas e por vezes semelhantes que os vários depoentes viram e compreenderam os mesmos acontecimentos que descreviam. Há uma diferença entre o depoimento de Manoel Portal e Feliciano, há também semelhanças. Manoel Portal era o denunciante. Ele, de antemão, apresentou a razão da denúncia. Como disse em seu depoimento, ele vinha a Mesa em razão de algo que ouvira de certos procedimentos relativos às coisas de religião. Embora não nomeasse ou emitisse qualquer opinião a respeito destes procedimentos, indicava ter conhecimento de que eram atividades contrárias aos preceitos católicos. No caso da mameluca Feliciano, ela também deveria intuir sobre as razões da inquirição. Afinal, ela fora chamada para prestar depoimento sobre o ritual de cura utilizado por Domingos de Souza. No entanto, em ambos os casos, quando o inquisidor questionou sobre qual o juízo os dois depoentes faziam das crenças de Domingos de Souza e sobre o que o movia, se bom ou mau espírito, disseram não ter opinião sobre este assunto. Ambos também, ao serem questionados sobre a opinião que tinham a respeito do denunciado, disseram coisas semelhantes. Como visto: Feliciano afirmou que Bernardina pecara contra o sexto mandamento e Manoel Portal disse: “pelo que eles obram desconfia de que sejam verdadeiros católicos porque também não são bons os seus procedimentos, pois são todos os três dados a vícios”. Tudo indica que no caso dos dois depoentes, os vícios morais pareciam ser a razão mesma da culpabilidade dos acusados.

Outro parêntese, antes de passar ao depoimento posterior, refere-se ao indício que pode revelar quais opiniões o inquisidor visitador e seus assistentes tinham sobre as referências feitas ao ritual de cura. Ao final do depoimento de Feliciano Maria, o

inquisidor questionou seus dois assistentes, os padres Joaquim Inácio de Bittencourt e Alexandre Pereira da Costa se, na opinião deles, a depoente dizia a verdade. Responderam os padres que lhes parecia que falava a verdade, pois aquela qualidade de gente costumava fazer não só estas, mas outras más coisas “cheias de superstições”. Ao que parece, o que alimentava o apetite dos inquisidores neste caso não eram os desregramentos morais, mas antes o desvio das superstições.

A curiosidade dos inquisidores recebeu um forte incentivo do próximo depoimento que agora cito – que pode ter mudado os rumos da investigação. Veio à Mesa a mulata Estácia Maria, de quinze anos de idade. Ela também era serva de Manoel Portal e vivia na fazenda Utinga. Ao contrário dos outros depoimentos anteriores, Estácia descreveu o ritual de cura empreendido por Domingos de Souza, com detalhes até aquele momento não revelados. Por sua vez, tais detalhes chamaram muito a atenção do inquisidor e acionaram um conjunto de referências que certamente ele já trazia sobre fatos de igual característica.

Dizia Estácia que fora, por curiosidade, em companhia de uma índia de nome Faustina, filha dos índios Feliciano e Mônica, até a casa da índia Caetana para assistir um processo de “verificação” que seria realizado pelo índio Domingos de Souza, por esta estar doente. Domingos utilizou o maracá, repetindo o mesmo procedimento anteriormente mencionado por outras testemunhas, ou seja, cantou e dançou ao mesmo tempo em que tocava o instrumento. A novidade era que a mulata Estácia Maria revelou as palavras cantadas por Domingos e suas filhas Jacinta (já morta) e Ilaria, na língua por ela chamada de Tapuia. Segundo Estácia, Domingos e suas filhas diziam as seguintes palavras: ”Iurupari re te o mandeo se pe sepepena evara pupe o mando que varame sereterna”. Segundo a depoente, em português estas palavras significavam: “o verdadeiro diabo metera o meio pé no olho d’água para não cortar a perna”. Como veremos adiante, ao mencionar Jurupari, Estácia Maria chamou de vez a atenção dos inquisidores. O restante do seu relato também deve ter interessado demais a estes homens do santo tribunal.

A testemunha disse que quando Domingos de Souza começou a realizar o ritual, pediu que ela, Faustina e os pais desta última saíssem da casa. Era noite de luar, por esta razão Estácia afirma que foi possível, pela porta que estava aberta e em razão da candeia que queimava, observar o que Domingos de Souza fazia. Ele então cantou e tocou o maracá. Em seguida, ouviram um grande estrondo vindo do teto da casa e logo apareceram quatro vultos vindos do alto. Todos começaram a cantar em uma só voz. Cito:

*(...) e abrindo o dito Domingos de Souza o dito teto viram que ele se escondeu como quem tinha entrado para dentro, e logo foram ver pela porta; e não obstante que era bem alto o teto(...) viram que pela ordem do dito Domingos dançando e cantando como dito Maraca, e que de cima do teto se cantava a mesma forma segundo as vozes que ouviam que no mesmo tempo no meio da casa em que dançara o dito Domingos estava uma cobra pintada como várias cores vivas e [...] muito grossa e muito comprida, e dançando e cantando o dito Domingos ao pé dela e requeitando este com o dito maracá na Candeia, se apagou a luz e ficou a casa as escuras. Vozes desconhecidas falando com o dito Domingos ao qual (sic) ouviram dizer ela testemunha e os mais que a dita cobra tinha saído do ventre da dita Caetana que com efeito a tinha muito e se desconfiava que estivesse prenha porém ela não pariu se não depois de casada que o foi muitos meses; e depois de declarar o dito Domingos que aquela cobra era o mal que a doente tinha se puseram outra vez a cantar e como vinha chegando o tempo de amanhecer saio depois de tudo o dito Domingos pela porta fora, e logo da parte de trás da casa saíram quatro vultos com os quais se juntou o dito Domingos e foram caminhando para o porto todos cinco, e ela testemunha e a dita Faustina os foram seguindo.*

Estácia disse também que chegando os cinco ao porto, todos entraram na água. Os quatro acompanhantes de Domingos eram velhos e tinham os cabelos muito compridos. Enquanto os quatro mergulhavam na água, viu seus longos cabelos boiarem. Domingos, no entanto, ficou na superfície nas proximidades do porto. Segundo a testemunha, tudo isto foi possível presenciar porque já era manhã muito clara e ela, juntamente com Faustina, estavam escondidas atrás de uma árvore e com muito medo.

O depoimento de Estácia é rico em detalhes que certamente acionaram símbolos conhecidos na demonologia cristã americana. Os inquisidores sabiam muito bem quem era Jurupari; conheciam também a função do maracá e, sem nenhuma dúvida, conviveram sempre com o símbolo da cobra. Toda uma literatura de duzentos anos de convívio com o universo cosmológico indígena americano já havia sedimentado estes símbolos na memória do aparelho repressor que, embora nascido sob a égide da caça as

bruxas e hereges na Europa, soube ampliar seu horizonte de conhecimentos para perscrutar as diversas faces que, em sua opinião, o demônio se transfigurava, principalmente nos trópicos.

Jurupari tornara-se o diabo cristão num processo longo de resignificação produzido pelos missionários desde o início da colonização da América portuguesa. Estes missionários, conhecedores do idioma de base tupi, dele retiraram esta figura mítica e o rebatizaram de demônio, o senhor das trevas. O mito do Jurupari persistia no imaginário indígena, mestiço e cristão. Ele colocava em evidência, muitas vezes, referências contraditórias entre si. Outras vezes, compunha um mosaico múltiplo de significados articulados, dependendo do contexto cosmológico no qual era acionado.

Estes mitos são marcadores de ancestralidade, redefinidos em termos inovadores e reinseridos num campo semântico compartilhado. Mencionar Jurupari era nomear o diabo cristão na América Portuguesa, mas era também, na perspectiva destes índios, indicar o deus legislador, aquele que recolocou os homens e o sol no poder, destronando o poder das mulheres. Era o deus que instituiu regras e certa disciplina nas relações sociais. Na mitologia ameríndia da região, era Jurupari quem falava através dos maracás.

Pajés desciam do teto sob o som dos maracás. Esta imagem repetiu-se em diversas outras denúncias durante os anos da Visita inquisitorial ao Grão-Pará. Ao mencionar o nome Jurupari, a mulata Estácia, única a compreender a língua tapuia, o que não foi capaz de fazer a mameluca Feliciano, teoricamente mais próxima da cosmologia indígena, chamou a atenção do inquisidor sobre a possibilidade de pacto demoníaco que, até aquele momento, parecia não ter sido ainda considerado.

Se estas palavras foram realmente ouvidas por Estácia ou não, isto pouco importa. O importante é a revelação de seu imaginário. Possivelmente, ele era partilhado por índios, mulatos, negros, mamelucos e, não menos provável, pelos próprios brancos. A mulata Estácia era filha de um cafuzo (mistura de índio e negro) e de uma mulata – sua mestiçagem física parece ter sido acompanhada por uma complexa mestiçagem cultural.

Outros dois depoimentos foram tomados pela Mesa inquisitorial. Foram chamados para depor os pais de Faustina: Feliciano Ferreira e Mônica. Segundo Estácia, eles estavam em sua companhia quando ela presenciou o ritual praticado por Domingos. Apesar de questionados e afrontados por todos os detalhes do referido ritual, afirmaram não ter qualquer conhecimento do ocorrido. Negaram terminantemente sua presença na casa de Caetana, dizendo que nunca lá foram nem de dia, nem de noite. Portanto, os únicos indígenas ouvidos pelo tribunal se esquivaram de qualquer envolvimento no episódio.

O ritual mestiço de fazer descer demônios em cabanas escuras, no meio da noite, no espaço de uma fazenda colonial, demonstra que as práticas de magia indígena não estavam extintas entre os índios cristãos. Ao contrário, conviviam com o universo religioso católico e faziam circular significados por vezes incompreensíveis aos detentores da verdade espiritual. Estas práticas mágicas formaram um campo de forças que atraía para si crenças diversas. Novos personagens, nascidos de práticas ancestrais, tornaram-se especialistas na arte da cura. Através deles os mitos ancestrais foram aos poucos sendo acionados para a construção de novos sentidos. O papel dos pajés em suas atividades curativas ultrapassou o limite do universo cosmológico indígena ampliando seu espectro no extenso campo multicultural que compunha a realidade social da Amazônia colonial. Ao mesmo tempo, mantinha a marca indelével da mitologia ameríndia.

Os depoimentos aqui revelados trazem aspectos interessantes. Foram chamados a depor um branco, uma mulata, uma mameluca e dois índios. No registro de suas falas é possível observar a partilha de um campo semântico e a mistura criativa de fragmentos de crenças diversas. Certa unidade na diversidade se apresenta em processo de constituição à revelia dos esforços da polícia das consciências. Poucos pensavam mal dos rituais, pois eles pareciam fazer sentido para mamelucos, mulatos e índios, quando não para os próprios brancos – como já foi possível detectar em outros trabalhos. Curas espirituais, feitiços de toda ordem, doenças e perigos eram parte daquele cotidiano.

Quanto aos índios Feliciano Ferreira e Mônica, eles eram de idade mais avançada que os outros três. Feliciano tinha cerca de quarenta anos e era produtor de canoas. Mônica tinha entre trinta e cinco e quarenta anos. Mais velhos e talvez mais cuidadosos, preferiram negar sua participação, apesar de terem sido pressionados a falar. No jogo de vida e morte da colônia, o silêncio poderia significar a sua sobrevivência.

Disciplinar as consciências e os corpos era o objetivo da máquina inquisitorial. Através da investigação sobre os costumes e as crenças, buscava dominar os espíritos arredios e inseri-los conformados e retos no grêmio da Igreja, senão purificá-los com a dor e o fogo. Mas este terrível maquinário do poder, através de seus registros abriu uma janela no tempo revelando o imaginário mestiço – essencialmente criativo e adaptável. A magia foi um dos seus campos de força que costurou os nós de um novo cosmos com os destroços de seu mundo antigo.