



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL

ROSAMARIA DE SOUSA FÉ BARBOSA

“CAMARADAS NÓS VIMOS A NOSSOS AMORES”: idolatria e bigamia na
capitania de São José do Piauí – Século XVIII

TERESINA- PI
2022

ROSAMARIA DE SOUSA FÉ BARBOSA

“CAMARADAS NÓS VIMOS A NOSSOS AMORES”: idolatria e bigamia na capitania de São José do Piauí – Século XVIII

Texto Dissertativo apresentado para a qualificação no Mestrado em História do Brasil, do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil – PPGHB, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, sob a orientação da Professora Doutora Elizangela Barbosa Cardoso para a obtenção do grau de Mestre em História do Brasil.

TERESINA-PI
2022

ROSAMARIA DE SOUSA FÉ BARBOSA

“CAMARADAS NÓS VIMOS A NOSSOS AMORES”: idolatria e bigamia na
capitania de São José do Piauí – Século XVIII

Texto dissertativo apresentado para Defesa no Mestrado em História do Brasil do
Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí – UFPI

Aprovado em ___/ ___/___

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Elizangela Barbosa Cardoso
Doutora em História – UFPI
Presidente

Prof.^a Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz
Doutora em História – UFPI
Membro Interno

Prof. Pedro Vilarinho Castelo Branco
Doutor em História - UFPI
Membro Interno

A universidade pública brasileira.

“Esse crime, o crime sagrado de ser
divergente nós o cometeremos sempre”.

(Pagu)

AGRADECIMENTOS

Atravessar uma pandemia sem precedentes e um mestrado ao mesmo tempo, foi, sem dúvida uma experiência inigualável proporcionada pelo século XXI. Após uma semana em sala de aula e ainda em êxtase pelo novo ciclo, os rampantes do inesperado fizeram assento aos nossos dias. Tivemos que nos adaptar ao isolamento e as incertezas de um "amanhã" cujas proporções só há de saber quem viveu. O Memento Mori apunhalou-nos com toda sua força. Senti-me transportada a Matrix, uma realidade paralela, em que rodeada (bombardeada) de pessoas, informações, abas, links e tudo que a vida online oferece, planava entre o tumulto e a solidão. Posto isso, os agradecimentos que aqui deveriam ser ao zelo dos funcionários na UFPI, dos arquivistas e bibliotecários, agora são ao fato de estar viva, aos cientistas criadores das vacinas e aos que resistem e lutam contra um desgoverno e contra o desmonte da universidade pública, gratuita e de qualidade. Assim, nesse contexto em que a ciência é tão negada e ao mesmo tempo tão necessária, seguimos unidos aos colegas pesquisadores das diversas áreas, agradecendo-os por não terem desistido e por continuarem resistindo, apesar de tudo. Assim, essa dissertação é fruto tanto da bolsa de fomento a Capes, quanto daqueles que lutaram para que dela eu tivesse acesso.

A professora Elizângela, orientadora e docente da disciplina de Seminário de linha I, cujo aguerrido afinco na esperança da produção desse texto, tornou-o possível, inteligível e palatável. Suas indicações, palavras, aulas e exemplo foram inspiração essencial a essa pesquisa. Em nome dela estendo meus agradecimentos a todos os professores que compõe o quadro docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Os contatos com a maioria destes durante as reuniões de colegiado confirmaram a minha crença de que o aprendizado acadêmico passa pelo contato com todas as instâncias da universidade.

Aos colegas de turma, que apesar dos pontuais contatos, emanaram força e coragem a cada etapa dessa escrita. Em especial Romário e Welligton, meus meninos, que fazem parte da minha vida e agradecimentos desde a graduação. Dessa vez sem estarmos regados cafés e cervejas, tal como gostaríamos, mas nem por isso com menos amor.

Com o mesmo sentimento agradeço a Adriano, Nayne e Vanessa por serem a trupe dos meus melhores delírios. Amo vocês, do Rio de Janeiro ao Amazonas, do Codó ao Alto Alegre. A frequência espaçada das mensagens não condiz ao quanto vocês foram essenciais nesse período (e em todos os outros). A paciência e o amor de vocês são tudo para mim! Adriano e sua perseverança com minhas vírgulas erradas e pedidos reiterados de revisão de texto. A Nayne por me fazer esperar num futuro próximo onde estaremos juntas, comendo

besteiras, cantando e contando pérolas, sem máscaras, sem medo. A Vanessa, pelo aconchego, conselhos (que nunca sigo, mas sempre estão certos), por enxugar minhas lágrimas errantes e por não desistir de mim.

A minha família, em especial a Madrinha Rosinha, tia Fabiana e tio Marccone por me auxiliarem no cuidado a mamãe e vovó Severina, para que eu pudesse me ausentar tranquilamente quando necessário. Podendo dessa maneira, experienciar a pesquisa e escrita com maior afinco.

Ao meu pai, mãe, irmão, vovós e vovôs por todo carinho, compreensão, respeito e motivação aos meus estudos e crescimento pessoal e profissional. Todo clichê do mundo é pouco para descrever o privilégio que é viver entre vocês.

RESUMO

O mote desse trabalho consiste na análise dos documentos inquisitoriais e ultramarinos referentes a capitania de São José do Piauí, século XVIII, sob a ótica das feminilidades e masculinidades. Nossa investigação parte da formação religiosa local e dos sujeitos que por aqui transitam. Neste sentido, a circularidade cultural seria a chave usada por nós para compreender os trânsitos culturais aqui presentes. Para isso que isso seja possível nosso Norte diz respeito a duas confissões protocoladas ao Santo Ofício como crime de idolatria no ano de 1758. Realizada por duas moças escravizadas e assimilada pelos envolvidos como um enlace com o demônio, ela nos permite através de óticas variadas perscrutar o uso das sexualidades e dos prazeres, bem como a atuação feminina no interior daquela capitania. Ademais, para além das confissões citadas nos debruçamos acerca dos vários crimes de bigamia ocorridos em meio aquela capitania. Levamos em conta a personalidade dos personagens, as condições de gênero e os contextos que permitiram a realização desses duplos sacramentos com fins de compreender os ideais de comportamentos da época e suas aplicações práticas. Certos de uma não passividade feminina, adentramos também os arquivos ultramarinos através das cartas enviadas a realza, a fins de compreender como as mulheres de posse administravam sua vida a partir de um viés econômico. Diante de tudo, buscaremos pensar o espaço colonial como um local conectado dentro e fora da colônia, e como as mulheres e homens setecentistas influíam e eram influídos pelas moralidades e relações de gênero de sua época.

PALAVRAS-CHAVE: Masculinidades; Feminilidades; Piauí Colonial; Cotidiano; Transgressão.

ABSTRACT

The motto of this work consists of the analysis of inquisitorial and overseas documents referring to the flagship of São José do Piauí, 18th century, from the perspective of femininity and masculinity. Our investigation starts from the local religious formation and the subjects who transit here. In this sense, a cultural circularity would be the key used by us to understand the cultural transits present here. For this to be possible, our North concerns two confessions filed with the Holy Office as a crime of idolatry in 1758. the use of sexualities and pleasures, as well as the female role in the female captaincy interior. Furthermore, in addition to the aforementioned confessions, we looked into the various crimes of bigamy that took place in the midst of that flagship. We take into account the personality of the characters, as gender conditions and the contexts that allow the realization of these double sacraments in order to understand the ideals according to the time and their practical applications. Certain of a female non-passivity, we also entered the overseas archives through letters sent to royalty, in order to understand how women of possession managed their lives from an economic perspective. Above all, we will try to think of the colonial space as a connected place inside and outside the colony, and how 18th century men and women influenced and were influenced by the moralities and gender relations of their time.

KEYWORDS: Masculinities;Femininities; Colonial Piauí; Daily life;Transgression.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – IGREJA E FAMÍLIA NO UNIVERSO COLONIAL	27
1.1. Catolicismo e Demografia	28
1.2. Catolicismo, Família e moralidades	52
1.3. “Ilustríssimos e reverendíssimos padres”: escrita, poder e missão	62
1.4. Colonização, escravização e casamentos	72
CAPÍTULO II - RITUAIS DE IDOLATRIA	78
2.1. Tomar Tundá	81
2.2. Do ponto de vista de Lúcifer	93
2.3. Do ponto de vista dos códigos de sexualidade	100
2.4. Do ponto de vista das sociabilidades	108
CAPÍTULO III - BIGAMIA.....	116
3.1. O Santo Ofício no Sertão: Da masculinidade da instituição.....	119
3.2. As Visitações como acontecimento	128
3.3. Bigamia e masculinidade.....	137
BIBLIOGRAFIA	158

INTRODUÇÃO

A terra, o trigo, o pão, a mesa, a família (a terra); existe nesse ciclo, dizia o pai em seus sermões, amor, trabalho, tempo.

Raduan Nassar

Dentro de cem anos são muitas as tramas que podem se desenvolver em uma sociedade. O mundo se fazia dinâmico, mesmo em épocas no qual uma simples viagem, ou a emissão de cartas e documentos pudessem demorar anos a fim para chegar ao destino almejado. Imerso nesse ambiente, o universo moderno do século XVIII, ao tempo que glorificava as luzes dos filósofos europeus e abriam cortinas do novo mundo através da ocupação dos espaços conquistados durante as viagens marítimas, eram também locais de disputas individuais nos quais as vivências e sobrevivências eram único objetivo. Nesse ínterim, o Estado e a Igreja traçavam seus tentáculos sobre as sociedades centrais e periféricas. O Brasil, como colônia de Portugal, tinha neste último o espaço em que suas burocracias eram fincadas. Era nele, por exemplo, onde estava alocado o Tribunal da Inquisição (Santo Ofício) a quem prestava jugo das transgressões morais e teológicas referentes a doutrina católica como feitiçarias, adivinhações, curandeirismos, judaísmos, sodomias, bigamias e outros. Posto isso, a longa distância geográfica que separava esses dois mundos: Portugal e Brasil, não era impedimento para criação de um cerco moral aos súditos e fiéis da colônia,¹ muito embora esse fosse complexo e nem sempre eficiente.

Nesse intento, variadas instituições se uniam em favor dessa prerrogativa. Para tanto, um dos atalhos utilizados para isso era o Tribunal Eclesiástico. Esse tribunal era fruto do movimento tridentino que buscava reorganizar a igreja através de um reordenamento do clero. Isso era feito através da utilização de normas mais rígidas que visavam um maior acompanhamento do prelado e rebanho por parte dos bispos. Assim, orientado pelas “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”², uma espécie de manual no qual continha

¹ Manuel Hespanha, autor de numerosos livros que tratam das relações entre o Império português em suas relações com o Brasil Colonial, argumenta que para conseguir se consolidar o rei teceria seu governo através de pequenos pactos com a população. Posto isso, o poder não era impositivo - de cima para baixo - mas negociado através do sistema de graças e mercês. Nele o rei concede benefícios aos súditos, atendendo parte de suas demandas, e em troca ganha deles a gratidão, ou seja, o respeito a seu posto e decisões. HESPANHA, António Manuel. **As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político - Portugal - Séc. XVII.** São Paulo: Alamedina, 1994.

²“No início do século XVIII, refletindo a teologia moral em vigor e sintetizando as ideologias religiosas reinantes, surgiram, no Brasil, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, publicadas em 1707, pela Igreja Católica, e objeto do presente estudo. Esta obra traduzia, de forma muito fiel, as tendências teológicas daquele momento específico, bem como normatizava a prática religiosa, detalhadamente, para uma sociedade

as diretrizes necessárias para identificação dos crimes contra Igreja foram organizadas Devassas³ e Visitas Pastorais nas várias regiões da colônia. Eram em momentos como esses que a população via oportunidade (ou era instigada a) confessarem seus pecados e/ou os pecados por eles conhecidos de ver ou ouvir falar. Neste sentido, mesmo que não fosse função do Tribunal Eclesiástico julgar determinados crimes que pertenciam a alçada do Santo Ofício, ele, por obrigação, reunia e enviava a Portugal as confissões e denúncias arroladas àquele tribunal. Este, que a seu tempo, recebia e processava os sujeitos envolvidos. Contudo, entre 1542 e 1637,⁴ ainda foram registradas pelo menos três visitas dos membros do Santo Ofício na região correspondente ao Brasil Colonial, para além de uma última visita no Estado do Grão Pará entre os anos de 1763 e 1769. Dito isso, apesar desta última atingir o espaço-tempo do nosso interesse, todos os documentos identificados durante a nossa pesquisa foram frutos da parceria entre o Tribunal Eclesiástico e o Tribunal Inquisitorial. Ademais, é nesse espaço de denúncias, confissões, sumários e processos que acessamos parte da vida de várias mulheres e homens que em algum momento da sua existência estiveram sob o território da capitania do Piauí. Essas documentações produzidas nos setecentos são assentadas no arquivo da Torre do Tombo de Lisboa, em Portugal. Seu acesso nos foi possível através da plataforma digital homônima⁵ mantida pela supradita.

A documentação, apesar de diversa em suas categorias, segue uma metodologia típica da igreja. Posto isso, os documentos em sua maioria possuem formato de ata, contendo no seu corpo a nomeação do local no qual foi produzido, o dia, mês e ano, seu objetivo, quem o escreveu, sob ordem de qual liderança religiosa e para que onde estava sendo dirigido, especificando inclusive caso fosse cópia - “traslado” - de outra documentação. Visto isso, mesmo quando a documentação não permite os detalhes referentes ao crime cometido (para além de sua nomenclatura), é possível a utilização dos detalhes supracitados de maneira

específica, que era a sociedade colonial.” CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia: educação, lei, ordem e justiça no Brasil colonial**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro1_artigo.pdf>. Acesso em 22 de março de 2021.

³ “De acordo com a legislação episcopal, as devassas feitas durante as visitas pastorais, realizadas pelo próprio bispo ou por um membro do cabido, seu delegado, tinham como objetivo “desterrar os vícios, erros, escândalos, abusos e servir a Deus, para o grande bem espiritual e temporal de seus súditos”. Durante as visitas, os fiéis deviam, sob pena de excomunhão maior, “contar e denunciar” ao visitador tudo o que sabiam, pessoalmente ou de modo público, sobre “os pecados públicos e escandalosos, e sobre os casos especiais abaixo nomeados, mesmo não sendo públicos”, tudo isto para “o serviço de Deus Nosso Senhor e a salvação de seus próximos””. FEITLER, Bruno. **Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil**. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Org). **Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 35.

⁴ 1591-1595, 1618-1620, 1627-1628.

⁵ <https://digitarq.arquivos.pt/>

quantitativa, o que de fato o faremos quando for adequado. Já aquelas que se delongam por longas páginas, geralmente se trata de Sumários ou Processos. Esses, reúnem o interrogatório dos acusados e o testemunho de pessoas envolvidas no caso, ou cidadãos de “confiança” (leiam-se homens de idade avançada, que sejam cristãos velhos e bem quistos socialmente). No entanto, nem sempre isso significa que haverá na fonte uma riqueza de detalhes, visto que por vezes os envolvidos (que muitas vezes somente tinham ouvido falar do caso) apenas repetiam informações superficiais e já citada por outros. Mesmo sem que houvesse um contato entre os interrogados antes, durante ou depois do interrogatório. Por outro lado, em certos casos, é possível acompanhar a junção dos relatos como quem monta um quebra cabeça, no qual as motivações, anseios e modos de agir vão aos poucos dando sentido ao todo. Tanto no que diz respeito aos próprios indivíduos, como acerca do contexto social em que eles estavam inseridos.

De maneira secundária acessamos outras fontes como algumas correspondências enviadas à Portugal nos setecentos, bem como parte dos registros de batismo referentes a paróquia de Nossa Senhora da Vitória (Vila da Mocha/Oeiras) desse mesmo período. As cartas trocadas entre civis, governadores e o membros do reino encontradas e acessadas por nós no Arquivo Ultramarino,⁶ nos ajudam a compreender o funcionamento das relações entre os súditos e o reino, assim como necessidades e quem eram aqueles se sentiam impelidos a fazer tal contato. A seleção dessas foi feita de maneira direcionada. Neste sentido, num primeiro momento escolhemos eleger (dentro do recorte espacial e temporal) somente as correspondências que envolviam o público feminino, sejam elas as remetentes ou o assunto dessas. Buscamos também, selecionar cartas que diziam respeito a vida religiosa do Piauí Colonial. Feito esse compilado, utilizamos aquelas que conversavam de maneira direta com os assuntos propostos. Estas cartas seguiam o roteiro “clássico” de execução. Elas continham o nome da pessoa endereçada, seu remetente e o assunto de interesse, já seu tamanho variava de acordo com a complexidade da situação, podendo se encerrar em uma página, ou em numerosas folhas.

Já no que diz respeito aos registros de batismo, esses foram cedidos pelo Núcleo de Pesquisa e documentação em História (NUPEDOCH). Apesar de esses possuírem oito livros que abrangem de mil setecentos e sessenta e seis a mil setecentos e sessenta e nove, por uma questão de tempo hábil escolhemos analisar apenas uma parte do primeiro tomo que data de mil setecentos e sessenta e seis a mil setecentos e sessenta e nove. Para tanto utilizamos a

⁶ <http://digitarq.ahu.arquivos.pt/>

plataforma Access do Windows Office, no qual nutrimos com as informações contidas nos registros. Essa espécie de “censo” empregado pela Igreja Católica para manter controle sobre seus fiéis resvalam minuciosidades da população. Porquanto, é possível observamos por exemplo quem são os moradores daquela região, como eles interagem entre si, como formam seus compadrios entre outras nuances. Isso tudo porque nesse documento são informados elementos como as datas de nascimento e batismo, o local e do padre que realizou o sacramento, os nomes dos batizados, de seus pais e padrinhos, bem como suas respectivas cores e/ou naturalidade e no caso dos escravos, o nome dos senhores a quem pertencem.

A escolha do Piauí como espaço de estudo, é pessoal e alicerçada no fato desse ser nosso berço identitário. Já o marco temporal foi conduzido pelo encontro com alguns dos personagens que dão rumo a nossa trama dissertativa. Ao levantarmos o véu dos setecentos, vemos nesse um espaço cuja apropriação territorial por parte dos colonizadores está em pleno movimento. Local de habitação de variadas tribos indígenas como Acoroá, Jaicó, Gueguê, Timbira, Aroá e Tapacuí,⁷ a invasão do desse ambiente por parte dos estrangeiros fazia com que conflitos fossem recorrentes naquela região. Posto isso, a força catequizadora daquele período se dava a partir da consolidação da tomada de território nativo. Tudo isso feito através das alianças entre Igreja e Estado, somado a ajuda dos fazendeiros que lá tomavam assento. Entretanto, essa complexa disputinha de um lado o anseio por essa tomada de “território e almas” e de outro, um inconsistente domínio espiritual por parte do bispado. Entremeados a Pernambuco e Maranhão, o Piauí correspondia a um território de todos e de ninguém. A sua localização geográfica tornava seu domínio espiritual embaçado, de maneira que sua jurisdição consistia em uma espécie de párea católica em meio ao sertão.

As afetações desses conflitos que formavam o Piauí Colonial são significativos atravessadores da vida de diversos homens e mulheres que compunham aquela região, sejam eles transeuntes ou moradores. Entre individualidades e conjunções, eles manifestavam em seus comportamentos e/ou falas, as idealizações, desejos e manifestações dos ideais que circundavam o ser homem e ser mulher e como isso acontecia na prática. Nesse ínterim, de um lado os indígenas em suas diferentes tribos carregavam os valores pertencentes as suas culturas específicas. De outro, civis estrangeiros portavam as características formadoras do seu gênero e classe. Concomitante a esses, estava os homens da Igreja Católica, representantes dos interesses moralizantes – embora nem sempre portadores de tal moral - e catequizadores

⁷OLIVEIRA, A. S. N.. **Povos indígenas do sudeste do Piauí: conflitos e resistência nos séculos XVIII e XIX.** In: **V Encontro Nordestino de História/V Encontro Estadual de História**, 2004, Recife. **V Encontro Nordestino de História/V Encontro Estadual de História**, 2004. p.2.

da instituição. Diante desses e outros conflitos que circundavam o Piauí Colonial, fincamos nosso interesse em tentar compreender como os investimentos – especialmente católicos – nesse local incutiram ou foram incutidos pelo elemento do gênero. Visamos, pois, perceber como as feminilidades e masculinidades reverberam nesse espaço, em suas variadas formas de manifestação.

No século XVIII, tempo em que o Piauí nascia enquanto capitania, foram realizados, segundo o antropólogo Luiz Mott,⁸ pelo menos quatro censos demográficos na região. Fato que nos deixa deveras intrigado. Afinal, se São José do Piauí era tão isolada e pobre, por que tamanho interesse em demarcá-la e ocupá-la? Em certa ocasião⁹ Luiz Mott cita que Moraes Durão, ouvidor da capitania e um dos responsáveis por descrevê-la, ao comentar sobre os moradores da região, considerava que sua salvação estaria em criar nela escolas e estabelecer um passaporte entre as comarcas para afastar sujeitos indesejados. Vemos, pois, nesse sentido, um alinhamento entre a ânsia de catequização da Igreja Católica e nos desejos civilizatórios da coroa. Muito embora isso ainda não nos dê uma resposta do porquê o uso do território de São José do Piauí (nem temos como objetivo atingi-la nesse texto). Aos olhos de Durão a população que ocupava o território do Piauí era preguiçosa, de caráter “indócil e violento”.

Como é de praxe em um local cuja subsistência e economia baseia-se na agricultura e criação de gados, respectivamente, eram nesses locais que os homens passavam a maior parte de seu tempo e estabeleciam suas relações. No entanto, o trabalho em si era geralmente dividido a depender da raça e classe de cada indivíduo. Assim, os trabalhos braçais eram dos escravos (sejam eles indígenas ou africanos), enquanto os fazendeiros ficavam com a parte administrativa de seus negócios. O mesmo acontecia com as mulheres, enquanto as ricas administravam o lar e supervisionavam os filhos menores, as escravas se dividiam entre o trabalho da casa e a lida com a roça, a depender da sorte ou do trato com seus senhores e senhoras. Para elas, entretanto, nenhum dos dois lugares era isento de preocupações. Enquanto a roça degradava sua saúde devido o esforço desmedido e do sol escaldante, típico da região, as trabalhadoras do lar estavam mais propensas ao assédio de seus patrões e das fúrias de suas senhoras.

Entretanto, a literatura especializada aponta que havia poucas senhoras habitantes nessa região. Um local formado significativamente por viajantes, esses dificilmente andavam

⁸ 1762 por João Pereira de Caldas, em 1772 por Moraes Durão, 1797 e 1799 dos quais Mott não conhece a origem. Ver em: MOTT, Luiz R.B. **Descrição da capitania de São José do Piauí-1772**. In: _____. **Piauí Colonial**; População, Economia e Sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985. p.24.

⁹ MOTT, Luiz R.B. **Descrição da capitania de São José do Piauí-1772**. In: _____. **Piauí Colonial**; População, Economia e Sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985. p.26.

acompanhados de suas esposas. Embora elas, de acordo com as normas da coroa, somente podiam viajar acompanhadas de seus maridos.¹⁰ Como o oposto não era regra, os homens achavam mais viável para eles viajarem sozinhos. Assim, geralmente saiam de suas casas com a promessa de mandarem algum dinheiro quando conseguissem emprego, e/ou buscarem suas mulheres quando estivessem estabilizados. Situações que perduravam numerosos anos, muitos desses sem que sequer hajam notícias entre os cônjuges. Percebemos que essa migração de homens é ainda maior quando voltamos nosso olhar para o sistema de escravização. Isso porque a procura de escravos homens era superior à de mulheres. Tornando ainda mais discrepante as quantidades de homens e mulheres na região. Por outro lado, isso significa que em um universo patriarcal como o do Brasil Colonial, as chances de essas sofrerem violências sexuais se tornava ainda maior. Tais viagens também eram responsáveis pelo alto número de bigamia, o ato de se casar com mais de um cônjuge estando o primeiro vivo.

Na capitania de São José do Piauí foram encontrados por nós vinte e um casos de bigamia. Dezesseis desses advindos de devassas e sete tratavam de processos ou sumários. Ademais, três desses casos haviam sido denunciados mais de uma vez, de maneira que a depender do caso, nem sempre a denúncia era feita na mesma vila no qual residia o denunciado. Esse levantamento foi feito através de banco de dados que nos foi disponibilizado pelo historiador Ferdinand Almeida de Moura Filho (UFMA), no qual continha o registro feito por ele, dos crimes contrafé ocorridos no Piauí e Maranhão e dispostos na já citada torre do Tombo. Portanto, levando em conta a quantidade significativa deste crime em relação aos demais, e apontando nos significados desse desvio na vida dos homens e mulheres daquela região, escolhemos a bigamia como um dos pontos do qual partiu nossas análises.

Veremos, pois, ao longo desse texto, resquícios da vida de homens e mulheres que viveram fora da norma de seu tempo. Pessoas que arriscaram sua liberdade para cumprir seus desejos, viver suas paixões, ou somente alçar um conforto econômico através de um enlace matrimonial. Certos de que o segundo casamento, nem sempre era o principal objetivo, mas, parte de uma trajetória que já era composta de diversas outras nuances. Como é o caso dos fugitivos (escravizados, devedores etc.), que mudavam de região e viam no casamento uma oportunidade para camuflar seu passado e começar uma vida nova. Essa vida nova, no entanto, podia ser acessada de diversas maneiras, as vezes sem se quer precisar se deslocar do local de morada. Esse foi o caso da mestiça Joana Pereira e da índia Custódia Abreu, ambas escravas de um dos maiores proprietários de terra e gado da região de São José do Piauí. O ano

¹⁰ PT/TT/PBR/0006/062

era mais ou menos 1750, pois naquela época poucos sabiam ao certo contar as eras passarem, uma vez que não viam necessidade disso. Neste sentido, bastava saber quando seria o inverno e estiagem para dar conta das plantações que serviam de sustento para si e de alimento para o gado. A vida rural poderia ser bastante previsível, mas não era isenta de mistérios e tramas. Já era meado de maio quando na recém-formada Vila da Mocha, Joana Pereira, que nessa época ainda era uma escravizada do Seu Pitomba, encontra com uma colega que também já fora propriedade de alguém, mas que conseguira se livrar daquela depreciativa condição. Cecília era uma mestiça forra e tinha uma filha quase da mesma idade que Joana, que naquela época possuía aproximadamente 11 anos. As duas conversavam sobre assuntos que lhes eram de interesse quando Cecília se põe a falar de certo Homem cujas destrezas sexuais eram as melhores. Ela fizera grandes elogios a esse Homem e contou que com ele se encontrava noites a fio ali perto, em frente à igreja matriz. Vendo que a garota estava encantada com o que ouvia, Cecília diz a Joana que pode ensiná-la a fazer o ritual necessário parainvocar o afamado rapaz. Sem maiores resistências Joana aceita o convite.

A partir daquele dia somou-se quase um mês dedicados a aprender as orações e os gestos que compunham o rito. Cecília explicou que ela devia chamar por Tundá, renegar os credos católicos e adorar àquele que seria o seu novo senhor e assim Joana o fez. Na véspera de São João, dia escolhido por sua mestra, Joana se dirige ao patamar da igreja de Nossa Senhora da Vitória. Ao chegar no local ela despe suas vestes e tenta se lembrar o passo a passo do que havia aprendido para que nada desse errado no seu ansioso encontro. Então ela caminha até a porta do templo e nele bate repetidamente as suas nádegas na madeira clamando por Tundá. Feito isso ela se dirige a um novo local, e é no cemitério do Enforcado que Joana se abaixa e se põe de quatro, proferindo orações e invocando aquele que seria seu novo senhor. O que ela viu montado sobre si, não sabe ao certo definir, uma vez que ele transmutava entre homem e animal, lhe atordoando os sentidos.

A noite findou-se e assim que a oportunidade chegou Cecília foi perguntar a sua aprendiz como tinha sido o encontro e se de fato ela conseguiu lograr êxito na sua invocação. Joana replicou que não tinha visto o Homem. Sem se dar por vencida, Cecília pede que a garota vá para sua casa e lá ponha potes nos cantos do quarto, então explica que ela deverá caminhar de um para o outro e quando chegar ao último deverá chamar por Lúcifer. Joana cumpriu o dito e de dentro do quarto pote viu emergir um homem no qual desfrutou de todo o prazer que ele pôde lhe proporcionar. A escravizada guardou aquilo para si como segredo de grande valia, até que certo dia sua irmã Josefa Linda - que também fazia parte dos bens de Seu Pitomba - a procurou para falar de um majestoso encontro que tivera. De imediato Joana

reconheceu aquele misterioso êxtase com o qual a irmã falava, mas resolveu fazer-se de desentendida. Assim como Cecília, Josefa propôs a Joana o ensino das práticas rituais que levariam ao sexo com Tundá, e de novo como se já não conhecesse o rito, Joana aceitou.

Se passou algum tempo desde aquela conversa e Josefa foi comprada pelo fazendeiro de Parnaguá José Bacelar. Separada da irmã, Josefa teve que refazer sua vida e construir novas intimidades. Foi assim que ela conheceu Custódia Abreu, uma gentio Gueguê com quem ela passou a dividir o quarto e por suposto, os seus segredos. Logo no primeiro dia ambas se identificaram e ansiosa por partilhar com a colega seu gosto por sexo, ou pela liberdade que ele lhe trazia, Josefa convida Custódia a conhecer seu homem. A empolgação e a curiosidade tomaram conta do quarto onde ambas estavam a conversar, assim, logo após a ceia Custódia se pôs a repassar seus conhecimentos para a nova cúmplice. Ela pede que a índia tire suas roupas e faz o mesmo, depois a puxa para um canto do quarto e diante dela se ajoelha apalpando os próprios seios, batendo-os um contra o outro. Então ela se abaixa beijando os pés e respectivamente a vagina e o ânus (parte *pudenda* e *prepostera*) de Custódia, levantando-se a caminhar de um lado para o outro até novamente parar em frente a moça e repetir o feito. Passado isso, ela pede que Custódia repita o mesmo com ela, em seguida indo as duas para a cama a continuar com os beijos, toques e adicionais de masturbação. Esse que é descrito como “exercitar atos desonestos *tanqua vir cum femina, in pudendis, preposteris et in ore*”.¹¹

No dia seguinte, Josefa leva até Custódia uma imagem da virgem santa e do Cristo crucificado, dizendo que ela terá que se masturbar com aqueles ícones (“Meteu logo in *pudendis suis propriis*”¹² a imagem de cristo”¹³), além de açoitá-los e os escarnear. Após ambas realizarem essa tarefa, Josefa decide que a colega está pronta para receber Tundá e juntas o invocam assim como tinham ensaiado. Chegado o Homem elas revezam entre adorações e práticas sexuais com o dito, cada uma a sua hora. E assim seguiram durante tempos afins. Dois anos se passaram e Joana Pereira é comprada por José Bacelar, indo para junto da irmã na freguesia de Parnaguá. Unidas novamente, elas voltam periodicamente a Vila da Mocha para lá realizarem àquilo que haviam aprendido com Cecília Rodrigues, dando continuidade aquela herança cultural e assim saciando seus desejos.

¹¹Em português: “como as de um homem e uma mulher nas partes íntimas, e a borda preposteris”. ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

¹²Em português: “Em suas partes íntimas”

¹³ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

Nesse interim vemos como relações, trocas e vivências fazem parte do fazer-se humano, à medida que tal interatividade com os outros entes vivos e/ou não-vivos dão significado ao ambiente. Se Marc Bloch dizia que “onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça”,¹⁴ diríamos que onde o humano está, lá habitam os signos e significados eminentes ou não a natureza. O humano nomeia e apropria-se de elementos que lhes são exteriores, tornando-lhes particular. Criando variantes e tecendo relações que tornam a si e aos outros um complexo de singularidades. Nesse interim surgem as culturas, bem como suas transformações. Assim o fazer-se humano perpassa por um constante devir. Devir esse que raramente é isento de atritos. Não é homogêneo, muito menos um ato pacifista e/ou esgotável.

Nessa esteira, o universo colonial foi um grande centro no qual essas trocas e conflitos efervesciam. Os interesses dos mais diversos sujeitos, ou mesmo das instituições estavam constantemente em xeque, assim como táticas que proporcionavam os alcances de tais desejos. Destarte, de mesma maneira no qual Cecília, Joana, Josefa e Custódia faziam do ritual uma tática¹⁵ para experimentar certa liberdade e alcançar suas pretensões sexuais, havia numeráveis sujeitos que a suas maneiras modificavam a própria realidade para atingir seus objetivos, alguns por amor, outros por dinheiro ou mesmo por comodidade. Esses sujeitos eram os bígamos. Impedidos oficialmente de casar-se uma segunda vez, estando viva a primeira esposa, esses homens e mulheres ignoravam as normas de seu tempo, forjando soluções das mais variadas, como foi o caso de Lourenço de Araújo.

Lourenço era casado com Maria Ramos por meio das bençãos do padre Thomas Aires, ambos os crioulos eram escravos da mesma fazenda na vila da Mocha, que naquela época de 1766 já havia sido transformada na cidade de Oeiras. Lourenço, ao contrário de Maria conseguiu lograr sua liberdade perante seu senhor, mas, continuou a residir junto a sua mulher. Eles somavam três anos de união conjugal quando Lourenço decide viajar para ver sua mãe que segundo disse a sua esposa, padecia de alguma doença. Sem maiores alardes, a viagem foi realizada, mas dela Lourenço não retornou. Um tempo passa e o Marido de Maria Ramos regressa, mas havia algo de errado naquela figura. O homem no qual Maria tinha certeza ser seu marido agora dizia se chamar João Araújo e trazia na sua companhia uma

¹⁴ BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.54

¹⁵No livro *Invenção do cotidiano*, o historiador Michel de Certeau apresenta os conceitos de táticas e estratégias. Para Certeau conceito de estratégia diz respeito aos elementos que visam a perpetuação do controle.No entanto,o autor explica queo indivíduo pode deslocar o sentido de uma expressão (rituais, representações etc.) a seu favor, subvertendo-o da maneira que faça mais sentido a ele. A esse movimento capaz de produzir um novo sentido àquilo que já existe, ele dá o nome de tática.Ver em: CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

moça de nome Inácia, a quem apresentava como sua esposa. Ele dizia que era casado sob as bênçãos do padre Gabriel Malagrida e que nem mesmo sabia quem era Maria Ramos. Tomada pela certeza de que seus sentidos não a deixavam se enganar, Maria Ramos denuncia Lourenço, ou João, de Araújo ao corpo eclesiástico.

Posto isso, nosso texto segue o ensejo da análise de conflituosas culturas de um mundo que deixou de existir, mas que ainda pode ser lido em vestígios e reconstruído por texto. Nesse ensejo, o território que foi nomeado de capitania de São José do Piauí, Estado do Grão Pará e Maranhão, nos idos do século XVIII, quando ainda interagiam naquele ambiente uma paragem colonial, sujeitos arbitrários se entrecruzaram e pluralizaram o existir dentro daquele universo. Mulheres e homens, vindos das Áfricas à Portugal, da Bahia à Pernambuco ademais os nascidos na região, entre índios, brancos e mestiços, se estabeleceram e compuseram aquele território.

As obras de Pe. Cláudio Melo,¹⁶ Pereira da Costa, Solimar Lima, João Renôr, Tânia Brandão, entre outros nomes da historiografia piauiense tratam da demografia e peculiaridades que constituem o sobredito recorte. Nossa intenção, no entanto, passa por conhecer os sujeitos, sobretudo no que diz respeito as mulheres. Adentrar o seu íntimo e, quando possível, remontar traços do que seriam o seu cotidiano e a partir dele entender como o feminino e o masculino são produzidos dentro do contexto colonial.

Ao esgueirarmos por este ethos compreendemos que sendo o colonialismo e a raça aspectos fundantes da modernidade ocidental,¹⁷ questões correspondentes a raça e classe devem ser vistos como elementos transversais as análises que propomos. Situação elementar ao passo que entendemos que estar dentro de um determinado lócus implica fazer parte de vivências específicas que não competem universalizações.¹⁸ Recordamos, especialmente a importância do estudo acerca da história das mulheres e dos gêneros. Estudo que urge através de uma demanda política que se baseia no poder feminino em confronto com a dominação

¹⁶ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019

¹⁷ Neste sentido, concordamos com a autora Anne McClintock quando esta afirma que o imperialismo era feito de homens e para homens, marcando uma estrutura carregada de interesses. E, que, no entanto, não possuía somente cargas de gênero, uma vez que as mulheres brancas possuíam um privilégio maior em relação aos homens e mulheres colonizados. Criando uma hierarquia de poderes. Ver em: McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

¹⁸ Ao optar pela fuga às universalizações, entendemos que categorias tidas como gerais, tal qual o termo “mulher” tentem a representar somente um pequeno grupo de pessoas. Assim, mulher, é geralmente branca, hetero e de classe dominante. Nossa intenção visa fugir destes enrijecimentos. Uma vez que ao concordar com o pensamento feminista decolonial, percebemos que essa categorização faz com que sujeitos com experiências diferentes, bem como as indígenas e negras, dentro de uma história das mulheres, ou do gênero, quase nunca sejam contempladas com as discussões, problematizações, permanecendo invisibilizadas. Ver em: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

masculina.¹⁹ Partindo do entendimento que o estudo histórico não se trata somente do ato narrativo do passado, mas de um processo largamente construtivo – portanto lacunar.²⁰ Na década de 60 as feministas começaram a reivindicar uma história de si, da qual tomaram assento e que começou a ser escrita na década seguinte. Investigações que, no entanto, somente chegam ao Brasil na década de 1980 (mil novecentos e oitenta), incrustadas principalmente a renovação da história, através da ampliação dos objetos de pesquisa.²¹ Assim, a história das mulheres esteve em grande medida ladeada a história da família e da vida privada. Entrecruzamento potencializado pela preponderância feminina nestes espaços. Posto isso, nosso estudo assume essa tradição com a premissa de compreender as mulheres como sujeitas ativas, capazes de interferir no tecido social e cultural no qual esteja imerso.

Para isso, teremos como ponto de partida a análise dos textos confessionais apresentados ao Santo Ofício pelo padre Manoel da Silva no ano de 1758 (mil setecentos e cinquenta e oito). Nele as escravizadas Joana Pereira e Custódia Abreu relatam suas relações sociais e condutas comportamentais. Em seu depoimento explicam como entraram em contato e assumiram para si atividades ritualísticas que de frente contrapunham aos dogmas católicos e, portanto, a fé majoritariamente vigente dentro daquele ambiente.²² Ao ser enviada ao

¹⁹ QUEIROZ, Teresinha de Jesus Mesquita. **Do Singular ao plural**. Recife: Edições Bagaço, 2006.

²⁰ Paul Veyne em seu trabalho acerca da escrita da história no que compete a da impossibilidade de reconstituição de uma história total. Para ele a história seria de teor lacunar. Lacunas essas que possibilitam encaixes, ou seja, visões distintas sobre o mesmo acontecimento, que sem complementam, mas não esgotam o objeto. Tudo isso porque a história não se trata da coisa em si, mas dos discursos em torno dela. Situações que dizem respeito as fontes e os contextos nos quais são produzidas, tanto no que diz respeito ao que nelas contém, como aquilo que elas ignoram. Compreendemos nessa medida, que o silêncio também é um produto não-natural e banhado de intenções. Mas também o que tange os interesses e/ou escolhas do autor-pesquisador. A exemplo disso, as confissões de Joana Pereira e Custódia abreu utilizadas nesse trabalho já foram anteriormente apresentadas pelo historiador e Antropólogo Luiz Mott em um texto publicado numa revista do campo de História em 2006, cujo autor tem como principal preocupação a exposição da fonte e da sua ambiência; já em 2013 Carolina Rocha apresenta a UFF uma dissertação cuja proposição seria analisar os rituais apresentados nas confissões como uma eminência sabática no sertão piauiense. Assim, não satisfeita com a abordagem de centralidade europeia de tal rito, nós apresentamos em 2019 o trabalho monográfico intitulado “Camaradas, Nós Vimos Aos Nossos Amores”: Cultos Populares E O Imaginário Religioso Na Capitania De São José Do Piauí, 1757/58, na qual hipostenizamos através do viés afro centrista as possibilidades de tais rituais como sendo reminiscências culturais religiosas vindas das Áfricas. Tudo isso, mostra-nos o caráter fluído na qual uma única fonte pode suscitar. Fluidez que não se findou com tais trabalhos. Assim, incorridos pela ideia da costura desse tecido incoerente e heterogêneo que é a o ofício do historiador, no qual constantemente necessita anexar novos retalhos, é que motivou que nos levou a feitura desse trabalho. Ver em: VEYNE, Paul et al. **Como se escreve a história**. Lisboa: Edições 70, 1983. // MOTT, Luíz. **Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial**. Textos de História, v. 14, 2006. // SILVA, C.R. **Sabá do Sertão: Feiticeiras, demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58)**. 2013. 222 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.

²¹ RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). **Cultura Histórica em Debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

²² Ao enfrentar a fé vigente, entendemos que elas ao recusarem fazer parte de uma maioria religiosa tal qual a Igreja Católica Apostólica, essas mulheres se punham como confrontantes de um poder que permeava, e em certa medida, ordenava a sociedade.

Caderno do Promotor²³ estas confissões são classificadas enquanto idolatrias, entretanto é mister a essa documentação o apelo sexual e ritualístico nelas contido. Uma vez que elas tratam do envolvimento sexual das personagens supracitadas com uma entidade alheia ao catolicismo, ou ainda, quando alinhada ao catolicismo, uma entidade assimilada aomaligno (demônio).

Nesse sentido, essas personagens irão nos servir como ponto de partida de uma investigação que contempla um espectro do cotidiano setecentista imerso num complexo religioso e generificado. Atravessado não somente por ações idolatras, mas por diversas outras que defrontam os princípios católicos, como é o caso da bigamia. Assim, dentre a documentação que por nós será analisada, incluímos as denúncias de bigamia correspondentes a região da capitania de São José do Piauí no que se refere aos idos do século XVIII. Visando, inspirados nos estudos de Ronaldo Vainfas no livro *Trópico dos Pecados*,²⁴ perscrutarmos acerca das moralidades no interior da colônia.

Nesse interim, Vainfas em seu estudo, faz usos dos documentos inquisitoriais para rastrear o entranhamento da religiosidade no cotidiano da colônia brasileira. Nele, o autor preocupa-se em defrontar as normas e idealizações da igreja tridentina²⁵ e o dia a dia dos colonos. Assim, ele tenta perceber como esses universos se cruzam, veem e são vistos um pelo outro. Nesse vasto livro, é possível pensar a oficialização dos “amores” através do casamento, mas também as margens dele através do nefando, da bigamia e das solicitações. De maneira geral, os complexos que compõe os quadros da fé e das tentativas de controle e normatização dos indivíduos.

²³ Os Cadernos do Promotor tratam de uma “documentação composta por manuscritos avulsos, organizados na forma de códice, com cerca de 300 a 600 fólios, registro de denúncias, sumários de testemunhas, devassas e diligências realizadas no Brasil, durante o período de atuação do Santo Ofício na Inquisição de Lisboa. Ver: RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Minas Gerais sub examine**: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira. RESENDE, Maria Leônia Chaves (Org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício**: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço Editora Ltda, 2013. p.403.

²⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.

²⁵ Segundo Ronaldo Vainfas, por mais que o Concílio de Trento não tenha elaborado nenhuma decisão específica em torno da família, a igreja tridentina se torna cada vez mais interessada nessa esfera de vida através de sinuosas regras e conselhos. Assim, o controle das consciências era suscitado através de diversos mecanismos e dentre eles estava a penitência. Posto isso, Vainfas, assim como para Foucault, argumenta que a penitência seria um instrumento essencial na transformação do sexo em discurso. Uma vez, que mais do que numerar pecados, os confessores interessavam-se pelos pormenores de cada delito, em seus atos, intenções, desejos e sentimentos. Ver em: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**, a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019. // VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.

Vainfas, como Gilberto Freyre²⁶ entende o território colonial brasileiro como um grande centro de interações estabelecidas pelo sexo, tanto entre si como entre os indivíduos e seu meio. Dessa maneira, ambos acreditam que a formação do Brasil em seu ambiente colonial estabeleceu-se através do pecado. Freyre em grande medida justifica sua hipótese através dos quadros de mestiçagem, sobretudo no que tange o argumento de uma frouxidão da ortodoxia moral e limitada capacidade migratória portuguesa, principalmente no que dizia respeito às mulheres. Posto isso, para Vainfas, o afã por colonizar fazia com que houvesse um “excesso de liberdade” que tomava conta principalmente dos portugueses que aqui chegavam. Fator que resultaria nos inúmeros casos de bigamia no quadro colonial brasileiro. Essa estridente reincidência, bem como a obsessão em afirmar o núcleo dogmático do matrimônio tridentino, imputam em uma grande perseguição a esse delito por parte do Santo Ofício. Em seus estudos, o autor afirma que dos crimes morais, este foi mais o perseguido, superando uma centena de casos processuais. Contudo Vainfas não vê o excesso de bigamos como uma falha da igreja tridentina no Brasil, mas, pelo contrário, como a relevância que esse sacramento adquiria dentro desse espaço-tempo como um recurso de valorização social. Assim, a popularização desse delito estaria atrelada diretamente à importância do casamento para a população enquanto legitimador social. Nesse sentido, os casos de bigamia somente vinham a confirmar os do sucesso do casamento.

Em outro viés, já há casos como o do historiador Cássio Rocha,²⁷ cujo foco do pesquisador visa adentrar as discussões de gênero através das denúncias e processos feitos aos e pelos visitantes Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira. Em seu texto, Rocha investiga como essas visitas, ocorridas entre os séculos XVI e XVII, produziram padrões de masculinidade naquela sociedade. Assim, de modo similar, buscamos através das denúncias e processos de bigamia examinar como esses réus coloniais processados por se casarem duas ou mais vezes na Igreja sendo vivo o primeiro cônjuge eram atravessadas por essa realidade. E como estas implicavam no comportamento e no cotidiano dessas mulheres e homens, recorrendo às especificidades regionais dessas locuções.

Posto isso, o objetivo do nosso trabalho passa por compreender as práticas religiosas, as relações de sexualidade e o cotidiano das mulheres e homens na Capitania de São José do Piauí, Estado do Grão Pará e Maranhão, durante o século XVIII. Assim, visaremos investigar

²⁶ FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

²⁷ ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: a ação das visitas do Santo Ofício às capitanias do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p.212.

como se dava o ambiente da capitania de São José do Piauí em seus sentidos moralizadores. Bem como identificar as práticas que ferem o dogmatismo católico no ambiente da supradita capitania, no intuito de verificar como as práticas que contrariam as normas católicas coadunam para uma autonomia mental/corporal dos indivíduos ou mesmo com a reafirmação da estrutura vigente. Nesse sentido, buscaremos mapear os territórios, frequências, bem como as semelhanças e divergências nos casos identificados como bigamia. Ao mesmo tempo que procuramos identificar a dinâmica feminina no cotidiano do universo da capitania de São José do Piauí através das categorias transversais de classe e raça, e as práticas comuns a cada grupo, bem problematizar acerca da figura masculina da estrutura eclesial enquanto produtora gêneros.

Nossa pesquisa se propõe a incorporar as faces ainda não vistas da História das mulheres e das moralidades na capitania de São José do Piauí no século XVIII, enfrentando as lacunas vigentes e revendo a historiografia que nos condicione enfrentar os silêncios e compreender a sociedade a partir do diferente. Temos imbuída no tema em si uma forte influência da antropologia como metodologia de análise. Nos escritos do historiador Robert Darnton, as expressões culturais e mentais não aparecem descritas da mesma forma do que a história política, mas ambas são igualmente “reais”. A política não poderia ocorrer sem uma disposição mental prévia, “implícita na noção que o senso comum tem do mundo real”. Darnton afirma que “o próprio senso comum é uma elaboração social da realidade que varia de sociedade para sociedade”.²⁸ Para reconstituir as relações ontológicas com o mundo e sentidos de realidade que tinham esses sujeitos estudados, perguntamos quais eram suas experiências partilhadas no cotidiano de São José do Piauí da metade do século XVIII. Partimos da ideia que “a condição humana mudou tanto, desde então, que mal podemos imaginar, para pessoas com vidas realmente desagradáveis, grosseiras e curtas”,²⁹ além de alguns dos nossos sujeitos estarem sob condição escravizada.

Ao escavar os fatos, tão constantemente enlatados enquanto perspectivas unas e naturalizadas. Temos, pois, o desafio e a obrigação de rever fontes e buscar outras, que possam impulsionar nossa investigação acerca do cotidiano setecentista e suas ramificações. É neste sentido que escolhemos continuar a provocar as ideias contidas nas confissões

²⁸DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 39.

²⁹ DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.47.

inquisitórias [ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127]³⁰, das quais já trabalhamos desde a graduação, a fim de buscar novos rumos interpretativos.

Junto a ela e na tentativa de vislumbrar uma maior variedade de mulheres que compunham esse universo, bem como os vários ambientes que compõe a Capitania (leia-se: Aroazes, Mocha, Parnaíba, Parnaguá, Piracuruca e Surubim) lançamos mão de cerca de 20 denúncias individuais de bigamia e um documento com um compilado de denúncias que variam entre bigamia e feitiçaria. Bem como de um livro de Registros de Batismo da região de Oeiras – Mocha -, que vão do ano de 1766 até o início de 1769. Incluiremos também, de maneira mais circunstancial e menos incisiva, documentos do Arquivo Ultramarino, equivalentes a cerca de 31 documentos contendo solicitações feitas por mulheres a El Rei, na qual a maioria trata de pedidos de sesmaria.

Posto isso, a escolha das confissões³¹ e denúncias de bigamia enquanto fonte, nos propiciam perceber a vida de sujeitos aparentemente comuns, mas que em seu cotidiano carregam parte importantíssima do que seria a contemplação do Brasil, mostrando serem mais que objetos de pesquisa, mas seres de carne e osso, carregados de cultura e experiências. Assim, as palavras enquanto refletoras da vivência, tendem, em grande medida, nos proporcionar as percepções das liberdades individuais, que escorre aos conflitos externos, no sentido de que estas nos mostram a forma como mesmo as escondidas, por meio das estreitas margens, mulheres das mais diversas ascendências, fogem as obrigações de um poder católico.

A natureza lacunar da História, contudo, tem mais vantagens epistemológicas do que desvantagens, pois possibilita a nossa imersão numa série de questões que ainda não tenham sido sensibilizadas acerca das nossas possíveis fontes. Segundo as lições da antropologia e dos historiadores marcados por essa área do conhecimento, trata-se de cutucar os eventos inertes, alinhando alguma compreensão para processos históricos que até então permaneciam na obscuridade.³² Esse exercício é como levantar a beirada de um véu,

³⁰ . Quem primeiro teve acesso aos documentos inquisitoriais referentes ao Piauí foi o antropólogo Luiz Mott³⁰, no entanto o historiador não faz um estudo minucioso dos casos, apenas o apresenta seus trechos de forma descritiva. Ver em: MOTT, Luiz. **Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial**. Textos de História, v. 14, 2006

³¹ Lembramos aqui da tomada de poder do cotidiano, organizada pelo cristianismo. “O que antes só parecia interessar a cada família, tudo o que antes devia ficar escondido no interior dos lares e ser tratado com todo cuidado e discernimento por cada indivíduo ou pelo chefe da família, tudo o que antes devia ficar em segredo e sequer ser pronunciado, deve agora passar pela navalha da linguagem, deve ser confessado ao representante da Igreja.” Ver em: ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de teoria da História. Bauru:Edusc, 2007.

³² DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

relevando-nos fragmentos de um tempo anterior e de uma sociedade, que muitas vezes deixaram heranças para o nosso presente.

Os fios que nortearam nossa pesquisa, seguem os rastros da microhistória italiana, perfazendo cada uma das mulheres que estão nomeadas nas fontes das quais lançamos mão. Buscando refazer o cotidiano, o labor e as transgressões em meio ao sistema escravagista, circunscrevendo uma conexão interdisciplinar para com a antropologia, até onde esta for possível, tecendo um estudo tanto entre as relações dos humanos entre si, como relações entre os humanos e os sobrehumanos (e os ritos que os norteiam). Dessa forma nosso trabalho está dividido em três temáticas: Mulher, Sexualidade e Religiosidade. Assim, como uma colcha feita de retalhos, visamos perceber os intercâmbios que unem estas três unidades e como esta, se enlaçam nos lugares distantes à metrópole, ou seja, dentro do ambiente sertanejo.

Não pretendemos assumir uma bandeira de imparcialidade, visto que nem mesmo as fontes que nos servem de base assim o são. Posto que não pretendemos enfrentá-los como entidades metafísicas, mas como elementos carregados pela inventiva humana. Assim, elas carregam o olhar vicejante do referencial Católico Apostólico Romano, projetando de forma imanente, sua dominação. Carlo Ginzburg³³, diz que o historiador dificilmente conseguiria fugir do papel de inquisidor tendo em vista a natureza das perguntas lançadas por este. Nosso intento, no entanto, está muito mais que nas execuções dos rituais, das entidades evocadas, ou da consumação dos diversos casamentos, mas nas trilhas percorridas e alianças feitas pelas mulheres e homens citados nestas fontes.

Para que isso seja possível nosso trabalho está dividido em quatro capítulos. No primeiro deles ao qual intitulamos *Igreja e família: a práxis do universo colonial*, tem por interesse ambientar o leitor no contexto setecentista no que diz respeito a capitania de São José do Piauí. Incutindo o cenário religioso e cultural que proporcionou o encontro de diversos sujeitos e o desencadeamento de práticas e comportamentos diversos. Atravessamos assim o terreno das normas circunscritas nos dogmas da igreja cristã. Alternando entre o local e o global acerca da colonização e da Inquisição, pondo em xeque aquilo que era esperado dos moradores imputados como fiéis da mesma. Nosso objetivo visa investigar como se dava o ambiente da capitania de São José do Piauí, a fim de fomentar as circunstâncias que permitiram o adensamento de casos de Idolatria e Bigamia e nele perceber a maneira na qual figuravam as moralidades e relações de gênero. Para isso no primeiro tempo buscamos

³³ GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 e GINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como Antropólogo**. São Paulo: Revista Brasileira de História. n.21 - setembro90 /fevereiro91, p. 9-20.

compreender a atuação da igreja nas terras piauienses, problematizando a questão das longas distâncias, da atuação dos padres enquanto sacerdotes e missionários, enveredando pela demografia e dinâmicas sociais entre a igreja e o território, buscando compreender como o gênero figurava nesse ambiente. Em seguida adentraremos os liames morais e familiares correntes ao período. E por fim buscaremos pensar acerca da figura masculina dos padres enquanto produtoras de saber, bem como de um poder político e religioso.

No segundo capítulo temos como tema *o universo feminino setecentista*, e nele procuramos identificar as pluralidades do contexto colonial no que dizem respeito as relações de gênero e o universo cotidiano dessas diferentes mulheres, em especial na capitania de São José do Piauí. Posto isso, nos debruçaremos sobre as questões referentes ao que se espera do comportamento feminino. Em seguida faremos uma análise a contrapelo no sentido de entender como as mulheres estavam circunscritas dentro desses ambientes. Quais eram os arranjos e as problemáticas de cada um deles. Por fim, retomaremos a questão da figura feminina a luz das especificidades de cada classe: índias, brancas, negras e mestiças, buscando analisar como a realidade colonial incidia sobre cada uma delas.

No que segue, o terceiro capítulo ao qual damos o nome de *rituais de idolatria*, temos como objetivo fazer análise das confissões inquisitoriais de Joana Pereira e Custódia Abreu, escravizadas anteriormente mencionadas sob a evidência das pluralidades suscitadas pelo ritual, no que dizem respeito as personagens e possibilidades. Neste sentido, através da nomeação Tundá, dado ao ser invocado, procuramos investigar acerca das possibilidades do adensamento de culturas africanas. Para isso teremos como personagem central Cecília Rodrigues, posto terem partido dela o ensino dos ritos as demais, ademais ter sido mencionada por Joana como “superiora do congresso”. Assim, traremos a hipótese de que Cecília, enquanto mestiça, seria o elo entre as culturas africanas e disseminação dessa na capitania do Piauí. Já no que tange a segunda nomeação ao Ser através da alcunha de Lúcifer, teremos como personagem motivador o Padre Manoel da Silva, no sentido de aferir o prisma católico tendo em vista a similitude do referido ritual e um ritual de feitiçaria, bem como dos apelos sexuais. Posteriormente partiremos da personagem Josefa Linda para impelirmos acerca códigos de sexualidade, no que dizem respeito as possibilidades homoafetivas, adentrando os entendimentos acerca do lesbianismo e da bissexualidade, para além dos usos de si. Por fim, voltaremos a personagem Cecília Rodrigues para pensar acerca da disseminação do ritual e dos trânsitos pessoais e culturais permitidos por este.

Nesse ensejo, nosso último capítulo terá como título *bigamia*, assim, nosso objetivo visa analisar as denúncias e processos de bigamias correspondentes a região da capitania de

São José do Piauí. Para tal no primeiro iremos nos debruçar acerca da estrutura que procurava tolher esses sujeitos e como ela agia no Sertão da supradita capitania e fora dele. Buscaremos também compreender de que forma as masculinidades circunscreviam essa ambiência. Posteriormente, iremos analisar a maneira no qual a visitação dos membros eclesiais incidia no cotidiano da população. Já no último momento faremos uma análise dos documentos concernentes a bigamia, observando os territórios, frequências, bem como as semelhanças e divergências nos casos identificados, buscando as manifestações de masculinidades neles expressos.

CAPÍTULO I – IGREJA E FAMILIA NO UNIVERSO COLONIAL

O presente capítulo, como ponto inicial do enredo que pretendemos traçar, tem por interesse ambientar o leitor no contexto setecentista da capitania de São José do Piauí. Adentraremos o cenário religioso e cultural que proporcionou o encontro de diferentes sujeitos e tornou possível uma pluralidade de práticas e comportamentos naquele local. Atravessaremos assim o terreno das normas circunscritas nos dogmas da Igreja Cristã. Alternando entre o local e o global acerca da colonização e da inquisição, pondo em xeque aquilo que era esperado dos moradores imputados como fiéis desta. Posto isso, o mote desse capítulo visa a investigação das circunstâncias que permitiram os casos de bigamia e idolatria na região e a maneira na qual figuravam as moralidades e as relações cotidianas entre os sujeitos que a compunham.

Nessa perspectiva, dividimos nossa escrita em três momentos. No primeiro tempo buscamos compreender a atuação da Igreja nas terras piauienses, problematizando a questão das longas distâncias, da atuação dos padres enquanto sacerdotes e missionários, enveredando pela demografia e dinâmicas sociais entre a Igreja e o território, buscando compreender como o gênero figurava nesse ambiente. Já na segunda parte adentraremos os liames morais e familiares correntes ao período. E no terceiro momento finalmente buscaremos pensar acerca da figura masculina dos padres enquanto produtoras de saber, bem como de um poder político e religioso.

Para tanto, teremos como base a confissão de Maria Leonor, Joana Pereira e Custódia Abreu ao Padre Manoel Silva, denúncias de bigamia contidas nos cadernos do promotor, cartas do arquivo ultramarino e mapas cartográficos e demográficos da referida época e local,

assim como a obra reunida do Padre Cláudio Melo, auxiliada pela bibliografia circunscrita ao período.

1.1. Catolicismo e Demografia

se eu fosse criada em cidade, ou outro lugar culto, mas eu no meio dos sertões, donde, nem eu até agora desta idade, que sou, tenho ido da igreja ou a capela nem esperança ao perto me fica disso ainda: Tais são as circunstâncias destes sertões donde (e isto é comum) nasce um, se batiza, casa, vive e morre sem nunca ver se quer com os óleos corporais, lugar sagrado ou uma igreja ou templo de Deus.³⁴

No ano de 1757 a supradita citação foi transcrita pelo padre missionário jesuíta Manoel da Silva como parte da confissão de Maria Leonor. A jovem de cerca de quinze anos, ao receber a visita do dito pároco na fazenda do seu tio e tutor José Bacelar de Abreu, confessa ter aprendido e reproduzido blasfêmias contra a santa fé católica. Durante a sua fala ela barganha sua inocência (importante para redução de uma futura penalidade) através de vários recursos atenuantes, dentre eles a ignorância atrelada à falta de conhecimento da doutrina católica. Não obstante ela atribui tal característica do lugar. Nascida e criada no Sertão da capitania de São José do Piauí, Leonor em seu depoimento detalha o cenário no qual vive como de difícil acesso religioso. A falta de locais de culto e ministério dos sacramentos, que para ela é algo comum ao território, explicaria sua falta de instrução.

Essa característica não é uma referência restrita a fala da confessa, pelo contrário, as longas distâncias entre as vilas, sítios e fazendas no Sertão são constantemente realçadas nos diversos documentos da época. O próprio termo Sertão³⁵ foi cunhado a partir da perspectiva de um isolamento em relação ao litoral. Entendemos que toda essa conjuntura no qual se figurava um conturbado acesso à população pelas autoridades eclesiásticas devido às distâncias, fazia parte do complexo sociocultural no qual imergia o território piauiense. Assim, seja por reais dificuldades locomotoras, ou por estratégias discursivas, tal fato incidia diretamente na atuação católica diante da região.

³⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 127.

³⁵ “O termo ‘sertanejo’ possuía no início século XVII a função estrita de designar populações coloniais que habitavam territórios relativamente afastados da orla atlântica. O termo não assinalava então um tipo cultural ou regional específico. Assim, a significação do termo remetia, precisamente, a uma determinação geográfica. O radical, do qual a expressão derivava – sertão – remetia então a um lócus inexplorado ou pouco conhecido, habitado pelo gentio, por quilombolas ou renegados”. MACÊDO, TaironeZuliani de. **As origens e evoluções etimológicas dos termos sertão e sertanejo**. In: Seminário de Pesquisa de Pós-Graduação em História PUC-Go/UFG, VI. 2013, Goiânia. Anais. Goiânia: UFG/PUC-Go, 2014. p.1-10.

Posto isso, nesse tópico visamos compreender como se dava esse movimento através do remonte desse cenário. Objetivamos, pois, denotar acerca dos agires católicos dentro do território piauiense, questionando até que ponto essas distâncias interferiram no trabalho pastoral e moralizador. Ou mesmo, se havia indícios de um sertão possivelmente conectado as atualizações da metrópole e demais regiões. Para isso, buscamos reconhecer quem eram os moradores da região, onde e como estavam assentados, quais suas disposições culturais e como estes eram atravessados pelo trabalho catequizador dos párocos e dos missionários. Em vista disso, compreendemos que o território da capitania de São José do Piauí possui uma dinâmica própria que se aproxima da ambiência colonial comum a época, bem como peculiaridades típicas de qualquer meio atravessado pelo humano. De maneira que esta deve ser entendida dentro das suas determinadas características.

Ademais, isolado ou não do restante da colônia, o fato é que esse argumento que ora vimos nas palavras de Leonor acerca das distâncias é igualmente utilizado pelo bispo do Maranhão, Antônio Troiano, alguns anos antes para convencer a El Rei que era preciso fazer render os frutos da missão do padre Tomé de Carvalho³⁶. Uma vez que o local da capitania de São José do Piauí, era no século anterior apenas um punhado de terra sem proveito e significado aos olhos civilizadores dos europeus.³⁷ Posto que não havia nela uma igreja para assentar as aflições espirituais, assistir as missas e confessar as culpas dos moradores e passantes. Assim como não havia (aparentemente) quem representasse o poder real e os guiasse nos seus direitos e deveres para com seus governantes. Nesta lógica a alma dos colonos estava livre para ceder as atrocidades que viessem ocorrer. Não que houvesse muitos assentados na região, a historiografia aponta para umas poucas fazendas que a ocupavam, ficando tão vasta benesse de Deus apenas para as mãos dos selvagens indígenas Tapuias. Este, sendo mais um motivo para que o poder eclesial e real se unissem diante de tamanha mazela, para fazer crescer a região.

³⁶ “O padre Tomé de Carvalho e Silva foi o primeiro vigário do Piauí, fundador da freguesia de Nossa Senhora da Vitória do Brejo do Mocha do Sertão Piauí, onde tomou posse em 2 de março de 1697, com o beneplácito de seu primo, o também vigário Miguel de Carvalho e Almeida, da freguesia do Rodelas, de onde foi aquela desmembrada e que lhe deu posse”. MIRANDA, Reginaldo. **Piauienses notáveis**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.80-81.

³⁷ Ao contrário do encarado pelo corpo clerical da Igreja, apesar de entenderem a região como um local sem população. Há indícios de que eram muitos os povos indígenas que aqui se assentavam, tal como menciona Gabriel Soares: “...tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagens, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vidas e costumes...”. Ver em: SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Edusp, 1971. p.338. O fato de não serem considerados como “população”, pode estar ligado ao fato desses sujeitos não comungarem dos mesmos hábitos europeus, ou mesmo por não estarem batizados na doutrina.

Assim, como os padres e os próprios moradores, aqueles que desenharam a região em iconografias captaram em seus pincéis a vastidão de um território supostamente despovoado. Fato ocorrido com o pintor alemão Franz Xaver Nachtmann, que entre os anos de 1799-1846 retratou várias partes do território dos estados do Brasil e Grão-Pará e Maranhão, incluindo entre eles São José do Piauí. Na imagem, ele parece retratar uma expedição científica, comum a época. Essa afirmativa foi por nós delineada ao observarmos que no plano central do desenho está um homem, provavelmente branco, de caderneta e caneta nas mãos a observar pacientemente a paisagem. Encostado a ele, um escravo que, de peito nu, lhe segura os cadernos e a sobrinha, protegendo-o do forte sol, na figura os traços fortes representando a luminosidade, provavelmente também denunciam o calor. Os grandes morros e a flora que compõe o cenário da região estão em destaque na imagem. O Mandacaru, evidenciado entre as demais, é cactácea nativa do Brasil, adaptada às condições climáticas do Semiárido. Além de resistir ao clima quente e seco, o Mandacaru retém uma grande quantidade de água no seu corpo, que devidamente extraída, poderia servir para saciar a sede dos colonos. Na iconografia, notamos ainda a presença dos viajantes, alguns montados em seus cavalos, outro sentado com uma vara na mão. Essa que provavelmente o auxiliaria a andar no solo trepidante. Ao lado dos cavalos de carga também é possível notar a presença de um sujeito, possivelmente outro escravo que acompanha a procissão. Essa cena, não fosse pela presença do expedicionário poderia facilmente retratar as tantas idas e vindas dos vaqueiros, escravos e índios que se deslocavam de São José do Piauí para os litorais aboiando seu gado para venda. Tal como podemos conferir abaixo:

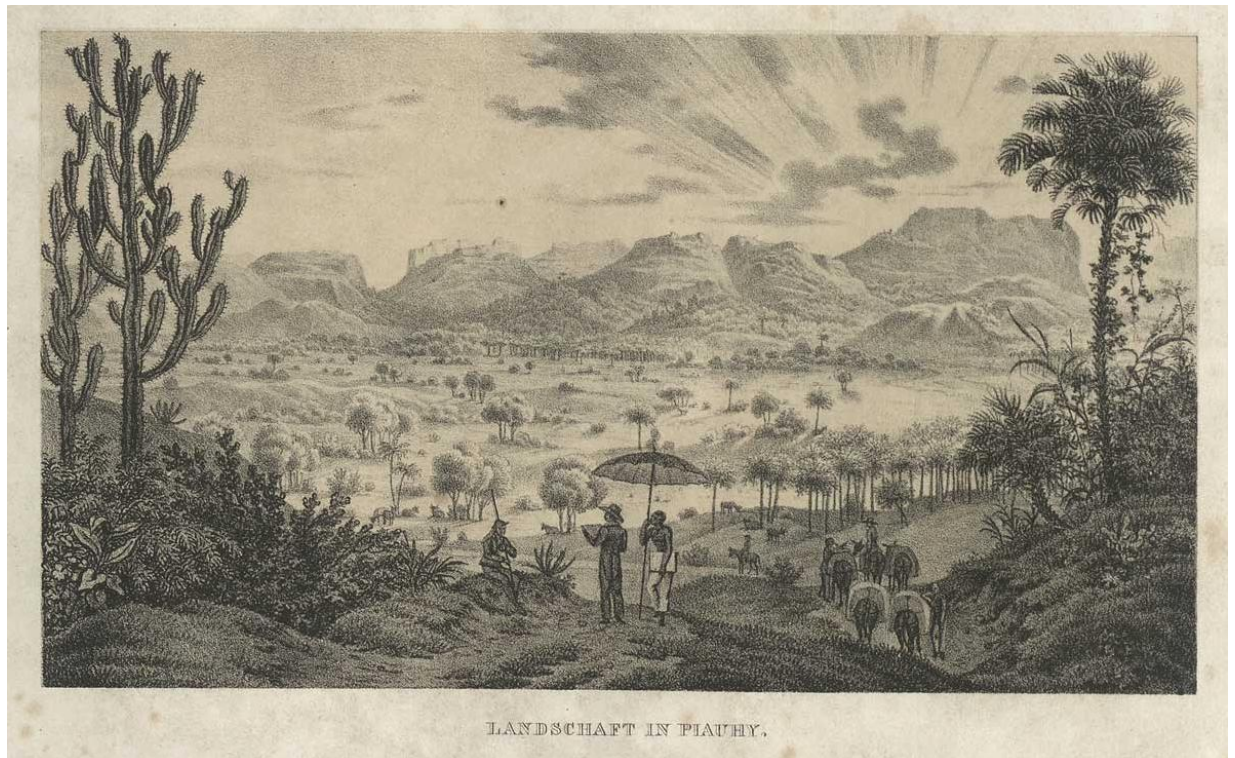


Figura 1Landschaft in Piauhy[Iconográfico] Nachtmann, Franz Xaver, 1799-1846_ httpobjdigital.bn.bracervo_digitaldiv_iconografiaicon1250074icon1250074_26.html

Posto a imagem acima retratada, observamos a escolha do ilustrador em retratar a vastidão de terras as quais não havia sinais de habitação. Ainda hoje é possível encontrar cenários assim na região da capitania de São José do Piauí, que denotam não a sua desocupação, mas a grandeza do seu espaço territorial.

Ainda nessa época as terras piauienses estavam sob responsabilidade espiritual do bispado de Pernambuco. No entanto, tal propriedade imaterial, apesar de pertencer a uma única Igreja, não se isentou de disputas. Tão logo a exiguidade dos trabalhos eclesiais de Pernambuco fosse sentida (no que dizia respeito a ausência da presença física do bispo Pernambucano e suas provisões),³⁸ o Maranhão dispôs-se para administrar a dita localidade. Foram anos de confronto e cartas denunciativas enviadas a El Rei até que esse problema fosse sanado. Se estendendo desde a ordem que retirava tais poderes da diocese de Pernambuco as

³⁸De encontro a isso, Claudio Melo deixa claro em seus escritos que não foram poucos os que ajudaram o pároco Tomé de Carvalho a admoestar os moradores da região referente a capitania de São José do Piauí. Apesar, da conjuntura do bispado de Pernambuco ao qual pertencia, e que somente ter legou algumas poucas assistências durante os trinta anos de sua jurisdição. A saber: três vice vigários, duas visitas canônicas e a nomeação de cooperadores e assistentes, fora uma visita de Dom Francisco Lima. Ver em: MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019. p.237.(**VERIFICAR A PAGINAÇÃO**)

dando ao Maranhão, até o legítimo cumprimento desta.³⁹ Muito embora Pernambuco não parecesse tão afeita pela necessidade de manter São José do Piauí sob sua catequese, já que não temos conhecimento de documentos que contestem os pedidos do bispado do Maranhão.

Apesar do rei D. Pedro II ter autorizado a anexação temporal e espiritual de São José do Piauí ao Maranhão na Carta Régia de 13 de março de 1702,⁴⁰ ainda em 1729, o bispo do Maranhão Antônio Troiano denunciava a displicência de Pernambuco sobre a região de São José do Piauí e reivindicava a oficialização da sua posse. Na carta denunciativa do bispo Antônio Troiano a El Rei, observamos seu desejo pela extinção das ações do bispado de Pernambuco sobre a região de São José do Piauí, como vemos a seguir:

Posso persuadir o que o Bispo de Pernambuco agite desta Forma aval contradizendo e que ciente se queira intrometer na jurisdição que lhe não pertence salvo tendo sido mal informado mas sim será orgulho e indústria do pároco da Vila, da Barra, do Rio Grande, o qual é jurisdição Pernambucana pôr o que paroquiava é agora aqueles moradores do tal distrito, não por lhe pertencerem a sua paróquia mas sim porque como o Paranaguá, desta Villa 120 Léguas e no caminho e a sua larga freguesia sem moradores algum e infestado de gentis bravos.⁴¹

Assim, no sobredito texto, Troiano reclama a El Rei a presença de um Cura da diocese de Pernambuco, exercendo seus trabalhos eclesiais nas terras de Parnaguá. Região que não mais pertencia a sua jurisdição, uma vez que fazia parte da capitania de São José do Piauí e, portanto, responsabilidade do Maranhão.

Nessa linha, é possível vislumbrar o quão agitados foram aqueles anos que circunscreveram a ocupação, a administração e a criação da capitania de São José do Piauí até meados do século XVIII.⁴² No centro destes embates estava a Vila da Mocha, fundada entre os anos de 1712 e 1718⁴³ no entorno da igreja que seria sua Matriz de Nossa Senhora da Vitória. O caso é que desde o estabelecimento do templo religioso, não faltaram conflitos. A

³⁹ O período entre a ordem de D. Pedro II que autorizou a anexação de São José do Piauí a jurisdição Maranhão e o cumprimento de fato desta, foram em média 30 anos. Ver em: MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019.

⁴⁰ COSTA, Pereira. **Cronologia Histórica do Estado do Piauí**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2015. p.65.

⁴¹ AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, doc. 45, fl. 02.

⁴² São muitas as mudanças ocorridas na região ao longo do Século XVIII. Além das disputas de jurisdição espiritual, houve a mudança no nome do Estado: o Estado do Maranhão ou Maranhão e Pará é transformado em Estado do Grão-Pará e Maranhão. A própria fundação da Capitania de São José do Piauí em 1712. Bem como expulsão dos Jesuítas, e mudança de Vila da Mocha para Cidade de Oeiras (homenagem ao ministro português Sebastião José de Carvalho e Melo) nos anos que se seguiram.

⁴³ Tempo em que foi dada a ordem régia e o espaço de seu cumprimento. Ver em: MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019.

disputa e a ocupação territorial eram palavras de ordem. A busca por afirmação do poder da Igreja Católica - em meio às tomadas territoriais para construção do templo - não foram bem recebidos por alguns fazendeiros do lugar, muito menos pelos gentios Tapuias que lá viviam. Conta Claudio Melo no escrito em que ele recorda o fincar da freguesia de Nossa Senhora da Vitória no chão da capitania de São José do Piauí, quando os fazendeiros da região atearam fogo no templo católico. Situação posteriormente repetida - sem sucesso – pelos nativos locais (acontecimento citado no diário de viagem do Governador Maia da Gama). Assim, ficou ao padre Tomé de Carvalho a missão de reerguer o templo e conquistar seus fiéis, zelando para que um novo atentado não voltasse a ocorrer:

No dia 02 de março de 1697, numa igrejinha de taipa de apenas 24 palmos de comprimento, cercado de pouco mais de uma dezena de pessoas, o jovem sacerdote Tomé de Carvalho assistia à instalação canônica da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória no Piauí e recebia a nomeação episcopal, para seu primeiro administrador⁴⁴.

O Reverendo Vigário Tomé de Carvalho, o primeiro fundador de toda esta freguesia e da e Igreja Nossa Senhora da Vitória e primeiro fundador desta Vila e descobridor destes sertões, que, para defender aquela primeira Igreja que fundou, convocou alguns povoadores e companheiros para defenderem a Igreja e se foram ali ajuntando e estabelecendo, sendo várias vezes acometido dos tapuias que, por vezes, quiseram queimar a igreja, e a defender com muitos perigos e trabalhos e dispêndio, e assim se estabeleceu esta povoação, e aqui começou o dito Padre a praticar tapuias e a reduzi-los a paz e a descobrimentos de terras, com os primeiros povoadores e descobridores daqueles sertões.⁴⁵

Nos trechos citados acompanhamos os conflitos que entornaram o estabelecimento da igreja na Vila da Mocha, posto os constantes conflitos com os indígenas nativos da região. Assim, mais de uma tentativa de derrubada do templo católico foi registrado pelos passantes da capitania. Condição, que apesar de abrupta não exclui o fato da construção da mesma não ter sido algo arreigado de simplicidades. Tal como insiste Claudio Melo ao mencionar a singeleza tanto do tamanho, como dos materiais que a compuseram. Posto isso, longe de improvisada, ela foi pensada e calculada, seguindo lógicas “utilitárias e éticas” para melhor servir a Fé e a Coroa. Assim, a escolha do sítio que assentaria a Matriz de Nossa Senhora da Vitória, foi previamente planejada para ocupar um lugar central e próximo à ribeira, ligando

⁴⁴ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.229.

⁴⁵ CARVALHO apud MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.237.

sítios e fazendas da região.⁴⁶ Para além disso, embora ela tenha sido criada antes da instauração das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, a fundação da freguesia seguiu os princípios normativos de Trento. Portanto, o critério para tal partia de uma “densidade populacional” e de questões econômicas.⁴⁷ Desdobramento que eleva o território do Piauí de “local isolado” a central aos Sertões.

Neste sentido, é sob o prisma da Igreja que uma impulsão ao povoamento e crescimento local foi marcado pela já citada criação da Vila da Mocha. Contudo, segundo Cláudio Melo, as porções de terra que compunham essa região começaram seu povoamento por pontos independentes. De maneira que uma estava ligado ao Estado do Maranhão e outro ao Estado do Brasil, embora pertencessem ao mesmo bispado. O autor assim afirma:

No século XVII quando o Piauí território começou a ser um fato histórico, ele surgiu como duas porções totalmente distintas, descobertas e povoadas por grupos diferentes e independentes entre si, estando a porção norte ligada ao Maranhão e a sul a Pernambuco e Bahia. Cada porção tem sua história própria, desbravadores e povoadores diversos. Ambas as porções surgiram para a história, uma como continuidade dos sertões de São Francisco, outra como prolongamento do Maranhão. Religiosamente uma pertencia à Diocese de Pernambuco, outra a diocese do Maranhão. Seus nomes surgiram em função das bacias hidrográficas que lhe serviam de território, no Sul o Piauí, no Norte o Longá.⁴⁸

Baseado no Relatório de missão dos jesuítas, Cláudio Melo reivindica ao Norte do Piauí uma povoação que antecede ao que consta na “Descrição do Sertão do Piauí”,⁴⁹ baseado no fato de que em fins de 1669 as terras de Longá (Norte) já teriam uma quantidade significativa de moradores, bem como um comércio ativo. Caso que não se repetia no Sul. Assim, a edificação de Vila da Mocha teria marcado um período de organização política, religiosa e territorial em volta da igreja de Nossa Senhora da Vitória. Antes dela, o território que viria a compor a capitania possuía uma dinâmica diferente.

Anterior às investidas organizacionais da Coroa, podemos observar um contraste entre os sujeitos tanto nativos como colonos, em detrimento as suas formas de ser e estar no mundo. Para o padre Miguel de Carvalho através da ênfase nos limites Norte/Sul, no Sul com sua estrutura voltada ao rio São Francisco havia um grupo homogêneo de “aventureiros da

⁴⁶ ESDRAS, Arraes. **Plantar povoações no território:** (re)construindo a urbanização da capitania do Piauí. 1697-1761. Anais do Museu Paulista. São Paulo. V.24. N.1. jan-abr. 2016. p.263.

⁴⁷ ESDRAS, Arraes. **Plantar povoações no território:** (re)construindo a urbanização da capitania do Piauí. 1697-1761. Anais do Museu Paulista. São Paulo. V.24. N.1. jan-abr. 2016. p.257-298. p.262.

⁴⁸ MELO, Claudio. **Obra Reunida.** Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.251.

⁴⁹ Documento produzido pelo ouvidor da Capitania: Moares Durão

riqueza”, já o Norte era constituído de proprietários independentes de terra.⁵⁰ O que provavelmente incutiu diferentes maneiras de receber a fé católica em cada um destes territórios. Melo afirma que a incursão religiosa católica pelos territórios do Norte do Piauí, gestou tanto atritos, como associações com as populações nativas,⁵¹ se mostrando fecunda já em fins do século XVII. Caso, porém, que não se repetia na porção Sul, onde as missões eram conduzidas por capelães que acompanhavam as conquistas, mas cujos principais objetivos não eram evangelizadores. De maneira, que neste mesmo período supracitado ainda não havia sinais de capelas canonicamente erguidas. Cenário esse, que convém mudar a partir da construção da Matriz da Mocha.

Para Lima,⁵² assim como para Araújo⁵³ o período do século XVIII foi marcado por um crescimento populacional, conduzido geograficamente através dos locais onde havia currais. Essa assertiva corrobora para importância dos currais tanto para economia local, como para estrutura organizativa da região. Ainda sobre esse elemento, Lima afirma que foi ele quem diferenciou o Piauí das demais capitâneas, uma vez que se tornou o maior exportador de bois da região. Assim, a partir das ofertas de gado é que o Piauí constituiu suas relações com zonas mais populosas. A produção e a oferta dessa mercadoria fizeram com que Índios, negros e vaqueiros estivessem constantemente em trânsito entre a região do Piauí e seu percurso até a Bahia (principal centro comprador). Essa tese por si só o suposto “isolamento” do sertão. Assim, uma vez que existiam tantas pessoas em constante trânsito, era eminente as possibilidades de sucessivos contatos e atualizações correntes as tais idas e vindas. Com isso, entendemos que a circulação de mercadorias era, em grande medida, lateralizada pela circulação de ideias.

É nesse contato de gentes das várias capitâneas propiciadas por esse ambiente de constantes viagens que surgiram condições para os delitos como as bigamias. Diante disso, através das denúncias, confissões e investigações para os sujeitos, podemos em certa medida rastrear seus trajetos. Lugares por onde esses homens e mulheres passaram, seus contatos e costumes. Como supramencionamos, constantemente os delitos de bigamia estavam ligados aos trânsitos entre um lugar e outro, seja do reino para colônia, ou no interior desta,

⁵⁰ MELO, Cláudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.255.

⁵¹ MELO, Cláudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.128.

⁵² LIMA, Solimar Oliveira. **Fazenda: pecuária, agricultura e trabalho no Piauí escravista (séc. XVII – séc. XIX)**. EDUFPI: Teresina, 2016.

⁵³ ARAÚJO, Pedrina Nunes. **Todo sertão tem a igreja que Deus (rei) dá: o Bispado do Maranhão e as ações eclesiais no Piauí do século XVIII**. Contraponto - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020. p.377-398.

geralmente ligados a fatores econômicos. Somente no Piauí, foram vinte e um casos rastreados por nós, que entre os anos de 1745 e 1766, de sujeitos que estavam casados pela segunda – ou terceira vez – estando vivos os primeiros cônjuges.⁵⁴ Pernambuco, Ceará, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Bahia, São Paulo e Portugal, esses são os lugares de onde os sujeitos aqui denunciados realizaram os seus primeiros casamentos, de maneira que com frequência o segundo aconteceu dentro da Capitania do Piauí, mesmo lugar no qual a maioria foi identificado e denunciado. Dessa forma, depois de “afamados”, vários deles preferiram voltar para seus locais de origem, ou se aventurar em um novo canto da colônia e, quem sabe, como um novo casamento ou mancebo. Assim, esses tantos sujeitos movimentavam as regiões, não só com as picuinhas e fofocas que surgiam ao seu redor, mas com as cargas culturais que lhes cabiam. Posto isso, eram essas querelas que esses homens e mulheres que compuseram a capitania de São José do Piauí, e a conectaram ao restante do mundo.

Esdras Arraes⁵⁵ sobre espaço da Capitania do Piauí, ressalta os meandros que dizem respeito à organização e povoamento da supradita. O urbanista analisa fragmentos de escritos eclesiais para compreender o processo de urbanização desta entre os séculos XVII e XVIII. Em consenso com o que já mencionamos, ele afirma que era comum às lideranças clericais que por aqui passavam e/ou se assentavam, um discurso que visava a necessidade de uma política de civilização em contraponto às “distâncias” e à falta de catequese.⁵⁶ Mas que corroborava em uma tentativa de controle da colônia por parte da Coroa, que foi posta em voga pelo Clero. Discurso que como vimos foi disseminado entre os populares, contribuindo para que eles se sentissem lesados por não pertencerem a um contexto urbano. Nessa medida, o autor procura evidenciar as políticas organizacionais que visavam a mudança de tal cenário.

O fato é que a vida cotidiana, política-administrativa estava intimamente ligada à vida religiosa. Prova disso é que os limites territoriais se baseavam na jurisdição eclesiástica. Assim, as freguesias de Surubim e Mocha marcavam os limites das dioceses do Maranhão e de Pernambuco. De maneira que suas interligações ocorreram somente a partir da criação de

⁵⁴ Para a Igreja Católica, estar casado pela segunda vez estando vivo o primeiro cônjuge, era tido como um delito a doutrina, cujo nomeavam Bigamia. Este crime era da alçada do Santo Ofício, e segundo Ronaldo Vainfas, foi um dos mais cometidos no Brasil. Ver em: VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.

⁵⁵ ESDRAS, Arraes. **Plantar povoações no território: (re)construindo a urbanização da capitania do Piauí, 1697-1761**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. V.24. N.1. jan-abr. 2016. p.257-298.

⁵⁶ As capelas e freguesias eram vistas como locais que poderiam conotativamente transformar “feras indômitas” em uma pessoa “domada e domesticada, que tudo já abraçam com suma obediência” AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, doc. Cx. 1, doc. 45

Vila da Mocha.⁵⁷ Tal colocação mais uma vez remonta à complexidade da administração da referida região. Não é à toa que os habitantes, quando passados religiosamente para administração do Maranhão, insistiram em reconhecer somente a Pernambuco como seu guia espiritual. Bem como explicitam as cartas trocadas entre o provisor e o vigário-geral do Maranhão, João de Morais Homem, e o El Rei Dom João V, ainda nos idos de 1733. No qual se debruçam acerca da jurisdição da desobediência dos moradores de Parnaguá (Piauí) ao Bispado do Maranhão, por julgarem pertencer à jurisdição de Pernambuco.⁵⁸

Assim, vemos entre os séculos XVII e XVIII, cenários políticos e religiosos completamente diversos. Posto que no início do primeiro século os locais referentes à futura capitania se desenvolviam de maneira avulsa, nos quais os grupos nativos pouco tinham de interferência dos fazendeiros e missionários. Enquanto no século seguinte há uma verdadeira agitação no que diz respeito à organização geográfica, religiosa e administrativa no sentido de “criar” (através do povoamento) e formar (através da catequização) fiéis e súditos. Dessa maneira, podendo se falar em um verdadeiro engendramento do poderio e domínio católico. Para tal, Cláudio Melo conta que não faltou auxílio ao padre Tomé de Carvalho, de maneira que ele sempre recebeu nessas terras ajuda de sacerdotes e missionários. Assim desde Piracuruca até as fronteiras de Pernambuco foram assistidos pelo pároco, muito mais auxiliados pelo bispado do Maranhão do que pelo bispado de Pernambuco.

Nesse ínterim, percebemos como grande parte dos esforços eclesiais da época estavam voltados para Vila da Mocha, uma vez que esta, se tornara território central da capitania. Fato compreensível posto que ela foi fundada e organizada para ser o polo político e administrativo de toda região. Padre João Rodrigues Covette a nomeia em determinada carta a EL Rei nos seguintes termos: “É esta Freguesia de Nossa Senhora da Vitoria da Vila da Mocha cabeça da capitania de São José do Piauí”.⁵⁹ Ademais, frente do bispado, o Frei Manuel da Cruz é eloquente quanto à atenção aos trabalhos da igreja em território piauiense, destinando 40% de suas provisões a solicitações para a dita região.⁶⁰ Além disso, ele autorizou padres a realizarem confissões, visitas e ocupar cargos vagos. Sob sua jurisdição foram criadas as freguesias de Aroazes, Catinguinha e Gurguéia. A criação destas aliviaria as responsabilidades do vigário da Mocha. Ações que corroboram o atravessamento civilizador e

⁵⁷ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019. p.255.

⁵⁸ AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, doc. cx. 2, doc. 25.

⁵⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, doc. 220, fl. 03b

⁶⁰ ARAÚJO, Pedrina Nunes. **Todo sertão tem a igreja que Deus (rei) dá: o Bispado do Maranhão e as ações eclesiásticas no Piauí do século XVIII**. Contraponto - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020. p.392

catequético como atividades intrínsecas a coroa e o clero, posto os mútuos interesses entre elas.

Nessa medida, a criação de vilas e freguesias esteve intimamente ligada, à construção das igrejas, e/ou a presença de um determinado membro do corpo eclesiástico. De maneira que a capitania de São José do Piauí não fugiu a tal julgo. Como vimos, desde a sua criação não faltaram conflitos que envolvesse o dito território. Seja o desentendimento do padre Tomé de Carvalho com os fazendeiros da região, bem como os indígenas aqui presentes, ou os conflitos dentro da própria igreja no que dizia respeito à administração espiritual da capitania. É neste sentido que o território de Vila da Mocha é fulcral para entendermos todas as conexões e complexidades do território piauiense, pois foi dela que partiram os principais intuítos civilizatórios da região, em um sentido organizacional. Conforme Araújo,⁶¹ as freguesias atendiam a um duplo interesse da Coroa e da Igreja, para povoar e catequizar as regiões, formando súditos e fiéis. Não à toa Arraes⁶² explica, pautado nos estudos nacionais e internacionais que a criação de uma rede de freguesias fazia parte de um projeto da Coroa cuja função era contornar os problemas e estruturais do Estado Português em administrar a colônia. Por meio disso a potência portuguesa teria uma capilaridade mais significativa no mundo do sertão colonial.

Entre a instalação da freguesia da Mocha em 1697 e a transformação desta em um cenário urbe passaram-se cerca de cinquenta anos, um curto período se levarmos em conta os tantos discursos de despovoamento nas cartas régias e eclesiais. Em certo mapa aquarelado pintado nos idos de 1758, já é possível ver a estruturação do cenário ao qual lançamos mão. Assim, no dito ano a vila da Mocha já dispunha de certas quantidades de casas próximas umas das outras, e, portanto, maiores quantidades de núcleos familiares passíveis de convívio. Além de locais de interação como igrejas, feiras e pontos comerciais. Como posto a seguir:

⁶¹ ARAÚJO, Pedrina Nunes. **Todo sertão tem a igreja que Deus (rei) dá:** o Bispado do Maranhão e as ações eclesiásticas no Piauí do século XVIII. *Contraponto - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI*. Teresina, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020. p.377-398.

⁶² ESDRAS, Arraes. **Plantar povoações no território:** (re)construindo a urbanização da Capitania do Piauí. 1697-1761. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. V.24. N.1. jan-abr. 2016. p.261-263.



Figura 2 Oeyras do Piauí. - [Escala não determinada] [Post 1758]. - 1 vista: manuscrita, aguarelada; 56x65,5 cm. Bn digital Portugal.<http://purl.pt/881>

Guarnecida com três igrejas, o mapa da região de Oeiras do Piauí cuida em mostrar o poderio católico na região, ao menos através da força ilustrativa dos pincéis de quem o desenhou. Posto isso, visualizamos as escolhas ilustrativas do incógnito pintor, em que resguarda as igrejas católicas, para além da composição na parte superior do mapa, a grandeza de suas construções. De maneira que as põe como edifícios mais altos da região, ilustrando com isso o poderio Católico em tal espaço. Assim, as três igrejas são desenhadas em tela praticamente da mesma altura que os vastos morros da vila, contrastando com as pequeninas casas de morada espalhadas pelo território. Da esquerda para direita encontramos a Igreja da Conceição (a maior de todas elas), no meio a igreja Matriz e pôr fim a igreja do Rosário. Percebemos aqui de maneira prática aquilo que a historiografia destacou acerca do centramento da Matriz de Nossa senhora da Vitória, e a maneira como o restante da vila parece se expandir a partir dela, uma vez que a maioria das casas circundam o seu entorno. Ao seu lado também se encontram outros edifícios importantes, como a câmara, o pelourinho, a casa do vigário, a casa do ouvidor, a cadeia e os colégios. Ademais, a própria distribuição das casas em ruas, já sustentam um ar de cidade que o clero e a igreja tanto desejaram para a região. Vemos também a oferta de serviços, desde açougues até ouvidorias. Diversificando assim as possibilidades de trabalho, que não necessariamente teriam ligações diretas com a lida da terra e do gado.

As várias casas relativamente amontoadas no centro da imagem, contrastam com a solidão dos sítios, que, em sua maioria distantes, delimitam o próprio território através de cercamentos. Em tais sítios, as poucas árvores ilustradas dentro destas redomas, figuram a preferência pela criação de gado nestes espaços. Quanto a estrada principal e que corta lateralmente a tela, nos instiga a pensar nas distâncias entre as várias regiões, uma vez que mesmo tratando-se do núcleo urbano, boa parte das casas encontravam-se no extremo oposto ao qual essa passa a rodagem. Assim, apesar de não ser um local extremamente despovoado como fez parecer os discursos anteriores à fundação da vila, ainda sim é possível falar em um relativo isolamento, se comparado as capitâneas litorâneas. Fator evidenciado pelos imensos vãos que separam as fazendas ilustrada nas extremidades do mapa, como pela quantidade de morros que circundam o local, terras desabitadas e matas que envolvem a vila.

Na confissão de Joana Pereira, ela relata seus deslocamentos entre a Mocha e Cajazeiras, a princípio em razão dos câmbios comerciais envolvendo a sua pessoa e a sua irmã Josefa Linda que, em diferentes anos, foram compradas pelo Capitão Mor Joseph Bacelar, tendo que obedecer a esse traslado. E, ainda quando moradora na Mocha sob a

tutela do defunto Antônio da Silva, ela recobra suas andanças à noite, nos terrenos correspondentes à Igreja Matriz e ao Cemitério do Enforcado a fim de realizar o ritual de seu interesse. Comportamento reincidente mesmo após trocar de senhor. Assim, apesar da distância entre a Fazenda Cajazeiras onde passou a habitar e a Vila da Mocha, local que detinha seu interesse, Joana Pereira segue realizando esse trânsito de maneira frequente. Destarte, a moça relata que junto a ela, Josefa Linda, Thereza Mulata e Agostinha Mulata, vão ao principiar da noite na companhia umas atrás das outras à Mocha para realizarem o dito ritual. Situação que retrata tanto um afrouxamento acerca dos comportamentos dessas mulheres escravizadas - uma vez que essas não relatam qualquer dificuldade em transitar livremente pela vila -, como um fato desses distanciamentos territoriais não impedirem a livre e constante circulação de pessoas e ideias.

Assim, apesar de Maria Leonor reclamar da falta de assistência por parte dos padres na região, “donde apenas se ouve missa uma vez ao ano”, também vemos Custódia Abreu dizer que “No dia da comunhão tanto meu; como dela (andávamos de camarada) tomava-se a comunhão na missa, e sem que os circunstantes advertissem, tirava-se da boca; e na mão se levava a santa formula consagrada ao nosso homem, que já lá estava na companhia daquela, que de nós nesse dia não comungava; e entregávamos = lá na mão do homem que era o demônio em figura humana”.⁶³ Isso posto, observamos o quanto essa presença não era algo factual, uma vez que “vez no ano” denota uma periodicidade, marcando uma espera por parte dos supostos fiéis pela ocasião do encontro. Assim como a necessidade da presença nessas ocasiões sacramentais, como relata Custódia, onde as aparências eram demasiadas importantes. De maneira que adquirir para si o estereótipo cristão, mesmo que nele não cresse.

Por conseguinte, mesmo que fossem consideradas poucas as visitas anuais nas localidades, elas não deixavam se ser eficazes. Assim, párocos, missionários das mais diversas congregações e os bispos, estavam sempre rondando as regiões. Como podemos destacar a partir do seguinte trecho de uma determinada investigação:

como um só vigário não podia correr toda a sua freguesia que tinha distância de duzentos léguas no comprimento em sertões infestados do Tapuia bravo, quando tinha a ocasião de algum clérigo, ou frades passarem de caminho pela vila da Mocha para algumas das ribeiras da sua freguesia, lhes concedia licença, assim para desobrigarem os moradores delas, e receberem os que tinha justificado serem solteiros e dado fiança aos banhos.⁶⁴

⁶³ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125-126-127.

⁶⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 360.

Assim, adentrando as denúncias de Bigamia ocorridas durante a visita do bispo Dom Frei Francisco de Lima Santiago, observamos que entre os anos de 1749 e 1750, a autoridade eclesial esteve fazendo devassa em pelo menos seis localidades, sendo elas: Mocha, Parnaguá, Piracuruca, Aroazes, Surubim, Parnaguá. Além dos locais onde as denúncias eram feitas mesmo sem ocasião de devassamento. Visita repetida por Dom Frei Antônio de São José em 1760. Foram essas investidas possibilitaram a acusação de bigamia à vinte e uma pessoas entre os anos setecentistas, algumas delas em mais de uma ocasião. Como foi o caso de Manoel Ferreira Távora, denunciado seguidamente nos anos de 1749⁶⁵, 1750⁶⁶ tanto na vila da Mocha como em Aroazes, ambos durante a visita de Dom Frei de Santiago. Na primeira apenas com o nome de Manoel Ferreira e na segunda acrescentando o Távora. De maneira que somente foi possível saber se tratar do mesmo personagem devido a coincidência das trajetórias. O primeiro documento que ocupa as folhas 341 a 343 do livro 309 expõe:

Traslado de culpa de Manoel Ferreira por casar segunda vez tendo viva a primeira mulher que lhe resultou da visita que o excelentíssimo senhor Dom Frei Francisco de Santiago bispo deste bispado tirou na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Brejo dos Aroazes ano de 1749.[...]Manoel Ferreira Távora natural do Pitingui, sendo casado na terra da sua naturalidade, se casara nesta freguesia com Francisca do Nascimento, mas que também ouvira dizer que a dita fama que correu era falsa, e que não sabia quem havia de dar crédito, e declarou que o dito homem está a três anos pouco mais ou menos ausente desta terra para as partes das Minas, e que a pouco tempo escrevera a dita mulher Francisca do Nascimento que daqui a três anos pouco mais ou menos digo / a três anos pretendia outra vez recolher-se a esta terra.

No mesmo livro, ocupando as páginas 339 a 340, o escrivão relata:

Traslado de culpa de Manoel Ferreira de Távora por casar segunda vez sendo viva a primeira mulher que lhe resultou da visita que tirou o na freguesia da Mocha o excelentíssimo e reverendíssimo senhor bispo Dom Frei de Santiago bispo deste bispado de São Luís do Maranhão ano de 1750. [...] Manoel Ferreira Távora, sendo casado nas Minas, casara nesta Capitania com uma filha de João de Sousa da Costa, e que ausentando-se o ano passado na fama que não torna por se divulgar que era casado nas ditas Minas, e mais não disse desse.

A princípio a justaposição dos documentos cujo denunciado tem nome e sobrenome semelhantes, nos põe a leia acerca de seu significado. Entretanto, como o caderno do promotor (rol ao qual esse documento pertence) se trata de documentos avulsos, não podemos tirar

⁶⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 341.

⁶⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 339.

conclusões prévias. Apesar de possuírem nome e sobrenome iguais, o suposto segundo denunciado, diferente do primeiro, tem como segundo sobrenome “Távora”. Além disso, como já mencionamos, enquanto a primeira denúncia ocorre em Aroazes, a segunda ocorre em vila da Mocha, território vizinho, mas consideravelmente distante. Em vista disso, a primeira denúncia é feita em dezembro do ano de mil setecentos e quarenta e nove, já a segunda somente é recebida em março do ano seguinte. Entretanto, é na narrativa dos denunciantes que esses traslados se aproximam. Ambos contam que Manoel, casado em Minas Gerais, ao vir para a capitania de São José do Piauí, se casa com determinada esposa, porém, anos depois a fama de que este já era casado na região de Minas Gerais se espalha e ele decide fugir. Sua fuga teria como destino o justo local onde teria deixado sua primeira mulher. A comunhão desse relato nos faz considerar que tais acusações tratavam do mesmo sujeito, apesar disso, como era comum nas denúncias da época, nem mesmo a testemunha tem certeza dos fatos, por apenas tê-lo “ouvido falar”. De forma que o denunciante da Vila da Mocha explica que a fama poderia ser falsa, não sabendo se “havia de dar crédito”.

Através desses documentos, percebemos que a presença do corpo católico na Vila da Mocha e adjacências não foi tão precária quanto atestam os discursos.⁶⁷ Posto isso, vemos no para a seguir, que o trajeto de Dom Francisco Santiago repercutiu em pontos estratégicos da capitania.

⁶⁷ Não podendo descartar a possibilidade de estas serem estratagemas para angariar maiores recursos junto a coroa, mesmo que estes fossem para fins de catequização.

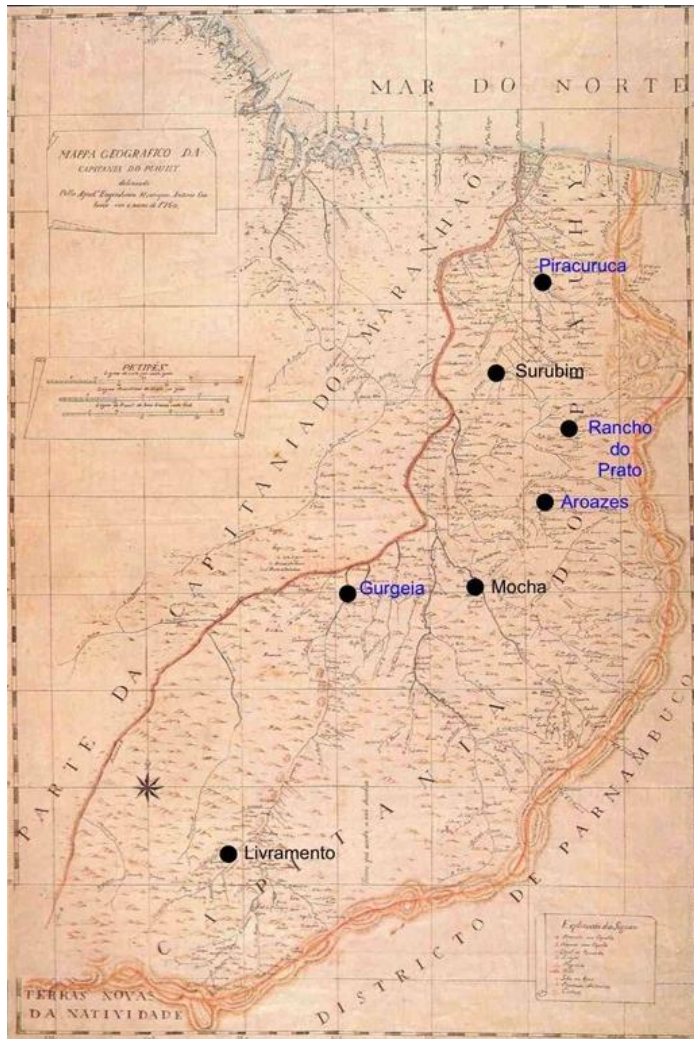


Figura 3 Mapa Geográfico da capitania do Piauí delineado pelo Ajudante Engenheiro Henrique Antônio Galucio em o anno de 1760. Arquivo Histórico do Exército, Rio de Janeiro. Versão Editada por Renata Araújo.

Vemos no mapa acima, feito em 1760, cuja edição pela Cartógrafa Renata Araújo,⁶⁸ ela demarcou os locais onde era assentada as freguesias da capitania. Percebemos a partir deste mapa a distribuição uniforme das freguesias, estando elas em uma linha central e verticalizada, com distancias parecidas umas das outras. Assim, somente Livramento (Parnaguá) estaria isolada em relação as demais. Também nele percebemos que o Frei Francisco Santiago, junto a seu escrivão Francisco Matabosque, cruzaram toda a capitania em período de dois anos. Tomando nota, pregando missas e recolhendo denúncias tal qual mandava o protocolo.

⁶⁸ ARAUJO, Renata Malcher de. **O Piauí e sua cartografia**. In: **IV Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica**, 2011, Porto.

Em mesma medida, a quantidade de igrejas próximas para tão sucinto número de casas, nos convencem de que a civilização e a catequização andavam ladeados. A monarquia portuguesa ao tempo que tentava apropriar-se das terras coloniais do futuro território brasileiro assumia mecanismos para atingir o seu anseio dominador. A Igreja era assim, um dos membros importantes para que esse poderoso corpo funcionasse. Se por um lado ela precisava de fiéis em sua eterna manutenção existencial, por outro o Estado precisava de súditos bem apregoados. Os padres assim, em dupla missão, embora uma menos evidente que outra, angariavam fiéis ao seu Deus ao mesmo tempo que súditos ao Rei. Esse trabalho não era unilateral, nem entendido sob a bipartição domínio-dominado, mas de agenciamentos que contemplavam a ambos, visto que interesses eram acompanhados de trocas e favores mútuos, tanto no espaço do estado e da religião, como dos próprios populares.

Nesse ensejo de povoamento muitos eram os que solicitavam um espaço a coroa para seu assentamento. Como foi o caso de Rosa Maria Fonseca, que pediu em carta ao Rei Dom João V, no segundo decênio de setecentos, uma porção de terra para criar seu gado e sua família. O que logo foi atendido pelo rei e enunciado através da seguinte contrapartida: “Para que Haja, logre e possua como coisa própria, tanto ela como todos os seus herdeiros, ascendentes e descendentes sem pensão e nem tributo algum mais que o dízimo a Deus nosso senhor dos frutos que nelas tiver”.⁶⁹ Vemos, pois, que a comissão real, ao conceder a terra a Rosa Maria, pede que no lugar de tributos à coroa, ofereça dízimo a Deus. Assim, por mais protocolar que se mostre a frase, há nela uma intrínseca assertiva dessa articulação entre poderes.

Manuel Hespanha⁷⁰ nos ajuda a compreender como esse emaranhado político-religioso estava posto. Hespanha versa acerca das articulações que compunham o centro e as periferias do mundo luso. Ele entende que o poder do reino estava pautado na gratidão cuja trocas de favores com os súditos fazia fervilhar. Ambos os lados estavam mergulhados em interesses e este entrançamento cujos poderes eram partilhados garantiam a governabilidade do reino. Esse complexo enlace envolvia também o campo familiar. No trecho supradito da carta de Rosa Maria Fonseca, há uma menção a seus herdeiros que por certo irão desfrutar daquele ganho. No entanto não é somente esse fio que irá ligá-los nesse triângulo de trocas, poderes e interesses. À medida que a religiosidade vai ganhando espaço no território, os dogmas da fé católica vão cada vez mais sendo cobrados. Assim, durante meados do século XVIII o bispo

⁶⁹ AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, Cx. 1, doc. 21.

⁷⁰ HESPANHA, António Manuel. *Às Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político - Portugal - Séc. XVII*. São Paulo: Alamedina, 1994.

do bispado do Maranhão Dom Frei Antônio de São José faz uma visita à região. Tal visita enquadra-se no âmbito das devassas e nela a autoridade eclesial reproduz ritos da doutrina e inquirere os moradores acerca de possíveis pecados cometidos por eles e/ou seus semelhantes.

Ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil setecentos e sessenta, aos vinte e quatro dias do mês de fevereiro do dito ano, nessa Vila da Mocha, freguesia de nossa senhora da Vitória, na igreja dela, o excelentíssimo e reverendíssimo senhor Dom Frei Antônio de São José bispo deste bispado do Maranhão, mandou publicar a visita pôr e editar, e fez uma prática espiritual ao povo, visitou o santíssimo, pia batismal, santos óleos, e altares, depois de fazer a procissão dos defuntos na forma do processual e mandou fizesse esse auto para serem perguntadas as testemunhas pelos interrogatórios, que constavam do sobredito edital que são os mesmos que traz a constituição da Bahia⁷¹

Na descrição acima feita pelo escrivão Francisco Matabosque, ele relata o ritual da visita do bispo Antônio de São José à vila da Mocha. Durante sua estadia o ilustríssimo faz a prática dos ritos de fixação dos editais contendo certas regras da Igreja, além de visitar lugares simbólicos da estrutura física do templo, a saber: o santíssimo sacramento onde repousa a hóstia consagrada, a pia batismal, os altares e os santos óleos utilizados no batismo, casamento e exéquias. Ele também faz a procissão dos defuntos e a leitura das normas contidas no supradito edital. Atividades como essa ajudavam a população assimilar o conteúdo católico diante de seus sentidos no dia a dia. Ali elas poderiam ver, ouvir e tomar como exemplo aquilo que deviam praticar. Além da admiração gerada pela pompa de receber perante seu território um alto membro do corpo eclesial.

É nesse cenário que a Igreja quebra as distâncias simbólicas e passa a adentrar a casa dos seus fiéis com mais afinco. Esse reboiço causado pela presença esporádica do bispo da região, era um dos tantos meios no qual a Igreja afetava o corpo familiar dos indivíduos. Uma vez que o mais comum era que padres missionários, passantes da região administrassem os sacramentos por onde iam, a fim de auxiliar o pároco local. Como observamos na confissão da já conhecida por nós, Maria Leonor, quando ao fazer sua apresentação diz:

criada até agora neste sertão, donde apenas se ouve missa uma vez ao ano pelas compridas distâncias as igrejas matrizes, no que se chama desobriga, que é uma vez ao ano, de ano a ano, e as vezes passa quando vem o reverendo pároco da freguesia pelas casa dos fregueses, ou manda algum sacerdote em seu lugar para ouvir-se confissão anual e dar a comunhão aos seus fregueses, que vivem distantes uns dos outros por léguas e léguas

⁷¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

espalhados: nem jamais se ouviu pregação ou sermão, de nenhuma casta (nem eu tenho ido a igreja, ou capela, até agora na minha vida, tenho só ouvido missa de ano a ano e raríssima vez de algum sacerdote, que vai de viagem).⁷²

Neste sentido, apesar de Maria Leonor reclamar da falta de um dia a dia espiritual dentro da realidade católica, ela não deixa de mencionar que ritos sacramentais e a própria confissão são anualmente retomados, portanto lembrados, dentro desse cotidiano mesmo que espaçadamente. Tudo isso, junto à carga cultural encontrada nos moradores que eram naturais do reino de Portugal e que moravam na vila e nas adjacências, povoando o local com sua fé e religiosidade, produzindo com isso gêneros e comportamentos. Assim as moralidades eram incutidas não somente dentro dos templos, mas dentro das próprias casas da população e de seus contatos, penetrando assim o ambiente familiar. Situação que será o objetivo do nosso próximo tópico.

O mapa de 13 de fevereiro de 1783 a 17 de dezembro de 1787, elaborado a pedido do governador do Grão Pará e Maranhão da referida época, José Telles da Silva, quantifica acerca da população residente nos Estados de São José do Piauí e Maranhão. Deste, trazemos o recorte da Cidade de Oeiras, até então nomeada como Vila da Mocha, e da Vila de Parnaguá, que juntas somam cerca de 34,1% da população da capitania de São José do Piauí. Segundo os dados correspondentes ao mapa nos é possível traçar a diferença no número de homens e mulheres das referidas regiões de acordo com as faixas etárias.

Posto isso, em ambas as localidades o número de homens é superior ao número de mulheres. Diferença, esta, não com discrepância, visto que na Mocha/Oeiras as mulheres eram cerca de 45,6% da população, enquanto em Parnaguá elas eram 47,1%. De modo que, dentro de uma visão mais geral, podemos perceber uma equivalência entre ambos os sexos (1,3 homens para cada 1 mulher). Assim, a diferença mais significativa se encontra entre as pessoas na faixa etária de 20 anos, marcando uma superioridade masculina em cerca de 430 acima do número de mulheres na Vila da Mocha e 226 na Vila Parnaguá. Tal qual abaixo observamos:

⁷² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.127.

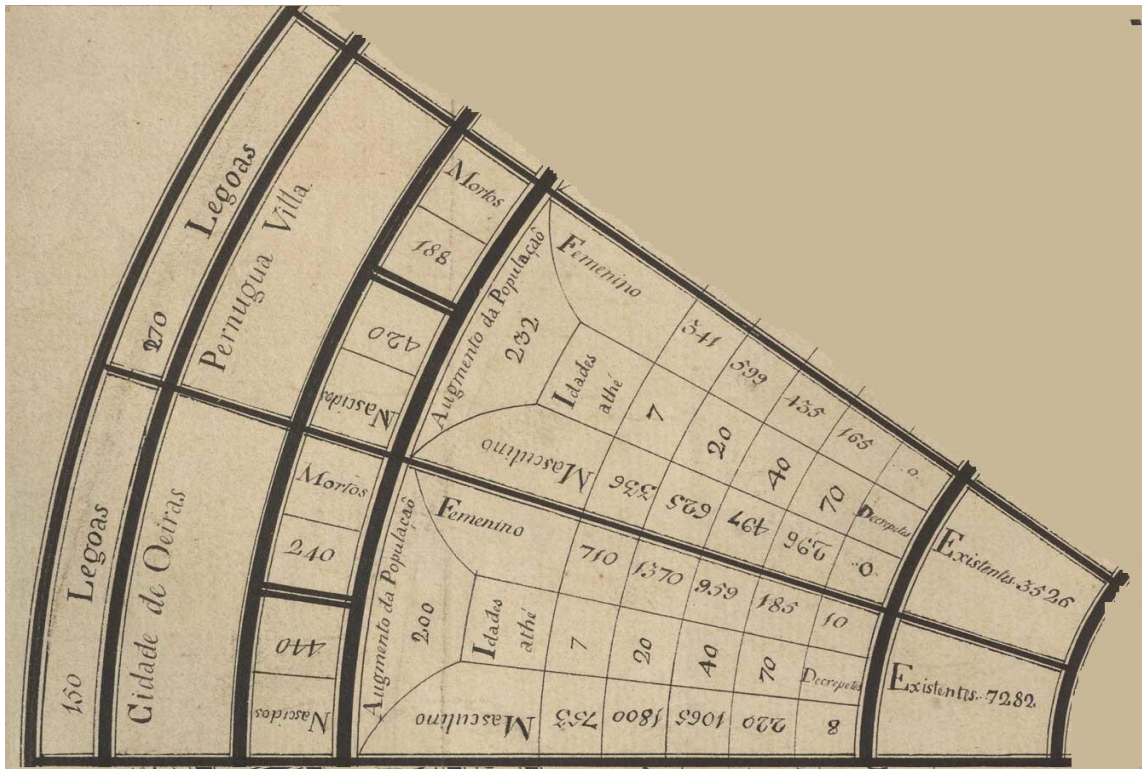


Figura 4: Recorte do mapa das cidades, vilas, lugares e freguezias das capitânicas do Maranhão e Piauí [cartográfico]: com número em geral dos habitantes das ditas capitânicas. 1787

Malgrado, em outro mapa do qual lançamos mão, documentado pelo ouvidor da capitania Antônio José de Moraes Durão, cerca de 10 anos antes do encomendado por José Telles da Silva, mais especificadamente entre os anos de 1771 e 1774, vemos uma diferença bastante significativa no número de habitantes na capitania de São José do Piauí ao passo que, ao compararmos os dois mapas, observamos um acréscimo de 11.077 habitantes em 1783/87 em relação ao mapa elaborado em 1771/74. Considerando a inclusão das vilas de São Gonçalo, Cajueiro e São João,⁷³ que não entraram na contabilidade da década anterior, muito embora estas, juntas, contabilizam apenas 575 sujeitos, ou 1,8% do total de habitantes da capitania.

No entanto, entre as permanências, podemos observar que o número de homens continua maior que o de mulheres em mesma proporção de porcentagem, se levada em conta a população geral da capitania de São José do Piauí, uma vez que no decênio de 1570 estes

⁷³ Locais de habitação indígena, provavelmente foram inseridos ao reino logo após a implementação do alvará de 7 de junho de 1755, no qual aboliu o poder dos missionários sobre a administração temporal dos nativos, de forma que as aldeias passaram a ser administradas pelos governadores, incluindo os moradores destas áreas nos sistemas político-administrativos já implementados na colônia.

são 55,5% e em 1780, estes contabilizam 57,7%, ou seja, apenas 2,2% a mais que na década anterior, bem como nas localidades específicas da qual tratamos anteriormente, a saber: Vila da Mocha e Parnaguá. De modo que tanto em Vila da Mocha como em Parnaguá houve um acréscimo de em média 1,8% no número de mulheres com o andar dos anos. Tal qual podemos conferir no seguinte mapa:

Nº 1 Mapa Geral
Capitania do Piauí

Até Dezembro de 1774

Relação das Pessoas, Fazendas, Sítios que há nesta Capitania de S. José do Piauí

	FOGOS	ALMAS	HOMENS	MULHERES	FAZENDAS	SÍTIOS	CORES	IDADES	FAZENDAS QUE TEM SENHORIA FORA DA CAP.
Cidade	1002	5700	3202	2498	182	103	Branco 1885 Mulatos 2150	Menos de 7 3330	No Reino 39
Parnagoá	329	2433	1333	1100	60	11	Mestiços 1554 Vermelhos 556	De 7 até 14 2723	Na Bahia 50
Jeromenha	253	1531	869	662	69	46	Mamelucos 668 Pretos 3856	De 14 até 70 12644	Em Pernambuco 4
Valença	369	2536	1356	1180	58	46	Somam 10669		
Marvão	190	1326	728	598	39	50	Branca 1320 Mulatas 1900	De 70 até 90 436	No Ceará 6
Campo Maior	447	2971	1669	1302	91	49	Mestiças 1554 Vermelhas 575	De 90 até 100 45	No Maranhão 8
Parnaíba	444	2694	1512	1182	79	47	Mamelucas 686 Pretas 2487	De 100 até 120 13	
SOMAM	3034	19191	10669	8522	579	352	Somam 8522	Somam 19191	Somam 107

Figura 5 Mapa geral da Capitania do Piauí, elaborado por Moraes Durão, até dezembro de 1774

No mapa documentado por Moraes Durão, percebemos uma maior minúcia em constituir o retrato da capitania, ao passo que este se preocupa em quantificar não somente os Homens e Mulheres constituintes de cada região, mas, de igual modo, determinar as raças proeminentes em cada sexo, dividindo-os entre brancos, mulatos, mestiços, vermelhos, mamelucos e pretos. A partir dessa perspectiva, nos é possível analisar como em larga escala, os indivíduos não-brancos são maioria entre a população, compondo 83,2% ao todo. Dentre os quais os pretos são eminente maioria (31,4%), seguido dos mulatos (21,1%). No entanto, entre brancos e mestiços há uma diferença de acordo com os gêneros, pois enquanto os homens brancos formam o terceiro maior número de indivíduos da capitania. Entre as mulheres, as brancas perdem posição para as mestiças, destarte, as minorias dividem-se entre mamelucos (7%) e vermelhos (5,8%).

O fato é que a superior quantidade numérica de indivíduos não brancos, não ameniza a dominação sofrida pela maioria destes por parte dos sujeitos brancos, sejam eles homens, ou mulheres. Situação lembrada por Anne McClintock (2010, p.22), ao reverberar que “as mulheres brancas não eram as infelizes passantes do império, mas as cúmplices ambíguas, tanto como colonizadoras como colonizadas, privilegiadas e restringidas, fossem passivas ou ativas”. Nessa perspectiva, Fernando A. Novais, ao falar sobre as condições da privacidade na colônia reitera o estrato superior dos colonos possuidores de terras e escravos.

A dominação direta sobre os homens (escavidão) e a posse de terras (ainda mais recebidas por doação) imprimiam-lhes na mentalidade uma configuração fortemente senhorial; mas, agentes de uma produção mercantilizada em extremo, defrontavam-se no dia a dia com o mercado, o que lhes exigia um comportamento fundamentalmente burguês. Mais ainda: era através do mercado que obtinham os escravos, isto é, a condição senhorial. Essa inextricável ambiguidade está por certo na base do padrão de relacionamento que tendiam a praticar no cotidiano de sua intimidade.⁷⁴

Tomando por referência tal trecho supracitado, apesar das vastas diferenças entre as diversas terras que compunham a geografia colonial, a observação feita por Fernando Novais, marca o que seria parte da vida no interior da capitania de São José do Piauí. Nessa lógica, as fazendas de gado seriam as propulsoras de um eminente comércio e, por isso, arreigavam aos senhores um perfil comercial. Ao mesmo tempo, a relação entre os senhores e suas posses, em sua maioria concedidas pelo reino, lhes arroga, de acordo com Novais uma “configuração eminentemente senhorial”. Situação confirmada pelos vários requerimentos como o de Ana da Silva, certa moradora na freguesia de Parnaíba, que endereça ao rei Dom José, uma solicitação referente a confirmação da carta de data e sesmaria no sítio São Pedro, no distrito da Parnaíba, no Piauí sobre a qual ela detém interesse.

Na carta de mil setecentos e cinquenta e quatro, o escrivão encabeça o documentada seguinte maneira: “Diz Ana da Silva moradora no distrito da Parnaíba, que pela carta de sesmaria junta consta da mercê de três léguas de terra de data de sesmaria, que lhe foram dadas no distrito da Parnaíba na forma da mesma carta junta, e porque precisa de confirmação por vossa majestade na forma do estilo”.⁷⁵ A confirmação das terras é concedida a Ana da Silva pelo representante do El Rei da seguinte maneira:

⁷⁴NOVAIS, Fernando A. **Condições da privacidade na colônia**. IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso. 2018. p.18.

⁷⁵ AHU_CU_016, Cx. 5, D. 331.

Ei por bem conceder-lhe em nome de Majestade por data e sesmaria as ditas três léguas de terra de comprido e uma de largo na forma e parte que pede, no sítio e paragem mencionada com as confrontações que declara e condições expressadas nas rezas ordens, e com a de não fazer trespasso por meio algum, em nenhum tempo a pessoa alguma religião ou comunidade sem que primeiro dê parte na casa da fazenda ao D. Provisor Mor dela, para se me fazer presente, e ver se se deve ou não consentir no tal trespasso sob pena de ficar nula esta data.

Ao conceder a terra a Ana da Silva, El Rei articula com ela um contrato físico, mas também simbólico. Pois, concessão da posse da sesmaria viria a gerar uma dívida – implícita, embora não necessariamente obrigatória - de gratidão da civil para com El Rei. Além disso, essa concessão somente valeria para a pedinte, não podendo ser repassada a seus herdeiros ou terceiros. Esse detalhe, garantiria que as próximas gerações continuassem “submissos” as decisões da coroa, caso almejassem a renovação da posse de terra.

Dentre outros aspectos que nos chamam atenção durante a demarcação demográfica do território da Capitania de São José do Piauí, nos é curioso a equivalência no número de homens e mulheres em todas as raças/cores citadas como existentes, e que por vezes caem em contradição quando atravessadas por outras locuções. Assim, apesar de não sabermos como estes sujeitos estão distribuídos em cada vila especificamente, durante a leitura da confissão de Custódia Abreu, ela menciona que das mais de trinta pessoas que habitavam junto a ela a casa de seu senhor Capitão Mor Joseph Bacelar, a maioria era composta por mulheres. Nos levando a questionar se os homens moravam em alguma construção apartada na mesma fazenda, ou se havia uma predominância feminina exclusivamente no referido local, uma vez que Parnaguá, vilania da qual a fazenda Cajazeiras fazia parte, possuía 1100 mulheres e 1300 homens no ano de 1774, segundo Moraes Durão, remontando a uma diferença de apenas 200 habitantes entre cada sexo.

Quanto às questões que tangenciam as preocupações na construção dos mapas demográficos por nós analisados, Moraes Durão visa contabilizar a quantidade de fogos, fazendas e sítios pertencentes à capitania e ainda determinar as fazendas cujos senhorios vivem fora do território no qual possuem suas terras, tomando acento em territórios como Bahia, Pernambuco, Ceará, Maranhão e no Reino. Observa-se também a idade dos moradores, tanto no mapa produzido por Moraes Durão, como no mapa encomendado pelo governador José Telles de Sousa, porém, ao contrário do mapa da década de 80 setecentista, no registro de Telles de Sousa não há uma divisão entre as vilanias, ou mesmo entre os gêneros, mostrando apenas uma divisão genérica entre eles.

Assim, a massa de pretos ou não-brancos, que em sua maioria compunham a sociedade da capitania de São José do Piauí, andavam pelas ruas, frequentavam as igrejas, exerciam sua cultura, ou a cultura a eles ensinadas. Sujeitos ativos, com seus próprios desejos e interesses. Essa configuração social, permite a nós compreender o universo cultural que possibilitou diversas crenças e formas de estar no mundo que não necessariamente diziam respeito ao catolicismo, ou mesmo sincretismos. Fator que aumentava o desejo por um domínio por parte do clero e a necessidade de aumentar o número de seus representantes nos sertões. Assim, diante do que vimos, percebemos como trânsitos dos sujeitos dominadores (leia-se: clero), como dos escravizados e indígenas, assim como daqueles que movimentavam a economia da região através da venda do gado, fizeram parte de um sertão conectado, atualizado e em constante trânsito.

Em nossa incursão pela criação de Vila da Mocha, e com ela, da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória. Diante do exposto pela histografia percebemos como seu desenvolvimento não foi ação de um padre que viaja pelos sertões em busca de almas. Mas, parte de um planejamento entre a Coroa e o Clero que pretendia que as criações de freguesias pudessem facilitar a administração das terras e, portanto, dos fiéis. Nesse duplo, foram criados discursos, que continuaram sendo disseminados e repercutidos ao longo de todo o século. Ademais, a ideia de vacância das terras negligenciava a presença indígena da região, mencionada somente através de sua ferocidade. Nesse sentido, ao adentrarmos nossas fontes percebemos que esse período de crescente povoamento, propiciou a presença de pessoas e culturas diversas, conectando o sertão com as demais partes do universo colonial.

1.2. Catolicismo, Família e moralidades

Independente das distâncias, seja nas fazendas, ou no núcleo urbano, o cotidiano da capitania de São José do Piauí era regado pelas afetações dos mais diversos sujeitos. Por estas terras andavam portugueses, franceses, nativos e africanos das mais diversas tribos. Uma construção composta de numerosos elementos interligados, que muitas vezes só tinham em comum o território no qual se assentavam. Eles estavam conectados pelo Sertão, assim como conectavam os Sertões as diversas partes do globo. Uma vez que boa parte desses sujeitos que aqui punham seus pés, eram nômades de outras regiões, portando, consigo características proeminentes de suas passagens. Nesse contexto de repovoamento e colonização, esses indivíduos procuravam na região maneiras de sobreviver confortavelmente, apesar de alguns serem obrigados a aqui estarem devido ao tráfico, pois, por serem escravizados, eram objetos de mando dos seus senhores. Esses últimos, no entanto, embora objetificados não deixaram de

influir social e culturalmente na região. Assim, as relações estabelecidas nas trocas de conversas e de experiências - Mesmo que somente entre os pares - implicam em câmbios culturais nos quais, em maior ou menor medida, transformam, ou ao menos inquietam os sujeitos, construindo desse modo um intenso cotidiano marcado por variadas vivências.

Parte dessas locuções eram proporcionadas dentro de um ambiente familiar - que no nosso entendimento não se referia a um núcleo específico, mas a um grupo de pessoas que, consanguíneos ou não, partilhavam o dia a dia. Assim, embora a ideia de privacidade fosse diferente da que conhecemos hoje, era no interior das casas que parte significativa da vida dessa população se desenrolava. Ao passo que as ideias de casa e de família tendem a se confundir. Em *Casa Grande & Senzala*,⁷⁶ Gilberto Freyre já apontava como as cozinhas, as áreas, as salas e demais âmbitos da fazenda e das senzalas ebuliam de signos e trocas. Estórias, conflitos, fofocas, intrigas, a casa se confundia com seus moradores. Os vizinhos logo sabiam do que transcorria na vida de seus correligionários. Situação que proporcionou várias denúncias perante o Santo Ofício e que permitiu o desfecho de vários inquéritos a partir do depoimento de testemunhas. Dessarte, o objetivo desse tópico visa compreender o espaço familiar e doméstico e sua relação com a disseminação de ritos e combate aos mesmos. Observando até que ponto a família é propulsora tanto de culturas, como de moralidades e normatividades.

Casas, assim como seus moradores, tinham suas particularidades e significados. Era na casa do Vigário que os documentos eclesiásticos eram trasladados e organizados. Onde o bispo em conversa com o escrivão, ou sozinho, em tempo de sua devassa e decidia quais denúncias virariam processos, quais seriam enviados ao Santo Ofício, quais eram de sua própria jurisdição. E, sendo esse o caso, quais atribuiria culpa e quais seriam absolvidos. O protocolo era comum aos documentos de devassa, todos tinham como ponto inicial o lugar de onde o escrivão emitia os documentos, assim como conta Francisco Matabosque no ano de 1750 ao visitar junto com Dom Frei Francisco de Lima Santiago a freguesia de Nossa senhora da Vitória em Vila da Mocha. Como vemos a seguir:

em casa de residência de excelentíssimo e reverendíssimo senhor Dom Frei Francisco de Santiago bispo deste bispado de São Luís do Maranhão, onde fui eu secretário da visita ao diante nomeado fui, e sendo ali pelo dito excelentíssimo e reverendíssimo senhor me foi mandado fazer este auto de devassa da visitação da dita freguesia, para serem devassamente perguntados testemunhas pelos artigos e interrogatórios que mandou publicar por edital.

⁷⁶FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

O trecho retirado do traslado de culpa de Manoel Ferreira de Távora, não tinha diferença de tantos outros que na Mocha acabaram sendo denunciados pelos mais diversos crimes. O que nos importa nesse momento é imputar como esses ambientes de economia familiar estavam postos no referido século. Assim, os padres, por suas promessas celibatárias – embora nem sempre respeitadas⁷⁷ –, muitas vezes viviam com seus escravos, oscilando apenas quando era visitado por algum membro da igreja, sua “família” espiritual.

As denúncias que eram relidas pelos padres em suas casas, também nasceram desse mesmo caráter familiar. Vizinhos e familiares acabam por denunciar seus semelhantes quando viam necessidade. Mesmo com fazendas espaçadas, o “ouvir dizer” era um elemento comum. Histórias afins corriam – e distorciam-se – tão logo alguém suspeitasse de algo. Do contrário, por esses essa vigília vicejada por esse contato relativamente íntimo entre os indivíduos servia na hora de testemunhar a favor do denunciante. Como foi o caso de Antônia da Silva Albuquerque, ao testemunhar a favor de Maria Ramos acerca do segundo casamento de seu marido Lourenço de Araújo, no ano de 1766. Tal como vemos a seguir:

E perguntada ela testemunha pelo conteúdo na petição da justificante assentada pelo reverendo doutor vigário geral lhe foi lida e decorada, disse conhecia muito bem a Maria Ramos por ter sido escrava da mãe dela testemunha, e que é preta da costa, também conhecia muito bem o crioulo Lourenço de Araújo que hoje se chama João Lourenço e Araújo, e que sabe pelo ver ser testemunha do casamento que os ditos se casaram ambos na fazenda da boa vista distrito da freguesia dos uruazes e que vivendo alguns anos na mesma fazenda assistindo ao dito casamento e o padre Thomas Ayres com vênua do padre José das Neves vigário que então era da dita freguesia e que o dito crioulo se retirara para as partes da Bahia de lá passado tempos viera para essa capitania trazendo em sua companhia uma crioula dizendo ser sua mulher e com ela está vivendo nesta freguesia chamando-se João Lourenço de Araújo mais não disse a que dito tinha sabia pelo ver e presenciar ter logo conhecimento de ambos.⁷⁸

Como vimos no trecho acima, por ser escrava da mãe de Antônia Albuquerque, Maria Ramos e a testemunha compunham um mesmo espectro familiar, sem parentela. Assim, apesar de pertencerem a classes diferentes e terem suas relações estabelecidas através do

⁷⁷ São muitos os trabalhos que mencionam a propensão dos padres em desrespeitar o celibato, solicitando mulheres e por vezes, vivendo em concubinato, relações essas que frequentemente tinha filhos como fruto. Situações muitas vezes vistas em grande medida com normalidade pela sociedade da época. Ver em: LIMA, Lana Lage da Gama. **Relações cotidianas entre o clero e as mulheres no Brasil setecentista**. In: SILVA, Marco Antônio Nunes da. SEVERIS and Suzana Maria de Sousa Santos (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019.

⁷⁸ ANTT, IL, Auto sumário crime contra João Lourenço De Araújo.

trabalho forçado, Antônia conhecia familiarmente a vida e o cotidiano de Maria e do seu marido. Presenciando tanto a cerimônia realizada pelo padre Thomas, como o convívio do casal no seu dia a dia e por isso reconhecendo Lourenço quando ele volta da Bahia trazendo consigo sua segunda esposa. Neste caso, o círculo familiar de Maria – apesar dos pesares da escravização - propiciou a ela um aparecer positivo perante o Santo Ofício, uma vez que as qualidades de Antônia, de ser branca, de ser viúva e de ser estabilizada economicamente fazia com que a palavra dela - mesmo pertencendo ao mesmo gênero de Maria – tivesse mais respaldo.

O caso de denúncia supramencionado por nós, também nos provoca mencionar duas determinadas características eloquentes ao âmbito familiar no século XVIII. A primeira diz respeito a bigamia e a segunda aos casamentos entre escravos. O primeiro modificava inteiramente o cotidiano familiar daqueles que estavam envolvidos, principalmente no que dizia respeito a primeira esposa. Abandonada muitas vezes sem se quer ter noção disso. Pois era comum que viajantes, os maridos saíssem do reino rumo a colônia ou entre uma capitania e outra do mundo colonial em busca de melhoria de vida, sustento econômico, ou nomadismo daqueles que viviam de mercado. Noutro espaço também tinha aqueles que por serem escravizados – sem opção de escolha própria – eram vendidos para outras regiões, sem esperanças de retorno. Em situações como essas, eles acabavam se casando uma segunda vez, mesmo que sua primeira esposa ainda estivesse viva (e a sua espera). Provedores da casa, eles com o tempo deixavam de enviar para seus primeiros lares o sustento para mulher e filhos, de maneira que elas teriam que se virar para continuarem a sobreviver.

Assim, as mulheres criadas a vida inteira para viverem o momento do seu casamento, cuidar de seu marido e filhos, dentro de determinados parâmetros, via a sua vida completamente revirada. Aquelas de família rica logo procuravam seus pais, que para não verem seus nomes desonrados pelo trabalho feminino,⁷⁹ as mais pobres tinham logo que procurar serviços que pudessem garantir seu sustento e de seus filhos: costurar, rendar, lavar, ou mesmo lidar com o dia a dia das roças. Sofrendo todas as humilhações que uma mulher “sem marido”, ou figura masculina que as “protegesse” das piadas e assédios dos demais moradores. A mulher, assim saíria do status social de casada, o que era bem-visto pela sociedade, para flertar com a desqualificação. Dessa maneira ela poderia vir a presenciar

⁷⁹ Nessa época o trabalho era atrelado a figura do escravizado. Isso, envolto ao ambiente misógino onde as mulheres deveriam ser sustentadas pelo marido, fazia com que o trabalho feminino fosse visto como algo desonroso (embora não raro). Ver em: KNOX FALCI, Miridan. **Mulheres do Sertão Nordestino**. In: DEL PRIORI, Mary. **A Mulher na História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. p.241-277.

sofrimentos nunca sentidos quando estava na casa de seu pai. Já a escrava que não raro convivia com o assédio dos patrões, viam-se cada vez mais vulneráveis sem a presença de seus companheiros. Operando seu dia a dia na tentativa de manter sua dignidade, frente ao abandono e aos obstáculos inerentes a sua existência. Quando possível, buscando sua autonomia.

Quanto aos homens impávidos de suas decisões, somente costumavam ser afetados com as decisões do segundo casamento quando eram denunciados e tinham que fugir, ou encarar as sequelas de sua culpa diante do tribunal eclesiástico. Quando fugiam, sua necessidade era de refazer novamente sua vida, mudando de nome, ou somente para uma região distante, no qual teriam que procurar novo trabalho. Essa opção não causava estranheza ou dificuldade em reestabelecer-se, pois num mundo de viajantes, mais alguém chegando ou saindo à procura de emprego – principalmente nos grandes centros - não causavam tanta suspeita. Já as mulheres deixadas iriam viver o mesmo ciclo já conhecido pelas primeiras esposas.

No que tange ao segundo ponto por nós levantados e que diz respeito ao casamento e vida familiar entre escravos. Em grande medida falar dos escravizados é falar dos africanos, das africanas, dos afro-brasileiros e das afro-brasileiras que aqui deixaram seu suor sob os abusos dos senhores e senhoras. Posto isso, historiografia anterior a década de setenta, tais como Caio Prado Júnior e Gilberto Freyre, ao sexualizarem a mulher escrava destinaram a ela um ambiente de “promiscuidade, uniões matrimoniais instáveis, ausência do pai, matrifocalidade e outras de sentido próximo ou idêntico”⁸⁰, assertivas pautadas tanto na nulidade do escravo como sujeito histórico, quanto na dupla penalização da mulher por seu gênero e cor, acentuadas pelo domínio masculino das esferas pública e privada. Concepções enfrentadas por perspectivas nortistas após dita época, sob argumento de uma constituição cultural de tradição africana e de recriação no território migrado. Diante disso, na década de oitenta entrava em discussão a importância da constituição familiar para os escravos, inclusive como instrumento de luta contra o cativeiro. Importante escritor da família escrava no Brasil, Robert Slenes⁸¹ argumenta contrariamente ao viajante francês Charles Ribeyrolles, que negava que a família poderia fazer parte da vida dos escravos. Assim, para o viajante como

⁸⁰ PEREIRA, Ana Margarida Santos. **Norma e transgressão na família afro-brasileira**. In: SILVA, Marco Antônio Nunes da. SEVERIS and Suzana Maria de Sousa Santos (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019.

⁸¹ SLENES, R. W. **Na Senzala, Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, Século XIX**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

para uma parcela dos historiadores, a escravidão impossibilitaria ver o escravo como sujeito ativo, e de maneira prática, vê-lo como formador de uma família.

Contudo, a formação familiar escrava era comumente vista como solidariedades possibilitadas pelo cárcere, frutificada através de estratégias de sobrevivência. Alianças essas que beneficiavam os senhores, por facilitar o controle desses sujeitos através do temor da separação. Do contrário Robert Slenes possibilita-nos entender essas relações familiares, como maneiras de resistir a política senhorial, bem como formas de preservação e manutenção das heranças culturais que pertenciam a esses sujeitos. Relações essas que em nosso entendimento, não somente atendiam as forças familiares dissidentes dos casamentos, mas, todo um círculo social de pessoas que comungavam dos mesmos interesses. Ademais, ao contrário do que se pregava, tanto Ana Margarida Pereira como Robert Slenes provam por meio de seus estudos que havia uma estabilidade e durabilidade nessas formações familiares, sem excluir as tensões e luta por autonomia entre eles e seus senhores.

No caso estudado por nós, Maria Ramos e Lourenço Araújo eram escravos, ambos forros, mas se casaram quando ainda pertenciam a mãe de Antônia Albuquerque. Seu casamento não durou mais do que três anos. Sob a desculpa de visitar a mãe que estava doente na Bahia, Lourenço viajou, ficando anos afastado e voltando sob a companhia de uma nova esposa de nome Ignacia. Ele, negando ser o verdadeiro marido de Maria Ramos, tentou se esconder sob a alcunha de João Lourenço, ao invés de Lourenço. O clima de confronto entre os dois, ou mesmo a alçada da documentação não permitiu saber sobre a motivação do primeiro casamento. Maria procurou a justiça para que Lourenço fosse devidamente punido por sua falta. Demonstrando também o seu desejo inicial por um casamento duradouro, que lhe foi negado por motivos que nos foram ocultos no que diz respeito a Lourenço de Araújo.

Até aqui vimos como as formações familiares dentro do contexto colonial foram diversificadas. Sem se classificarem dentro de uma relação nuclear, ela se estratificava de acordo com as necessidades. Era centro de desejos, conflitos e afeições. Também poderia, ou não, abarcar grandes parentelas, ou mesmo escravos e seus senhores. Fato que não diminuía a violência sofrida por eles, e apenas demarcava os seres que coabitavam determinado espaço, dividindo o dia a dia, sem que necessariamente pertencessem ao mesmo sangue ou classe. Também não era necessário a presença de filhos ou a perspectiva de uma prole.

Nesse ínterim, baseados na confissão de Joana Pereira de Abreu, nos debruçaremos acerca das relações familiares entre escravas e seu senhor, bem como suas relações com o ambiente doméstico. Nessa esteira, segundo a transcrição do padre Manoel da Silva, a escravizada mestiça, após voltar de um encontro ritualístico que reuniu diversas mulheres da

capitania ela se sentiu instigada a contar sobre o ocorrido aos membros da casa onde vivia. Nesse encontro ritualístico ela e suas semelhantes faziam orgias, cada uma com um ser invocado, passando noite a fio desfrutando incansavelmente do sexo com o seu parceiro. Não sabemos se na cozinha ou em outro ambiente da casa, mas foi dentro desse ambiente familiar que Joana Pereira sem mencionar a própria participação, compartilhou as escravizadas e colegas de recinto, a história acerca dos rituais. Estavam lá: Izabel Maria e Margarida Barbosa, além da órfã sobrinha de seu senhor, Maria Leonor. Para elas, Joana Pereira explicou o objetivo sexual do culto e a forma como se fazia para lográ-lo. Tal como no seguinte trecho:

Depois de eu vir da vila da Mocha para as Cajazeiras, com má intenção e para induzir contei por via de conto diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber diante de duas escravas da casa, uma chamada Izabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca de casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Anna Maria, e de seu defunto marido José de Almeida, chamada Maria Leonor que eu tinha ouvido, que lá na Mocha, havia mulheres, que tomavam Tundá(?) com o Demônio.⁸²

Como visto na citação acima, Joana Pereira justifica o compartilhar da sua história através do mote da influência. Bem como para averiguar se as moradoras da sua casa sabiam de algo a respeito do rito que realizava às escondidas, o que não foi o caso. Ela queria atizar a curiosidade das moças a respeito do rito para saber se havia espaço para um possível convite. Tentativa vã, uma vez que Joana não viu nelas interesse pelo dito. De qualquer maneira, percebemos a partir de seu depoimento que o trânsito na casa por parte das escravizadas proporcionou esse momento de partilha.

O trecho demonstra tanto a facilidade de comunicação existente entre pessoas que possuíam o mesmo gênero, como o trato de convivência entre estas, posto suas conversas dentro de um contexto de intimidade. A presença de Maria Leonor, para além das escravizadas Izabel e Margarida, corrobora com a afirmação da própria Joana Pereira e de Custódia Abreu acerca da vasta presença não só de escravizadas no âmbito da casa (que eram a maioria), mas também de familiares consanguíneos. Ocupada, pois, por uma quantidade significativa de pessoas, entre escravas domiciliares e parentes do dono da fazenda. Assim, as divisões de pensares não se restringiam somente àquelas que dividiam o mesmo status social, mas por todos que transitavam no ambiente domiciliar. No entanto, não podemos comprovar

⁸² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

que estes mesmos comportamentos eram unos na presença de pessoas de camadas sociais diferentes, pois, apesar de branca e sobrinha do capitão Mor, a pouca idade de Maria Leonor, ou mesmo sua qualidade de órfã poderia aproximá-la das demais.

Ao falar sobre a família da casa, Custódia Abreu, outra escravizada de José de Abreu Bacelar, também praticante confessa do ritual, descreve que “é numerosa família de meu senhor de mulheres as mais delas escravas”.⁸³ Assim, para a confessa, a formação familiar da qual fazia parte era forjada por todos aqueles que coabitavam o mesmo recinto, independente da consanguinidade ou hierarquia social. Por isso, conversar acerca da família na colônia é também falar dos seus espaços de habitação. Por mais diferentes sociais e culturalmente que essas pessoas fossem, estar sob o mesmo teto criava um elo comum a todos. Esse elo não os emparelhava, mas facilitava os vínculos entre os sujeitos.

Como visto, havia um hábil contato de conversas entre os ocupantes do domicílio. Citada trinta vezes durante as confissões das escravizadas Joana Pereira, Custódia Abreu e da órfã Maria Leonor, a casa era palco de numerosas trocas. Fernando Novais ao escrever acerca da vida privada na América Portuguesa,⁸⁴ inspirado nos escritos de título similar do historiador George Duby,⁸⁵ se preocupa com o cotidiano do Novo Mundo, vislumbrando a constituição do Brasil enquanto povo e nação. Posto isso, o autor fala de uma “clivagem” que divide a América Portuguesa entre dominadores e dominados, apesar de intensos e múltiplos aspectos intermediários. Eram estes os tipos de família e moradia atravessadas por esse sistema. Assim, o autor argumenta que a escravização demarcaria um exemplo de relação social dominante, apesar de não ser a única. Entretanto, vemos que esse quadro não era isento de complexidades. Apesar de ser uma escravizada, Joana Pereira não se eximiu de contar na frente da sobrinha de seu senhor aquilo que ela já sabia ser um “erro”, ou ao menos, incomum às normativas. Muito menos a impediu de sair de sua fazenda rumo ao encontro por ela citado.

Dessa maneira, as casas faziam parte de um importante signo entrecruzado, pois era tanto um ambiente comunitário, como privativo, na medida que as paredes eram elementares para a criação de relativa privacidade, ao mesmo tempo que comportava muitos habitantes. Segundo Custódia Abreu “a casa estava cheia de gente da família da casa, que conta de mais

⁸³ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

⁸⁴ NOVAIS, Fernando A. **Condições da privacidade na colônia**. IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso. 2018. p.18.

⁸⁵ DUBY, Georges; MACHADO, Maria Lucia. **História da vida privada**, vol. 2. Editora Companhia das Letras, 2009.

de trinta pessoas, e a casa estreita para tanta gente”.⁸⁶ Sabemos, portanto, que na justa casa em que vivia o Capitão Mor, morava também àquelas por quem ele era responsável: sua sobrinha Ana Maria, e a filha dela Maria Leonor. Apesar de não mencionar esposa e filhos, a morada abrigaria um leque de escravas, contando, segundo as confessoras, mais de trinta pessoas. Fator que a princípio dificultaria o uso dos espaços da casa de maneira individual, bem como a manutenção de segredos entre os alocados.

Tais fatores, no entanto, não eram uma preocupação para as moçoilas que realizavam o ritual, uma vez que estas mencionam o poder da entidade invocada de ocultar os feitos, uma vez que ele “tinha essas destrezas de fazer tudo o que queria; e ninguém o havia de sentir, nem saber”. Dentro da casa elas dividiam não somente o quarto, mas também a cama. Fator que nos chama atenção, visto no século XVIII eram mais comumente utilizadas as redes de dormir.⁸⁷ Ademais, aparentemente, no cômodo coabitavam apenas as duas moças, visto não mencionaram outros mais, nos fazendo refletir acerca das dimensões estruturais da casa, no qual, mesmo sendo estreita para tanta gente, possibilitou momentos individuais, sem a presença de outros entes indesejados. O que não seria incomum, uma vez que, segundo Carlos Lemos⁸⁸ a maioria das casas dos indivíduos de posse, como o Capitão Mor José Bacelar, possuíam fileiras de vários aposentos. Assim, a partir do ambiente propiciado pela casa elas cumpriam o desejado sexo e todos os ritos e lições que a ele antecedia, sem medo de serem vistas pelos demais.

Foi no ambiente domiciliar que Custódia conheceu sua futura mestra: Josefa Linda. A recebendo em seu quarto, passariam a partir dali a compartilhar de um ambiente em comum, que as possibilitaram não só a partilha de um segredo, como a tranquilidade necessária para realizarem o ritual sem serem vistas pelos demais integrantes da casa. Posto que, embora o Sujeito invocado fosse invisível aos olhos dos demais entes da casa, para realizar o ritual as moças deveriam ficar nuas, proferir orações e mesmo escarnear dos ícones católicos, situações que certamente não seriam vistas com bons olhos pelos demais moradores. Custódia Abreu, ao falar da chegada de Josefa Linda na casa de seu senhor, relata: “foi sentadas eu e ela na minha cama; para donde logo que chegou a levei como novo hospede; e sempre dali por diante em todos estes anos até uma semana atrás dormimos ambas”.⁸⁹ Desta forma, entre

⁸⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

⁸⁷ ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica**. IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso. 2018. p.63.

⁸⁸ LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. **História da casa brasileira**. [S.l: s.n.], 1989.

⁸⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

a chegada de Josefa Linda e a confissão de Custódia, foram quase uma década de experiências vivenciadas e trocadas, oportunizada pelo ambiente domiciliar. Assim, elas compartilhavam não só a cama, mas suas intimidades: palavras, toques, orações.

Josefa Linda e Custódia Abreu, efetuaram, pois, uma troca de solidariedades a partir do ambiente domiciliar, fator que poderia ser estendido a vilania através das figuras de Joana Pereira e Cecília Rodrigues. Solidariedades estas, atizadas pelo mundo colonial no qual lembra Leila MezanAlgranti ao dizer, que sob tais configurações espaço-temporais, os sentimentos e a intimidades também adquiriam expressões equivalentes às experiências vividas. No nosso caso, despontado em meio ao sertão. Posto isso, tão comum como o compartilhamento dos quartos, visto ser preciso comportarem muitas pessoas dentro de um ambiente que Custódia Abreu caracteriza como “estreita para tanta gente”, era a partilha dos ambientes eminentemente de trabalho, como a cozinha, onde as escravas tratavam dos alimentos servidos a si e aos seus senhores. Destarte, enquanto elas trabalhavam, as escravizadas contavam estórias, conversavam e enchiam o ambiente com seus dizeres. Todavia, foi para a cozinha que Custódia guiou Josefa Linda tão logo a recebeu, a fim de que a moça fosse buscar a ceia, no que Custódia nomeia como “noite de comer”. No entanto, apesar de poderem servir-se na cozinha, foi no quarto que as moças fizeram suas refeições, perceptível a partir do uso do verbo “buscar”, estava ali demarcado uma possível divisão entre as escravizadas e seus senhores, uma vez que a ceia deveria ser feita no sigilo de seus respectivos recintos, trato, no entanto, demasiadamente comum.

Ao atravessar a estrutura da casa com os ritos praticados, elas transformavam o ambiente de trabalho num espaço bricolado de liberdade. Custódia assim dizia que “por dentro de casa passeava o demônio comigo: e dizia a minha mestra, que não queria que passeasse ele comigo por fora”.⁹⁰ Tal frase possibilita-nos entender esse sujeito invocado muito mais do que uma entidade cujo objetivo supunha meramente sexual, mas um aliado contra a solidão feminina. Sobretudo para estas mulheres que atreladas ao ambiente escravistas tinham constantemente que se reinventar.

A princípio o ritual era realizado somente em frente à igreja que contivesse o santíssimo sacramento, apenas posteriormente sendo adaptado ao espaço familiar. A justificativa se deu pela falta de templos na região. Com isso, apesar de ser adicionada tardiamente ao ritual, entendemos que a casa foi um ambiente elementar na possibilitação dele, tanto em seus termos práticos, como na colaboração das solidariedades, aproximações e

⁹⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

agenciamentos dessas mulheres que por ela transitavam ativamente, marcando fortemente o cotidiano de parte significativa da sociedade pertencente a capitania de São José do Piauí.

No espaço doméstico a colônia teve elaborada a sua intimidade. Lugares estes, no qual residiam os mais diversos tipos de família. Dessa maneira, Leila MezanAlgranti afirma que “é efetivamente no domicílio que encontraremos os colonos interagindo com o meio natural, inovando nas formas de subsistência e vivenciando seus laços afetivos”.⁹¹ Assim, tão importante quanto ser uma estrutura física de proteção aos moradores das intempéries que o ambiente externo pode proporcionar, a casa é um centro fervilhante de trocas socioculturais entre moradores e/ou passantes. Ao mesmo tempo que era também um espaço vigiado, pois não eram poucos os que em tempo de devassa se dirigiam perante os bispos para denunciar seus vizinhos e conhecidos “pelo ver” ou “pelo ouvir” algo que fosse suspeito.⁹²

Tendo em vista o conteúdo por nós abordados acerca da casa e da família colonial percebemos como as experiências partilhadas pelo ambiente do lar propiciou a criação dos mais diversos tipos de família. Nessa querela, durante essa investida aceitamos e corroboramos a ideia de família mencionada pelas escravizadas da casa de José Bacelar. Ela dizia fazer parte da família de seu senhor junto aos demais escravizados. Isso posto, incutimos a ideia de que esta não condizia com a escolhas afetivas ou laços sanguíneos, com os sujeitos que dividiam os mesmos ambientes, compartilhando o dia a dia, nem sempre de maneira pacífica. Fator esse que vicejou uma quantidade peculiar de formações familiares, sejam elas entre escravizados, como entre escravos e patrões, ou mesmo multiplicadas pelas ações de bigamia e mancebia que lhes atravessavam.

1.3. “Ilustríssimos e reverendíssimos padres”: escrita, poder e missão

Imergir pelos sertões imbuídos pelo manto comum aos clérigos e encontrar os tão diversos habitantes destas vastas regiões, era uma experiência social exímia que os missionários jesuítas muito bem conheciam no século XVIII. Manoel da Silva foi um desses

⁹¹ ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica**. IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p.52.

⁹² As confissões assim como as denúncias eram um importante meio de acessar a consciência dos indivíduos. Com isso, aliado a sensação de insegurança proporcionado pela vigília, as normas e moralidades se fortificavam no ceio familiar da população. Ao conceituar a hipótese repressiva, o filósofo Michel Foucault explica que o discurso religioso que fundamentava a ideia de controle discursivo, perpassava por uma necessidade confessar-se. Necessidade essa que não estaria alocada a confissão religiosa (muito embora no nosso objeto ela acabe corroborando a essa assertiva), mas na observação/denúncia/justificativa dos atos de si e/ou dos outros. Ver em: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade, a vontade de saber**. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

homens que, em missão pedânea pela região do Estado do Grão-Pará, ao receber confissões dos mais diversos indivíduos teve a oportunidade de conhecer vivências peculiares e diversas ao comportamento tido como normativo. Sua intenção era saber sobre a fé católica e levar a experiência com o divino para seus fiéis, no entanto, ao coletar tais depoimentos de praxe ao seu ofício, ele contribuiu não só para anexar ao Caderno do Promotor (códices encadernados) documentos correlatos a situações de descumprimento da fé, mas também nos possibilitou uma janela de acesso a vida de indivíduos subalternizados⁹³ que a ele confiaram a intimidade de suas vidas.

É mister a nós estes espaços de fala no qual encontramos estes sujeitos, que por estarem nas margens sociais, carecem de espaço de fala, mesmo que estas nos sejam impressas por meio de terceiros. Ao tempo que observamos o inquietante paradoxo de somente conseguirmos acessar implicações correlatas a esses indivíduos através do olhar de personagens cuja teologia moral suplantava as múltiplas existências correntes de seu tempo. Ademais, uma vez que nossa escrita visa analisar as relações de gênero, o caso se torna ainda mais relevante à medida que a figura do padre é um eminente símbolo do patriarcado e, portanto, do poderio masculino. Portanto, esse tópico tem por objetivo examinar as problemáticas acerca das figuras dos entes eclesiais, a saber: padres, bispos e escrivães como fontes produtoras de saber, portanto, de poder. Bem como, quais as implicações poderiam gerar uma figura masculina como meio de compreensão do agir feminino.

Ao acessar os documentos produzidos pela Igreja Católica como é o caso das fontes inquisitoriais, geralmente ao fim de cada um deles, seja confissão ou denúncia, nos deparamos com a assinatura ou rubricas daqueles que estiveram envolvidos com seus respectivos protocolos, a saber: padres, escrivães, denunciantes, confessores, testemunhas etc. Quando algum dos arrolados não dominavam a escrita, o padre “dava fé” e em sua confiança – simbolizada por uma cruz - por ele assinava. Repetidas vezes, ao analisar tais documentos nos deparamos com ocasiões como essa, tal qual a seguinte passagem posta na confissão de Joana Pereira: “E pedi ao padre missionário dito esta me escrevesse e fizesse em meu próprio nome: o qual depois de assim a escrever, me leu muito devagar e encarregando-me em tudo verdade, singeleza e lisura: e acho estar na verdade, a qual subsigo com a minha cruz em meu nome

⁹³ SPIVAK, GayatriChakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

por não saber ler nem escrever”.⁹⁴ Joana, como a maioria das mulheres de sua época e lugar, não sabia ler ou escrever, e portanto não podia assinar por si a própria confissão.

A supradita situação era latente entre as mulheres, tal assertiva chega até nós de muitas maneiras. A primeira delas é a falta de documentação escrita produzida por mulheres. Miridan Knox Falci ao escrever sobre as mulheres do sertão⁹⁵, versa sobre a educação e, portanto, sobre as moças da alta sociedade⁹⁶ e suas diferenças com as demais. Ela explica que apesar de não poderem frequentar as escolas e academias, algumas poucas, eram permitidas pelos pais a terem tutores em casa para ensiná-las a escrever o próprio nome. Essa realidade que se estendeu até o século XIX, quando das “27.776 pessoas na província, de um total de 202.222 habitantes, eram alfabetizadas, e dessas 27, pouco mais de 10 mil eram mulheres”.⁹⁷ Assim, quando interessadas em escrever seus testamentos, mandar cartas ao Rei, fazer denúncias, a maioria das mulheres eram obrigadas a se sujeitarem – mais do que o necessário – ao poder masculino. Na maioria dos casos era ao poder eclesiástico que elas estavam submetidas.

Assim, a segunda maneira na qual essa confirmação nos chega é pelo modo naturalizante em que isso está posto em diversos documentos. É o caso das investigações ocorridas durante a aferição das denúncias. Antes de procurar as testemunhas, ao escrever os termos do processo de inquirição o padre escrivão deixa em ata o que se deve fazer caso a testemunha seja uma mulher. Compreendendo que o gênero feminino é inabilitado à escrita, a assinatura do escrivão enquanto responsável pelo testemunho é protocolarmente predisposta. Essa situação é corroborada na denúncia do bigamo Lourenço de Araújo. Uma vez aferidas as testemunhas, todas as mulheres entrevistadas no caso têm seu local de assinatura precedido pela seguinte explicação: “por ser mulher e não saber ler nem escrever assinou a seu juramento o dito reverendo doutor vigário geral com o seu nome inteiro depois de lhe ser lido

⁹⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

⁹⁵ Ver em: KNOX FALCI, Miridan. **Mulheres do Sertão Nordestino**. In: DEL PRIORI, Mary. **A Mulher na História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. p.241-277.

⁹⁶ A supradita situação era latente entre as mulheres, tal assertiva chega até nós de muitas maneiras. A primeira delas é a falta de documentação escrita produzida por mulheres. Elizabeth Badinter ao escrever sobre duas personalidades femininas da alta sociedade francesa no século XVIII: Madame duChatelet e Madame d’Épinay cujo as quais tiveram acesso relativa base educacional, deixa claro que as duas tratavam de um fato isolado. Ambas, respaldadas pelo escudo da aristocracia, se recusaram a viver sob os limites impostos socialmente a seu sexo. Mas, mesmo assim precisaram em certa medida, do amparo masculino para que isso fosse possível. O fato é, que se na comunidade europeia do referido século a mulher erudita era constantemente ridicularizada, nas terras coloniais do mesmo período isso era um adjetivo ainda mais distante. Tudo isso, tornou ainda mais raro a produção de fontes eminentemente femininas. Ver em: BADINTER, Elizabeth. **Émilie, Émilie: a ambição feminina no século XVIII**. São Paulo: Discurso Editorial: Duna Duetto: Paz e Terra, 2003.

⁹⁷ Ver em: KNOX FALCI, Miridan. **Mulheres do Sertão Nordestino**. In: DEL PRIORI, Mary. **A Mulher na História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. p.251.

eu José Gomes Villa Nova escrivão nomeado para apresentar justificção que escrevi”.⁹⁸ Como visto nesse trecho, ao escrever a ata com o relato das testemunhas, o escrivão José G. Villa Nova fez questão de explicitar o motivo dessas sujeitas entrevistadas não assinarem o termo. Observamos, pois, que o gênero estava diretamente ligado ao fato de não saber escrever. Nesse ponto, vemos como para o escrivão era eminentemente natural o fato de “ser mulher” e não saber utilizar a grafia.

Como já mencionado, o caso não é totalizante, muito menos implica uma completa sujeição feminina. Neste sentido, ao direcionarmos nosso olhar as cartas enviadas ao reino pelos moradores da capitania de São José do Piauí, pelo menos três dezenas tinham como emissário mulheres. Em sua maioria, elas buscavam junto à família real o consentimento para tomar posse de sesmarias na sobredita região. Um costume que embora seja praxe, à primeira vista entendido como uma tarefa eminentemente masculina. Contudo, apesar de entendermos esse atravessamento excepcional, de igual modo percebemos a problemática de uma escrita que se figura em sua maioria de maneira unilateral. Situação essa observada pelos historiadores desde que se começou a pensar acerca de uma História da Mulher.

Entendemos, pois, que a escrita é uma importante fonte de poder. Em vista disso os padres, sobretudo jesuítas tinham nas terras da capitania de São José do Piauí, assim como em toda colônia um papel crucial. Por sua reconhecida ação missionária eram eles que atravessavam os sertões colhendo confissões, ministrando sacramentos, catequizando e escrevendo crônicas sobre a região. Como tal, eram eles os encarregados da verdade tanto por seu papel de profetas da fé, como por se tornarem uma espécie de relicário dos acontecidos da época. A força jesuíta no sertão de São José do Piauí constituía-se como um movimento autônomo, trabalhando de forma apartada do clero secular e por isso, criando, em certas ocasiões, uma situação de conflito imbuído de disputa de poder.⁹⁹ Caso do missionário jesuíta Manoel da Silva apresentado por nós no início deste enredo, no qual realiza as confissões das escravizadas Joana e Custódia Abreu, atuando como um interlocutor direto da inquisição nos sertões, visto a falta de inquisidores na Colônia. Tal ramificação permitia um controle maior da igreja perante seus domínios e assim a efetivação de suas práticas, bem como a disseminação dos dogmas católicos.

⁹⁸ ANTT, IL, Auto sumário crime contra João Lourenço De Araújo.

⁹⁹ FONSECA, Rodrigo Gerolineto. A “NOBREZA DA TERRA”: a constituição de uma elite local na Capitania de São José do Piauí – do final do século XVII ao final do século XVIII. *Outros Tempos*, vol. 09, n.14, 2012, p.204.

Melo, argumenta que foram os jesuítas que primeiro chegaram aos territórios coloniais, trazendo muitas vezes com eles, as assertivas discutidas no concílio de Trento, e assim, no território colonial do Piauí, essas atualizações já percorriam os espaços da capitania antes mesmo dela ter sido se constituída enquanto tal. Mais tarde reafirmada através das devassas, quando os bispos em suas diligências pelo sertão supervisionavam as estruturas físicas espirituais das freguesias. Nessas andanças, em que eles liam e fixavam os editais das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, documento elaborado pela igreja a partir das decisões tomadas no concílio de Trento. De maneira a divulgar quais eram os comportamentos retos à doutrina católica, e quais deveriam ser denunciados pela população a fim de serem investigados e devidamente punidos. Como vemos a seguir:

Ano do nascimento de Nosso senhor Jesus Cristo de mil setecentos e sessenta, aos vinte e quatro dias do mês de Ferreira do dito Anna, nesta Vila da Mocha freguesia de Nossa Senhora da Victoria na Igreja dela, o excelentíssimo e reverendíssimo senhor Dom Frei Antônio de São José o deste bispado do Maranhão, mandou publicar a visita por um edital, e fez uma prática espiritual ao povo, visitou o santíssimo, pia batismal, santos óleos e altares, depois de fazer a procissão dos defuntos na forma do pontifical e mandou fizesse estes auto para serem perguntadas testemunhas pelos interrogatórios, que constavam do sobredito edital, que são as mesmas que traz a constituição da Bahia mandado guardar neste bispado de que tudo para constar fiz este auto dia e era et supra, e eu o cônego Francisco Matabosque secretário da visita que o escrevi.¹⁰⁰

No documento supradito, traslado pelo secretário da visita Francisco Matabosque, ele descreve acerca do ritual da visita do bispo Dom Frei Antônio de São José na região de Vila da Mocha. A tarefa dos bispos era vigiar as ações dos padres nas diversas freguesias sob sua jurisdição, para além do comportamento dos leigos e leigas que compunham a paróquia. Ademais, os itens como o Santíssimo, a pia batismal e os altares serviam como ícones para lembrar visualmente a grandeza da igreja e sua presença material. Já a leitura dos editais dava início a fase de denúncias e confissões nas referidas regiões. Assim, hierarquicamente, os fiéis se vigiavam entre si, padres vigiavam os fiéis e, os bispos vigiavam os padres e os fiéis e o papa e a coroa monitoravam a ação dos bispos. Nessa linha, vemos uma ação masculina que perpassa os espaços de poder e que crescentemente organizavam, normatizavam e moralizam, na medida do possível, os locais em que por eles eram tocados.

¹⁰⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

Entretanto a estadia nas terras do Maranhão por parte da Companhia Jesuítica fora de grandes tensões e reviravoltas¹⁰¹ posto as diversas perseguições que estes sofreram. Processo esse que se arrastou durante toda a década de 1750¹⁰² e culminou na expulsão dos mesmos no ano de 1759. Os interesses divergentes passeavam não somente entre os próprios grupos eclesiásticos, posto o Clero Secular e a Companhia de Jesus, mas, também entre os Jesuítas e a Coroa, que mantinham embates em temas como o trato dos indígenas. Situação que não impediu suas atuações, andanças e evangelizações, e, portanto, sua afetação ante a região.

Como mencionamos, estas atuações feitas pelos membros da Companhia de Jesus foram em grande medida registradas nas crônicas escritas por eles no percurso de seus trabalhos. A historiadora Roberta Lobão Carvalho¹⁰³ ao analisar tais textos produzidos pelos padres jesuítas ressalta a articulação destes no que tange à construção narrativa dos documentos, à medida que se organizam de acordo com o que ela chama de “dimensão edificante”, não seguindo uma ordem específica, mas, flexibilizando de acordo com vias de ação que lhes forem favoráveis. De já nos alertando para uma narrativa repleta de tendências e interesses. É nesse ensejo que passamos a perguntar como essa escrita masculina e tencionada poderia interferir nas várias fontes do período, sobretudo no que dizem respeito às confissões.

Cláudio Melo¹⁰⁴ ao mencionar as trajetórias eclesiásticas na região da capitania de São José do Piauí comenta que após a morte do padre Tomé de Carvalho houve uma sucessão de conflitos. De modo que dentro de pouco tempo cerca de sete padres foram escolhidos para ocupar a sua função. Essa situação se dava devido as íntimas relações entre os interesses políticos e administrativos da região que vez ou outro suprimiram os interesses religiosos, ou, tentavam se alinhar a tais desejos. Em consequência, muitas denúncias imputavam o próprio comportamento dos padres muitas vezes eram incentivados pelos políticos locais numa tentativa de pressionar o corpo eclesiástico a mudar determinado mesmo. É neste sentido que entendemos que as deturpações poderiam ocorrer a partir de várias entradas. Entradas essas

¹⁰¹ “No século XVII a Companhia teve ápices junto à Coroa portuguesa, precedidos dos mais duros golpes nas terras do Maranhão: a lei de 1655; a expulsão de 1661; a lei de 1680; o motim, seguido de outra expulsão em 1684” CARVALHO, Roberta Lobão. **Os Primeiros Missionários E Descobridores Do Maranhão: Históriae** retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séculos XVII e XVIII). Revista Outros Tempos, Maranhão, v. 8, n. 11, 2011. p.134.

¹⁰² Ver: COSTA, KelersonSemerene. **Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel**. In. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.95-112, dez. 2007. p.110.

¹⁰³ CARVALHO, Roberta Lobão. **Os Primeiros Missionários E Descobridores Do Maranhão: História e** retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séculos XVII e XVIII). Revista Outros Tempos, Maranhão, v. 8, n. 11, 2011.

¹⁰⁴ : MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019.

que não deixavam de reproduzir os anseios masculinos, e as disputas de poder e o desejo pelo domínio nas mais diversas instâncias.

O missionário jesuíta Manoel da Silva apresentados por nós no início deste enredo e que realiza as confissões das escravizadas Joana e Custódia Abreu, atua como um interlocutor direto da inquisição nos sertões, visto a falta de inquisidores na Colônia. Tal ramificação permitia um controle maior da igreja perante seus domínios e assim a efetivação de suas práticas, bem como uma efetiva disseminação dos seus dogmas. Assim, em larga escala, a inquisição funcionava tanto por meio de seus membros efetivos, como por meio dos missionários e entes da igreja, incluindo a população que atuando através de denúncias feitas diretamente a inquisição, ou pelo meio eclesiástico que lhes fosse acessível, garantiam o funcionamento de tal instituição.¹⁰⁵ A denúncia atava muitas vezes chegava aos ouvidos do rei, como foi o caso da carta de Fernando Pereira Leite Foiós, em 1789, em que solicitou reforço a rainha Dona Maria I para recuperar a sua mulher e filho que haviam sido raptados pelo sargento mor Antônio Alves Ferreira Deveras com a ajuda dos pais dela. O caso embora não constituísse bigamia uma vez que sua esposa não se casou novamente com o dito Antônio Ferreira Deveras, ainda assim pertencia à alçada tanto eclesial quanto do Santo Ofício, visto ser – ou parecer ser -um legítimo caso de mancebia, pois sua esposa o deixara - por motivos que nos são ocultos - para unir-se a outro homem.¹⁰⁶

É neste ponto que as visitas missionárias, pastorais e inquisitoriais, dentre outros dispositivos de domínio, cada um dentro de seu âmbito atuam em direção a centralização do poder eclesial e, em certa medida inquisitorial. Deste modo, enquanto na visita inquisitorial visava-se o controle e a punição, na visita pastoral a função era de correção e supervisão. Segundo, Bruno Feitler alerta:

os visitantes transmitiam para os Estaus as denúncias feitas durante as visitas pastorais. Todavia, em sua maioria fundadas em boatos, muitas vezes vindas de testemunha única, quase nunca confirmadas por inquirição por parte dos visitantes - o que se devia ao próprio método e procedimento das visitas - essas denúncias eram pouco aproveitadas pelos juízes inquisitoriais, apesar de terem valor judicial para os tribunais episcopais: os Cadernos do

¹⁰⁵ Ressaltamos que após o século XVI a denúncia tornou-se algo imbuído a sociedade, na qual as pessoas sentiam-se em plenos deveres de fazê-la, por tanto, não havendo qualquer sentimento de culpa ao lograr o ato. Ver em: BETHENCOURT, Francisco. “**Inquisição e controle social**”. História crítica, 198. p.9

¹⁰⁶ AHU, Conselho Ultramarino, Capitania do Piauí, Cx. 17, D. 893.

promotor do tribunal de Lisboa estão cheios de denúncias desse tipo que não foram levadas adiante.¹⁰⁷

O caso mencionado e já conhecido por nós no início desse enredo, que trata das confissões feita por Joana Pereira, Custódia Abreu e Maria Leonor, não tem prosseguimento depois de enviado à mesa do Santo Ofício e se restringem apenas ao status de confissão. No entanto, cabe a nós pensar de que modo este documento poderia estar inserido dentro do contexto conflituoso no qual a irmandade jesuíta estava inserida na segunda metade do século XVIII.

Como vimos, embora a Igreja atuasse em várias frentes, o trabalho jesuíta no sertão de São José do Piauí constituía-se como uma força autônoma, trabalhando de forma apartada do clero secular e por isso criando uma situação de conflito imbuído de disputa de poder.¹⁰⁸ É neste ponto que retomamos à personagem Maria Leonor, filha legítima do falecido José de Almeida e da sua esposa Ana Maria. Provavelmente pela ausência da figura paterna, Maria Leonor gastava parte de seu tempo prestando assistência na casa do tio da sua mãe, o Capitão Mor José de Abreu Bacelar, dono das cativas Joana Pereira Abreu e Custódia Abreu e onde ela também morava. Assim, apesar de apresentada sem sobrenomes, Maria Leonor é a única das três confessas que têm o nome dos seus pais na confissão, pois diferente das duas primeiras ela não era considerada propriedade, mas um sujeito comum.

Pelo contato próximo com as escravizadas da casa de seu tio, Maria Leonor, aos 25 de dezembro de 1757, (um ano depois das confissões de Joana e Custódia) confessa ter aprendido com as cativas da casa de seu tio, orações deturpadas e de cunho herético, o que ela chamou de “creio em Deus padre às avessas”, oração essa que visava, através de palavras, deslegitimar o poder de Deus e da Igreja. Ao contrário das outras confessas, Maria Leonor não se desculpa pelas heresias, ao contrário, para se eximir da culpa e/ou justificar seus atos, a moçoila atribui a própria igreja a alegação de seus feitos. Reclama das grandes distâncias entre a fazenda que habita da Igreja Matriz e da falta de ensinamento das doutrinas cristãs. Desse modo, a fala atribuída a Maria Leonor reflete a vivência dos paroquianos no sertão, onde as fazendas de longas léguas de distância uma das outras, bem como das urbes, fazem

¹⁰⁷ FEITLER, Bruno. **Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil**. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Org). **Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p.44.

¹⁰⁸ FONSECA, Rodrigo Gerolineto. **A “NOBREZA DA TERRA”**: a constituição de uma elite local na capitania de São José do Piauí – do final do século XVII ao final do século XVIII. *Outros Tempos*, vol. 09, n.14, 2012, p.204.

com que as missas, bem como batizados e casamentos sejam eventos pontuais, apesar das visitas anuais, que possibilitariam um escoamento da doutrina.

Neste sentido, apesar dos jesuítas já estarem a bastante tempo instituídos nos sertões com o seu trabalho missionário, a reunião das confissões da qual aqui referenciamos nos levam a pensar no constructo que tange à esfera social daquele momento e às possibilidades que estas confissões trazem para além do ato confessional e sua remissão com Deus e com a Igreja. Assim, pois, a estadia nas terras do Maranhão por parte da Companhia Jesuítica fora de grandes tensões e reviravoltas,¹⁰⁹ postas as diversas perseguições que sofreu. Processo esse que se arrastou durante toda a década de 1750¹¹⁰ e culminou na expulsão dos mesmos no ano de 1759. Os interesses divergentes passeavam não somente entre os próprios grupos eclesiásticos, posto o Clero Secular e a Companhia de Jesus, mas, também entre os Jesuítas e a Coroa, que mantinham embates em temas como o trato dos indígenas.

As andanças e evangelizações feitas pelos membros da Companhia de Jesus foram em grande medida registradas nas crônicas escritas por eles no percurso de seus trabalhos. A historiadora Roberta Lobão Carvalho¹¹¹ ao analisar tais textos produzidos pelos padres jesuítas ressalta a articulação destes no que tange à construção narrativa dos documentos, à medida que se organizam de acordo com o que ela chama de “dimensão edificante”, não seguindo uma ordem específica, mas, flexibilizando de acordo com vias de ação que lhes forem favoráveis. Nessa perspectiva, passamos a indagar se essa mesma propriedade narrativa estaria presente na escritura das confissões e ainda, se estas alocações passariam por uma tentativa de justificar a importância da permanência destes nos sertões, visto a necessidade da sua força evangelizadora.

Tanto Joana Pereira como Custódia Abreu e Maria Leonor, rogam seus atos à sua falta de educação, as duas primeiras atrelando à condição escrava e a última à falta de presença da Igrejana região em que viviam. Maria Leonor ressalta nunca ter ido à igreja e apenas ter recebido os sacramentos poucas vezes por meio de padres que estariam de passagem. Contatos esses que provavelmente sejam os mesmos que Joana e Custódia Abreu declaram

¹⁰⁹ “No século XVII a Companhia teve ápices junto à Coroa portuguesa, precedidos dos mais duros golpes nas terras do Maranhão: a lei de 1655; a expulsão de 1661; a lei de 1680; o motim, seguido de outra expulsão em 1684” CARVALHO, Roberta Lobão. **Os Primeiros Missionários E Descobridores Do Maranhão: História e retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séculos XVII e XVIII)**. Revista Outros Tempos, Maranhão, v. 8, n. 11, 2011. p.134.

¹¹⁰ Ver: COSTA, KelersonSemerene. **Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel**. In. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.95-112, dez. 2007, p110

¹¹¹ CARVALHO, Roberta Lobão. **Os Primeiros Missionários E Descobridores Do Maranhão: História e retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séculos XVII e XVIII)**. Revista Outros Tempos, Maranhão, v. 8, n. 11, 2011.

como sendo as missas nas quais participaram e adquiriam a comunhão para entregar ao Homem invocado durante os ritos. Joana Pereira, assim como Maria Leonor sublinham o quão raro eram estas ocasiões, corroborando com a ideia da dificuldade de evangelização e catequese do clero secular no sertão, de onde os padres viajantes (provavelmente os missionários) eram quem tinham mais acesso a estas bandas.

Dessa maneira, mesmo quando desejosos de participar do cotidiano da igreja, isso não seria possível. Em sua confissão, Custódia assume que em dado momento, mesmo imersa em seus rituais e diante da sua companheira de cama e heresia, Josefa Linda, há nela o desejo de se confessar diante de um sacerdote. O que poderia ser resultado de uma vontade de reconciliar-se com Deus, também poderia vir a ser um estratagema que viria a assinalar novamente uma ineficácia do clero secular, ou ainda, a necessidade dos trabalhos dos missionários Jesuítas. Evidência essa que se torna ainda mais acentuada ao passo que ao ser comunicado do desejo de Custódia, o Homem do qual detinham relações enuncia “que na sua casa ele tinha muitos padres, que se não confessasse senão com eles e que quando eu quisesse, ele mandaria os seus padres para me virem confessar”.¹¹² Com tal fala, imediatamente comprometendo a integridade dos sacerdotes da região, bem como a fragilidade da Igreja nos sertões.

Contudo, a reunião destas três confissões tende a evidenciar que o trabalho dos missionários não estava completo dentro do campo sertanejo. Havia demônios a se combater, pessoas a educar, ensinar-lhes a lei e a submissão através de um clero que fosse passível de confiança e que estava ligado a Deus e à justiça inquisitorial ao invés do demônio. Assim, eles se afirmavam não através de um princípio meramente repressor, mas de afirmação dos preceitos católicos através da criação de um inimigo e imediatamente à necessidade de combatê-lo, impedindo sua propagação.

As três confissões por nós mencionadas tem a ignorância como elo comum, no sentido que as confessas usam as suas atribuições de desconhecimento, como motivação de seus atos. Assim, muito embora, o pedido de perdão faça parte do cerimonial que compõe o ato confessional e não significava necessariamente que o delito não voltaria a ser cometido, o apelo arreigado à inocência de seus atos abre espaço à necessidade do trabalho catecúmeno justificando, por isso, o trabalho missionário jesuítico. A inquisição procurava bloquear qualquer cerimônia religiosa que lhes fosse divergente e assim, os padres missionários jesuítas como representantes da fé, seguiam suas diretrizes. Neste sentido, apesar de não os

¹¹² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

nomear como tal, os ritos reverberados por Joana e Custódia Abreu, convém especular, que no imaginário do Padre Manoel da Silva, lhe era conveniente assimilar aos rituais sabáticos europeus,¹¹³ restando a ele a correção e a catequese. Uma vez declarando que haveria de 7 para 8 anos continuados no qual praticavam tais cerimônias e ciente da rede difusora destes ritos, nota-se que o trabalho de “busca das ovelhas perdidas” estava apenas em seu estágio inicial.

Diante do investigado, percebemos como o letramento em tal sociedade era um importante aliado na manutenção de poder dentro das mais diversas instâncias. Essa “capacidade” de maneira geral era imputada aos homens e em grande medida dizia respeito aos entes eclesiásticos. Doravante não era somente a educação que imbuía esses sujeitos de poder. As ligações com El rei favoreciam o domínio espiritual e material desses sujeitos nas regiões onde estavam assentados. No entanto, tais domínios estavam em constante disputa, seja entre os sujeitos políticos da região, ou mesmo por parte do clero. Assim, o clero ao atuar em várias frentes não estava isento de conflitos internos, mas, ao mesmo tempo mostra que esses homens, como sujeitos ativos poderiam utilizar dos seus recursos e/ou das suas funções para barganhar aquilo que lhes era de interesse.

1.4. Colonização, escravização e casamentos

“ONovoMundo, o Atlântico,apresentava-se cotidianamente comoa nova história a ser vivida”.¹¹⁴Essa frase foi escrita por Azevedo em um texto de 2010 a fim dedescrever a representação do Novo Mundo para os povos do século XVII e XVIII.Essa afirmação é feita por ele sobre o contexto do tráfico atlântico, no qual,um dos personagensem que a discussão estava centrada,eraum escravizadotraficado da África Central.Esse personagem era, pois, “um homem da Diáspora negra, tendo que inventar estratégias, elaborar saberes para sobreviver diante dos desafios da escravidão, dos negócios nos mares, do cristianismo, da industrialização inglesa e do capitalismo britânico”.¹¹⁵ Embora não sob a mesma opressão, os vários agentes do universo colonial viveram olócus das novas influências geradas pelo contato com o além-mar. Esse *modus operandi* que se instalou,modificou social e culturalmente a vida

¹¹³ A comparação com o Sabá já é um fato explorado por Carolina Silva desde 2013, no entanto o que ponderamos aqui inclina-se para o quão consciente há na coerção desse rito. ver em: SILVA, C.R. **Sabá do Sertão: Feiticeiras, demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58)**. 2013. 222 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.

¹¹⁴AZEVEDO, Amailton Magno. **África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade: perspectivas historiográficas**. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v. 23, n. 2, 2010. p.370.

¹¹⁵ AZEVEDO, Amailton Magno. **África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade: perspectivas historiográficas**. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v. 23, n. 2, 2010. p.370.

desses sujeitos. Em concordância a isso, Guimarães afirma que embora a expansão europeia tenha sido inaugurada no século XVI através das grandes navegações, essas trocas de influências foram definitivamente estabelecidas através do comércio de escravizados. Segundo o autor, “dentre os vários navios que conectaram o Mundo Atlântico, o negreiro foi o mais marcante”.¹¹⁶

Azevedo¹¹⁷ argumenta que embora a literatura histórica costume apontar os africanos - assim como os indígenas - de maneira infantilizada e ausente de memória, àquilo que diz respeito aos trânsitos socioculturais são muito mais complexos do que um suposto silenciamento de suas culturas. Para ele, os indivíduos formadores das áfricas (Central e Oeste), especialmente na figura dos reis, eram sujeitos ativos dentro do mercado, por tanto, das interações e interferências do Mundo Atlântico. Essa dialética fez com que fosse possível que o câmbio mercadológico se transformasse em espaço de múltiplas influências. Para Azevedo, “são essas redes de relações comerciais, econômicas, militares e políticas que informam sobre uma pluralidade de memórias e vivências que tecem a história do Atlântico Sul como um espaço aberto, descontínuo, de múltiplas tensões e disputas, de diferentes saberes e com dinâmicas temporais específicas de africanos, europeus, brasileiros-indígenas”.¹¹⁸ Forjando o que ele chama de “espaço pan-euro-afro-americano”. Em via disso, o Mundo Atlântico, numa perspectiva prática e ao mesmo tempo conceitual, seria o resultado do encontro de mundos distintos.

Esse encontro se daria de muitas maneiras, tanto culturalmente como através de bens materiais, plantas e até mesmo doenças. De modo que as heranças culturais e as novas experiências eram igualmente postos em evidência. Apesar desses encontros, a heterogeneidade era mantida através do exercício da pluralidade. Entretanto, não deixamos de notar como certas questões vão sendo comungadas, se tornando estas nosso objeto de interesse.

Nos temas anteriormente trabalhados por nós, vimos como a capitania de São José do Piauí mesmo referenciada/classificada como uma longínqua Sertânia, possuía em seu espaço gentes das mais variadas regiões. Essas mesmas gentes que constantemente em trânsito levavam e traziam seus respectivos costumes. Com isso, integrando àquela capitania ao

¹¹⁶ GUIMARÃES, Matheus Silveira. **História e Mundo Atlântico**: Contribuições para o estudo da Escravidão Africana nas Américas. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v. 3, n. 2, 2014. p.6.

¹¹⁷ AZEVEDO, Amailton Magno. **África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade**: perspectivas historiográficas. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v. 23, n. 2, 2010. p.365.

¹¹⁸ AZEVEDO, Amailton Magno. **África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade**: perspectivas historiográficas. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v. 23, n. 2, 2010. p.366-367.

restante da colônia e do mundo. Posto isso, nesse tópico iremos trabalhar as questões que tangem questões específicas da colonização, escravização e casamentos e como estes atravessavam essa região. Temos, pois, como ponto de partida a ideia de que “a constituição do Mundo Atlântico alterou definitivamente os hábitos dos dois lados do oceano e não interferia apenas em suas margens, mas penetrava no interior de cada continente”.¹¹⁹

Invadido pelos europeus, os povos originários e os que aqui chegaram nos navios foram obrigados a conviver e constantemente se reorganizar. Não faltaram conflitos de poder, terra e cultura. Pondo a baila os modos desses indivíduos serem e estarem no mundo, vistas suas crenças e interpretações. Estabelecendo limites e alianças através de elementos como os casamentos (relações familiares), o trabalho, o compadrio e a religiosidade. Nessa senda, acreditamos que a História do Brasil começa a ser construída antes da colonização portuguesa, tanto através dos povos originários, como dos outros povos vindos para cá através do Atlântico. Concordamos com Alencastre quando este diz que a história do Brasil não corresponde a história de seu território, mas para além dele. Esse autor salienta que:

A colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço aterritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que surge o Brasil no século XVIII. [...]. O que se quer, [...], é mostrar como essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo.¹²⁰

Nessa senda, Barroso Jr.¹²¹ comenta acerca sobre os grupos de escravizados africanos traficados para o Maranhão e de lá transportados para o Piauí. Nele o historiador comenta que esses escravizados transportados para cá desde século XVII, eram de maioria da Alta Guiné. Trazendo, pois, consigo, grande influência dessa região do continente africano para essas terras sertanejas. Relação essa, que não se findava na economia, mas se estendia ao campo social e político. Em vista disso, termos como “Guiné” e “Mandinga” eram comumente

¹¹⁹ GUIMARÃES, Matheus Silveira. **História e Mundo Atlântico**: Contribuições para o estudo da Escravidão Africana nas Américas. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v. 3, n. 2, 2014. p.11.

¹²⁰ ALENCASTRO, Luís Felipe. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.9.

¹²¹ BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. **BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. O Atlântico Equatorial e a Identidade Escrava**: O Estado do Maranhão e Piauí e as “nações” africanas (1770-1815). In: ABRANTES, Elizabeth Sousa; BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. (Org.). **O Maranhão e a escravidão Moderna**. São Luís: Editora UEMA, 2016. p. 31-48.

usados para se referirem ao povo traficadoadvindos do Meio Norte. Entretanto, nas documentações por nós estudadas, - a saber, rituais de Idolatria a Tundá/Lúcifer e os livros de batismo de Oeiras (que abrangia toda a capitania de São José do Piauí)de mil setecentos e sessenta e sete a mil setecentos e sessenta e nove—não há registros dessas nomeações. O que não significa dizer que elas não existiram, uma vez que se trata de uma gota num oceano de outras informações não acessadas por nós.

Não obstante, pudemos verificar na década supradita dos livros de batismo uma incidência de pretos Gegê e da Costa entre os nascidos. Já as mães eram pretas de Nação, Mina e Gegê, todas elas escravas ou ex-escravas. Quanto aos pais, esses somente estavam designados como “pretos”, sem nenhuma referência a sua naturalidade ou descendência. Essas identificações nas quais tivemos acesso foram localizadas entre quatrocentos e quarenta e nove registros de batismos lidos e quantificados por nós através de uma plataforma de dados.¹²²Nesse livro estavam presentes os registros de batismos de crianças e alguns poucos adultos de diversas “qualidades”.¹²³Havendo, pois, a preocupação de distingui-los de acordo com suas singularidades. Assim, é possível saber através desses registros quem eram os livres e escravizados naquela região, bem como de onde advinham esses sujeitos através da nomeação de suas nações ou tribos. A depender a importância do sujeito, também era especificado o cargo assumido por ele naquela sociedade.

Como visto, ao contrário do que Barroso havia constatado, nossos registros encontraram uma maior quantidade de negros/pretos advindos do litoral da África Ocidental.Informação reiterada pelas denúncias das quais analisamos.Em mil setecentos e quarenta e dois Damiana Bezerra entrou no rol de documentações do Santo Ofício ao ser denunciada de cometer bigamia na região de Parnaguá. Entretanto, quando foram recolher os testemunhos, junto ao crime de se casar uma segunda vez sendo vivo o primeiro cônjuge, seu vizinho de “parede e meia”,¹²⁴João Ferreira Souto, a denunciou por praticar Calundus. Esse ato ocorreu quando lhe foi perguntado se ele teria mais alguma coisa a falar “do costume”,¹²⁵e ele afirmou que“ouvira dizer que a dita Damiana Bezerra fazia suas danças de morte chamadas calundus com pretos e pretas e perguntado a razão que tinha de o saber disse que

¹²² O livro de batismo em questão do qual esses registros foram retirados, possuíam dados dos anos de 1767 a 1775, no entanto, por questões práticas escolhemos catalogar apenas a primeira década disponível.

¹²³ “Qualidades” é o termo utilizado nos livros de batismos para distinguir e especificar brancos, indígenas e suas tribos, negros e suas nações sejam eles os batizados, pais, mães, padrinhos ou madrinhas.

¹²⁴ Termo regional utilizado como sinônimo de morar lado a lado, ou de maneira fronteira.

¹²⁵Essa pergunta é protocolar e assim como as demais perguntas feitas durante o inquérito são elaboradas antes de iniciarem os testemunhos. Ao ser perguntado se o inquirido havia o que dize “do costume”, o inquiridor estava se referindo aos hábitos do acusado que fugiam a norma vigente.

era por algumas vezes os ver dançar as tais danças pelos estrondos que faziam e que todos os que iam as tais danças a tratavam por sua mãe”.

O Calundu, segundo Mello e Souza¹²⁶ prática comumente encontrada nas documentações do século XVIII. Enraizado, de acordo do Luiz Mott,¹²⁷ no ritual xinguila da nação Angola. Alexandre Marcussi, em sua tese de doutoramento, se dedica a estudar de maneira mais afinsa essa prática. Ele explica que os

calundus eram cerimônias religiosas praticadas primordialmente por africanos na América portuguesa, que tinham como objetivo a adivinhação e a cura.¹²⁸[...] Nem uma religião homogênea, nem um agrupamento heteróclito de práticas devocionais disparatadas, os calundus constituíram um fenômeno religioso tipicamente afro-luso-americano cuja análise exige outros paradigmas interpretativos e demanda que observemos de perto as lógicas internas que davam sentido social e coerência a essa prática devocional.¹²⁹

A maneira como Damiana exercita a sua prática não é explicitada durante o restante da confissão. Por isso, somente sabemos o que João Souto identifica como “dança de morte”. De igual maneira, para além do local de morada e da idade de “vinte e poucos anos” de João Souto, não possuímos referências das suas vivências. Portanto, a nomenclatura associada a “morte” pode ser entendida por nós como uma tentativa de negativar aquele rito. Seja ela por se tratar de um elemento desconhecido, ou pelo transe ocorrido durante tal dança. Apesar de não haver um padrão na realização dos calundus, um caso bastante estudado da moradora de Minas Gerais Luiza Pinta, denunciada a Inquisição por Feitiçaria devido sua prática de Calunduzes, há uma descrição detalhada do rito, que permitiu Marcussi de chegar à seguinte conclusão sobre aquele caso:

trata-se de cerimônias de caráter divinatório e curativo, que tinham entre seus objetivos a cura de feitiços e, eventualmente, a adivinhação de informações desconhecidas. Eram frequentadas por grande número de pessoas doentes, além de outras que só observavam. Contavam com danças

¹²⁶SOUZA, Laura de Mello e. **Revisitando o calundu**. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

¹²⁷MOTT, Luiz. **O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739**. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, dez 1994. p. 73-82.

¹²⁸MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.1.

¹²⁹MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.1.

ao som de atabaques, cantos e, em algumas ocasiões, também guizos. Havia assistentes que tocava instrumentos, cantavam em língua africana (provavelmente o quimbundo) e ajudavam Luzia Pinta, a qual vestia-se com indumentárias especiais, amarrava fitas ao cabelo e à cintura, portava instrumentos de ferro ou uma réplica miniaturizada de navio e, eventualmente, usava adereços com plumas. Assim aparántada, assentava-se sob um dossel e dançava até entrar em um transe de possessão espiritual, quando parecia gritar, ter tremores e falar em quimbundo. Então olhava para os doentes e determinava quais deles padeciam de feitiços, mandando alguns embora por não poder curá-los. Às vezes, solicitava que os doentes se deitassem e passava por cima deles várias vezes. Outras vezes, ministrava-lhes folhas, pós, unturas de ervas, remédios de papas de farinha ou bebidas à base de vinho e ervas. Em outras ocasiões, soprava-lhes pós na cara. Em alguns casos, eles vomitavam. Ao final, ela ocasionalmente lhes atava ao braço uma fita com pau-santo, que teria o poder de prevenir novos feitiços.¹³⁰

Ao fazermos um paralelo, é possível imaginarmos que assim como no ritual executado por Luiza Pintafoientendido pelos denunciante e pelos inquisidores como demoníaco, a dança realizada por Damiana coube a mesma interpretação. De igual maneira, a linguagem verbal e corporal que aproximou Luiza Pinta do estereótipo de possessão, seria comparada a ideia fez com que João Souto associasse a interlocução entre Damiana e o mundo espiritual com uma comunicação com a “morte”. Assertiva essa que não estava de todo equivocada, uma vez que para a comunidades da África Central, essas práticas espirituais faziam parte de um complexo de ventura/desventura.¹³¹ A ventura assim estaria relacionada a entidades espirituais de benfazeja e as desventuras, as de malfazeja. Nesse complexo, as práticas entendidas como de feitiçaria serviam para superar as desventuras, essas que, por sua vez, seriam as causas dos problemas pessoais, como as doenças e as mortes. Ao se livrar disso, eles estariam restaurando a ventura, possibilitando a cura, a salvação da alma, a resolução de problemas no casamento, entre outros.

¹³⁰MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII.** 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.29.

¹³¹CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e C. FOX, Renée. **Movimentos Religiosos na África Central, um estudo teórico,** Comparative Studies in Society and History, v. 18, n. 4. Oct. 1976. p. 458-475.

CAPÍTULO II - RITUAIS DE IDOLATRIA

Em meados de 1750 na região de vila da Mocha, capitania de São José do Piauí, Cecília Rodrigues - uma mestiça que já havia sido escravizada, mas que se libertara dessa condição - se encontra com Joana Pereira, - uma colega também mestiça que ainda sofria desse mal social. Elas conversam sobre suas vidas e Cecília decide partilhar com Joana algo que poderia interessá-la. Ela explica a colega que durante a noite se encontrava com certo Homem cujas habilidades sexuais eram repletas de gozo e convida a amiga a conhecê-lo para

também desfrutar de tamanha maravilha. Curiosa com o que acabara de escutar e ambicionando usufruir daquele ato, Joana aceitou conhecer o afamado Ser.

Durante um mês essas mulheres se encontraram religiosamente a fim de se prepararem para o ansiado encontro. Cecília dá os direcionamentos necessários a moça, ensina-lhe a oração e os gestos que viriam a invocar o sobredito Homem. Chegada à véspera de São João, ao lusco-fusco do anoitecer, Joana Pereira se dirige para a frente da igreja matriz, local não muito distante de onde residia. Então, Joana desliza suas vestes pelo seu corpo e as repousa num local próximo. Completamente despida ela caminha até a entrada da igreja e bate repetidamente com suas nádegas na porta do templo ao mesmo tempo que chamava por Tundá - nome dado ao sujeito invocado - e desfiava os dizeres que havia aprendido. Feito isso, ela caminha rumo ao cemitério que ladeava a vila, lá se ajoelha e repousa suas mãos no chão, ficando de quatro e prosseguindo com os palavreados. Os segundos que se seguiam eram de apreensão e ansiedade, pois, a qualquer instante o Homem apareceria para lhe penetrar a traseira, entregando-se completamente ao ato.

No dia seguinte, Cecília procurou a amiga para saber do procedido. Entretanto, a resposta não foi o esperado. Joana contou que não havia visto o homem. A mestra, no entanto, não desistiu de sua pupila e novamente reiniciou os ensinamentos. Com um novo método agora Joana deveria colocar potes nos cantos do quarto e correr de um para o outro, aproximando seus lábios da abertura do pote e saudando Lúcifer. Feito isso, de dentro do quarto pote lhe apareceu o dito Homem a quem rogou suas adorações e prestou-lhe o respeito. Joana guardou em segredo aquelas experiências vividas até que em determinado dia sua irmã Josefa Linda decide partilhar que estivera com um glorioso Homem e que de certo também Joana haveria de gostar. Logo Joana soube do que Josefa estava falando, mas escolheu manter para si aquilo que havia vivido, apenas escutando tudo que a irmã tinha para lhe contar.

Passado um tempo Josefa foi comprada pelo capitão mor José Bacelar e se mudou para Parnaguá. A chegada de Josefa a Parnaguá alterou o movimento do dia de uma escrava em específico, mudando para sempre o curso da vida da jovem Índia Gueguê Custódia Abreu. Josefa foi recebida pela índia com quem de imediato se identificou. Afoita pela conexão entre as duas, ou mesmo instigada pelo fato de terem que dividir o quarto, Josefa conta a Custódia sobre seu Homem e convida a nova colega para conhecê-lo. Encantada com os elogios desfilados pela recém-chegada, Custódia aceita o convite. Assim, sob a promessa de que iria manter segredo, Josefa começa a ensinar Custódia. Ela retirou suas vestes e pediu para que a pupila fizesse o mesmo. Em seguida, ambas seguiram para uma parte da casa em que a iluminação era menor. Josefa encosta Custódia em um canto e ajoelha-se perante ela. Após

estar posicionada, Josefa segura os próprios seios com as mãos, fazendo movimentos contínuos sacudindo-os para que batam entre si. Então ela profere algumas orações ritualísticas e beija os pés da aprendiz, elevando sua boca pouco mais acima, beija seguidamente a vagina e o anus da moça. Após isso, Josefa se levantou e dá alguns passos de um lado para o outro na frente de Custódia, logo abaixando-se novamente e repetindo o feito. Depois de refazer esses passos durante algumas vezes, Josefa pede que a índia se masturbe e faça o mesmo que fez com seus peitos. A moça obedeceu e elas foram para a cama onde repetiram todos os atos uma com a outra. Os ensinamentos dos rituais e orações se repetiram durante alguns dias, até que certa noite Josefa decide que sua pupila estava pronta para receber o aclamado Homem. Ela entrega a Custódia uma imagem da Virgem Santa e um ícone de Cristo crucificado e explica que a nativa deveria xingar, renunciar, além de masturbar-se com as mesmas e açoitá-las com um chicote, declarando sua adoração a Tundá. Chegando o Homem, ambas revezam, cada qual a seu momento entre o sexo e as adorações. Exercício que ambas praticaram anos a fio.

Dois anos após Josefa Linda ter sido comprada pelo Capitão Mor José Bacelar à Antônio da Silva, os seus respectivos donos concretizaram um novo negócio, dessa vez a mercadoria era a Joana Pereira, sua já citada irmã, que agora voltaria a sua companhia, mudando-se da Vila da Mocha para Parnaguá. Joana que outrora também ouviu os ensinamentos de Josefa – embora secretamente já os conhecesse através de Cecília – passou a acompanhar a irmã, em idas à Vila da Mocha para lá invocarem seus respectivos Homens e saciarem os seus desejos, junto delas também acompanhavam as mulatas, companheiras de escravização e pupilas de Josefa: Thereza e Agostinha. Em um desses momentos, elas encontram Cecília a liderar um “congresso”¹³² no qual contava com uma quantidade significativa de mulheres das mais diversas qualidades, todas a realizar o mesmo ritual. Passados entre 6 e 8 anos, Joana Pereira e Custódia Abreu decidem – ou são levadas a – confessar seus pecados perante o padre missionário Manoel da Silva. Situação ocorrida quando este realizava uma visita a fazenda da qual as moças eram propriedade. Feitas as confissões, o padre as protocolou e enviou ao Santo Ofício sob a alcunha de Idolatria.

Nesse ensejo vemos através da prática do supradito ritual por essas tantas mulheres a quebra de um cotidiano de escravização, portando, a fuga de uma liberdade pretensamente cerceada. São muitas as conjunções passíveis de analisá-lo, desde as diversas nomenclaturas

¹³² Palavra utilizada pelo padre Manoel da Silva na transcrição da confissão de Joana Pereira. Ver em: ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

contidas na transcrição da confissão que indicam o ser invocado, a saber: Homem, Demônio, Lúcifer e Tundá. Na qual cada uma delas possibilita um enquadramento do rito, visto que enquanto Demônio e Lúcifer pertencem ao imaginário cristão, enquanto Tundá faz parte do vocabulário de matriz africana. Podemos perceber também a mudança nas práticas do rito, pois embora Cecília e Josefa tenham ensinado o rito de uma maneira para Joana Abreu, para Custódia há uma adaptação. Josefa justifica a mudança através da falta de igrejas nas proximidades – uma vez que Parnaguá ficaria distante da Vila da Mocha, onde se localiza a Igreja Matriz – no entanto no depoimento de Joana Pereira vemos que após mudar-se para Parnaguá, ela, a irmã e mais duas escravizadas fazem esse trânsito com certa regularidade sem que haja menção a outros usos do ritual. Ademais, Josefa inclui aos ensinamentos de Custódia toques, beijos e masturbações que fazem lembrar uma relação homoerótica e que faz parte unicamente do ritual realizado por ambas. Flutuando entre a homo e a heterossexualidade.

Sob a evidência das pluralidades suscitadas pelo ritual, decidimos por dividir esse tópico em quatro itens, de modo que nosso objetivo visa analisar o supradito ritual sob a perspectiva dos diferentes personagens e possibilidades. Neste sentido, o primeiro subtópico intitulado “do ponto de vista de Tundá” procuramos investigar a partir das culturas africanas. Para isso teremos como personagem central Cecília Rodrigues, posto terem partido dela o ensino dos ritos às demais, além de ter sido mencionada por Joana como “superiora do congresso”. Assim, traremos a hipótese de que Cecília, enquanto mestiça, seria o elo entre as culturas africanas e a disseminação dessa na capitania de São José do Piauí. No que segue, no subtópico intitulado “do ponto de vista de Lúcifer” teremos como personagem motivador o Padre Manoel da Silva, no sentido de aferir o prisma católico tendo em vista a similitude do referido ritual e um ritual de feitiçaria, bem como dos apelos sexuais. Já no terceiro subitem do qual nomeamos “do ponto de vista dos códigos de sexualidade” partiremos da personagem Josefa Linda para tratarmos acerca das possibilidades homoafetivas de investigação no que dizem respeito ao lesbianismo à bissexualidade. Por fim, no tópico nomeado “do ponto de vista das sociabilidades” voltaremos à personagem Cecília Rodrigues para pensar acerca da disseminação do ritual e dos trânsitos pessoais e culturais permitidos por este.

2.1. Tomar Tundá

Os anos setecentistas na capitania de São José do Piauí foram se não agitados, ao menos deveras complexos. No centenário anterior, o Pe. Miguel de Carvalho havia chegado as terras do que seria a capitania de São José do Piauí. Em meio aos tapuias, nativos da região, ele decide edificar uma igreja (1697). Essa que logo impulsionou a criação da freguesia de

Nossa Senhora da Vitória, bem como de uma vila, ao qual se denominou Mocha (1712), homônimo do rio que lhe atravessava. Não tardou para que essa movimentação desse início à fundação da capitania de São José do Piauí (1718). O território visto como incivilizado, é compreendido futuramente pelo historiador Claudio Melo como a primeira fundação de uma igreja em local tão isolado.¹³³ A freguesia crescia junto com a economia local e com a população lá assentada. Junto a isso, a diversidade de povos ficava cada vez mais intenso. Negros, brancos, mestiços, crioulos e nativos pluralizavam o ambiente, em uma fervilhante mistura de culturas e interesses. A administração dessa freguesia não esteve isenta de disputas políticas e religiosas. Território fronteiro aos bispados do Maranhão e de Pernambuco, a administração espiritual da capitania do de São José do Piauí ora estava atrelada a um bispado, ora a outro. Essa conjuntura, tornava embaçada as práticas assistenciais da sede, bem como o entendimento de pertença dos seus habitantes. Ademais, no início do século, os padres e missionários jesuítas construíam uma enorme riqueza contabilizada em terras, gados e escravizados e agiam na propagação da doutrina pela capitania de São José do Piauí. Porém, em seus meados, eles estariam expulsos gerando disputas tanto entorno da sua permanência no bispado, como acerca dos bens deixados por estes. No geral, esses foram alguns dos acontecimentos que insuflaram a capitania de São José do Piauí do Século XVIII.

Todos esses eventos, cada um a seu modo, perpetraram o cotidiano dos moradores da vila, contribuindo para a formação das suas subjetividades. Em um local criado sob o ideário católico, receptor de inúmeros portugueses já incutidos por tal doutrina, não seria de se estranhar que o universo cultural dos moradores estivesse embebido pelos anseios e marcas dessa instituição. Ir contra a doutrina muitas vezes significava um isolamento social e, em sua máxima, a condenação através das estruturas criadas para a contenção dos crimes contra a fé, tais como a Justiça Eclesiástica e a Inquisição. Apesar do sacramento do batismo indicar quem era, ou não, iniciado/pertencente à doutrina cristã, todos os indivíduos, independentemente de suas vontades particulares, estavam aquém de serem punidos por não coadunarem com essa crença. Não à toa o principal objetivo da criação do Santo Ofício foi barrar os judeus de praticarem sua fé. Essa questão, em grande medida, nos impossibilita de saber o grau de aceitação do catolicismo tanto na capitania de São José do Piauí, como no mundo colonial como um todo. Isso porque, mesmo aqueles que não acreditassem no Deus

¹³³ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019. p.229.

cristão, se viam obrigados a agir como se nele crê-se. Bem como mostra o comportamento de Joana Pereira na sua confissão:

A missa, quando alguma vez a fui ouvir (que foi rara) quando muito para comungar, ou para mostrar que cumpria com os sacramentos de uma vez ao ano os quais sacramentos eu já não cria, nem igreja, sempre o demônio em figura humana se punha diante de mim, virado com o rosto para mim: e as adorações, que havia de fazer a missa e a Deus sacramentado, o fazia para ele; blasfemando, e adorando em ódio contra todos, e contra todas as coisas de Deus. No comungar, como não podia por me não pressentirem os circunstantes, deixar de tomar o lavatório o engolia para baixo: mas ao depois cuspia por escárnio, e desprezo do santíssimo sacramento, como quem o não cria e dele arrenegava.¹³⁴

Nas palavras atribuídas a Joana, ela comenta acerca da necessidade de se mostrar católica, apesar de não crer naquela doutrina. Vemos, pois, que a visualidade se torna essencial para compreensão de pertença a determinado grupo. Dessa maneira, participar da missa e comungar, eram uma forma de confirmar o pertencimento ao cristianismo, sem que necessariamente elas precisassem acreditar naquela religião. Essa tentativa de impor uma normatividade religiosa era driblada através de articulações pessoais e/ou coletivas. Vemos assim, como o consciente do indivíduo permanecia livre, apesar das tantas amarras sociais. Eram esses agenciamentos que permitiam a existência e manutenção de culturas outras dentro de uma localidade centralmente europeizada. Arbitrariamente, Joana diz fazer isso por estar acompanhada do demônio, esse que se punha diante dela enquanto presenciava a celebração. O demônio, ou “Lúcifer” com ela o chama em outro momento, faz parte da cosmogonia cristã, como inimigo direto de Deus. Assim, apesar da negação ao Deus Católico, a fundamentação cristã é reafirmada através da presença do Demônio.

Ao conferirmos a confissão como instrumento dominador do Catolicismo (muito embora não o seja em sua totalidade), somos capazes de compreender que dentro desse universo habita não só a voz da/s confessor/a/s, mas as influências e visões de mundo do confessor/transcritor. Tudo isso, sem tirarmos as possibilidades de agenciamentos e intenções, por parte da/s locutora/s, de diminuir suas penas. Dessa maneira, optar por confessar, ao invés de esperar ser denunciado pode tanto significar um arrependimento, como uma maneira de aliviar uma futura pena, o que também pode indiciar alterações no conteúdo das suas falas. Não à toa que tanto Joana Pereira, como Custódia Abreu procuram terceirizar suas culpas através das denúncias de suas pretensas influenciadoras. Assim, apesar de se tratar de uma

¹³⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

confissão, o documento ganha ares de denúncia. Tal como podemos identificar na fala de Joana Pereira: “as duas minhas mestras e o demônio e a minha fragilidade me inseriram até ficar em uma profundíssima e inteira apostasia da nossa santa fé em todos estes anos”.¹³⁵ Na confissão de Custódia Abreu, ela fala de Josefa, sua mestra: “Apenas esta chegou, que foi um dia ao pôr do sol, desde o ponto, que chegou, se fez logo a dita Josepha Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me Índia, e como de gênio mais singelo por Índia vermelha”.¹³⁶ Em ambas as afirmações, as moças apelam para uma “fragilidade”, igualmente definida como “ingenuidade”, a fim de justificar seus comportamentos desviantes.

Essas falas, se entendidas como um agenciamento, deslocam a atenção do receptor para outros culpados que não aqueles que vos falam. Essa situação poderia ser motivada tanto no sentido de atenuação da pena, como para livrar-se dela. Apesar de esse ser um artifício comum de autodefesa dentro dos processos da Igreja, não diminui a capacidade de articulação de quem aderiu a essa estratégia. Custódia, diferente de Joana, era uma mulher nativa de origem Gueguê, aos sete anos ela havia sido capturada e escravizada por Joseph de Abreu Bacelar. Nesse contexto em que parte da colonização estava justificada a partir de um viés civilizador, portanto, de uma superioridade europeia acima das demais, o ser indígena foi diversas vezes infantilizado. Embora na capitania de São José do Piauí a escravização dos indígenas não estivesse declinada em face da escravização dos africanos, a igreja, sobretudo através dos jesuítas, tinha, de maneira geral, como parte dos seus objetivos a educação/catequização desses sujeitos. Posto isso, a eles era rogado relativa proteção. Na fala de Custódia ela deixa a entender que esse estereótipo de inocência tanto existia como era por ela assimilado, usando-o a seu favor.

Para a moça, “vê-la índia” era uma prerrogativa para que dela se aproximassem pessoas que queriam ludibriá-la ou convencê-la de algo. Como volta a reafirmar no seguinte trecho:

Logo ficou com aquele respeito de Mestra e ela comigo com superioridade de Mestra, pois desde os princípios quando eu não dizia logo e fazia também logo todos os seus ensinamentos, ela com superioridade logo me fazia dizer, como mostrando-se e fazendo-se agastada. *Eu também me não fazia muito de rogar, e obedecer, pela natural simplicidade minha, como índia e pela minha maldade rústica e grosseira como índia a quem é como natural serem de gênios simples, fáceis e grosseiros.* E ajuntando-se a vontade mui inconstante comum com toda a facilidade ao que é sensível e palpável e parece não usam nisso de metade do racional, *este é o comum gênio da gente*

¹³⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

¹³⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

vermelha como eu sou e por isso, eu lhe obedecia e guardei sempre respeito, porque nós os índios vermelhos, não somos ladinos como os brancos, nem ainda como os pretos e muito menos como os que trazem raça de gente preta, misturados já com alguma parte de gente branca. (Grifo nosso).

Nessa senda, não bastava para Custódia o designo de “aprendiz” de Cecília, ela precisava mostrar que embora tivesse aceitado participar dos cultos àquela entidade, fez isso por não ser capaz de pensar como outro qualquer, não sendo qualificada para utilizar toda sua capacidade imaginativa. Assim, ela denomina sua maldade como rústica, o que, dentro desse complexo poderia significar uma maldade sem a intenção de “sê-lo”. Ao atrelar seu comportamento aos “gênios simples, fáceis e grosseiros”, ela retira a culpa do âmbito pessoal, naturalizando-a através da sua ascendência indígena. Ademais ela explica não ser “ladina” como os brancos, negros ou mestiços, expressão que segundo Eduardo França Paiva “significava dizer que não era rude nem inapto”.¹³⁷ Nesse instante ela equipara brancos, negros e mestiços, que, para ela carregavam alguma expertise contrária à inocência já rogada por ela.

Essa configuração em que os nativos subvertem os estereótipos estrangeiros a seu favor é parte do argumento de Hector Bruit¹³⁸ ao falar da conquista da América Espanhola. Para o autor, a incompreensão do universo indígena, serviria como uma espécie de égide, ou ainda, arma de defesa contra seus carrascos. Uma vez que os colonizadores estavam absortos por uma visão enrijecida dos indígenas como uma figura ingênua, ou inferior, esses não conseguiam perceber as transgressões. Dessa maneira, esse artifício seria usado pelos nativos como um mecanismo “invisível” de resistência (sub-reptícias) contra os conquistadores, de subversão da ordem vigente. Presos nesse paradigma, não só a ingenuidade de Custódia, ou a tentação provocada pelo próprio demônio como menciona Joana Pereira estava em jogo, mas a sobreposição de um universo cultural sobre outro. Laura de Melo e Souza¹³⁹, denomina esse fenômeno como um “sincretismo religioso”. O ato de assimilar religiosidades, absorvendo aquilo que fazia sentido no momento. Entretanto, existem outras maneiras de perceber esses processos.

A dogmática católica era propositadamente a única forma de ver o mundo por parte do clero. Naquela época, entre os mistérios do medievo e as pretensas iluminações da

¹³⁷ PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p.189.

¹³⁸ BRUIT, Héctor. **O visível e o invisível na Conquista hispânica da América**. In: **América em tempo de conquista**. VAINFAS, Ronaldo (org.). Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992, p.77-100.

¹³⁹ MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

modernidade, questões como feitiçaria e demonologia ainda estavam em voga tanto na metrópole quanto nas periferias. Muito embora não tenha havido na colônia uma “caça às bruxas”, tal qual nos países europeus, ainda em 1749, durante uma visita eclesiástica na capitania de São José do Piauí, na leitura do edital se mostrava interesse em tomar conhecimento

“se sabem que alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiço ou use deles para querer bem ou mal, para largar ou deslargar, para saber coisas futuras, ou adivinhar coisas secretas, ou adivinhar ou para outro qualquer efeito; ou invoque os demônios, ou com eles tenha pacto expresso ou tácito, ainda que disso não esteja infamada”.¹⁴⁰

Trecho que corroborava com o regimento inquisitorial no qual versava sobre o dever de identificar e punir “feiticeiros, sortilégios, adivinhadores e dos que invocam o demônio e têm pacto com ele ou usam da arte de astrologia judiciária”.¹⁴¹ Com isso, vemos como essa mentalidade demonológica também se aplicava dentro da colônia. Em 1986, ao abordar sobre a Terra de Santa Cruz, Laura de Melo e Souza¹⁴² já alertava para a tênue linha entre ver nestas terras o paraíso perdido e sua versão diabólica. O fato, é que tudo aquilo que não estava sustentado dentro do viés católico ou dentro da hegemonia europeia, corria o risco de ser entendido como algo demoníaco. Nesse parâmetro estavam alocadas as religiosidades e costumes africanos e indígenas. Como Narciso, os inquisidores estavam muitas vezes presos, absortos pela própria imagem. Sobre isso SanjayStetch¹⁴³ explica que a razão se torna um problema à medida que ela seleciona, codifica, cria e naturaliza o Homem no qual a escrita da história, deve representar, bem como aquilo que deve ser tido como racional, sendo este prioritariamente branco e ocidental. Nessa medida, absortos por essa lógica eurocêntrica, pouco nos damos ao trabalho de, a contrapelo, enxergarmos as demais possibilidades que, embora menos óbvias, não deixam de ser possíveis.

Se voltarmos nosso olhar para o quadro de pessoas que participavam do dito ritual, percebemos que o elemento comum entre todos eles, é a presença da mestiça forra Cecília

¹⁴⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

¹⁴¹ Livro III, Título XIV do Regimento Inquisitorial de 1640, ver em: FERNANDES, Alécio Nunes. **Dos manuais e regimentos do Santo Ofício português: a longa duração de justiça que criminalizava o pecado (sec. XIV-XVIII)**. 2011. 149f. Dissertação (Mestrado em Historia). Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/8790>>. Acesso em: 02 de abril de 2015.

¹⁴² MELLO E SOUZA, Laura. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

¹⁴³ SETH, S. **Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?**. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 6, n. 11, 2013. p. 173–189. DOI: 10.15848/hh.v0i11.554. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554>. Acesso em: 11 out. 2021.

Rodrigues. Liderança dentro desse movimento, e participativa em sua propagação, ela é um ponto chave dentro deste enredo. De maneira que Joana a descreve como “superiora de todo o congresso” a quem todas tem que “tomar a bênção”. Por se tratar de uma sociedade iletrada, a oralidade era uma das poucas formas de manutenção de um legado cultural. Em meio a isso, essas informações eram tanto repassadas, como deturpadas em seus caminhos. Cecília, posto que mestiça, estava longe de possuir a almejada “pureza de sangue”, tão valiosa em sua época. Uma vez escravizada, era possível que sua mãe também assim fosse. Fruto da mistura de diferentes povos, portanto, de diferentes influências, o ritual de Cecília poderia não necessariamente, estar vinculado a um viés cristão. Nossa perspectiva baseia-se tanto na necessidade de encobrimento dos seus atos (muito embora, o atrelamento com a figura demoníaca também necessitasse de certo segredo), como pelo uso da palavra “tundá” para nomear tal sujeito. Como evidenciado no seguinte trecho da confissão de Custódia:

Ao princípio dizia-me minha mestra, que na vila da Mocha para as mulheres andarem com o demônio (que nomeava por nome de Tundá) se ia tomar o tal Tundá a porta da igreja, e que batiam com as partes preposterias nuas de noite na porta da igreja e que batiam, digo, e que iam também as covas dos defuntos a buscar ossos de menino pagão: mas que como aqui nestas cajazeiras não havia igreja, se não podia fazer esse cerimonial.¹⁴⁴

Posto isso, vemos na construção desse trecho a colocação de um parêntese para explicar que aquilo que estava sendo colocado como demônio era, na verdade, nomeado de outra maneira: Tundá. Nesse momento não sabemos se o adendo é da confessa, ou do próprio padre, tornando embaçada a forma na qual a confessa narrou o caso. Pondo, pois, em questão não só o trecho citado como todo o documento. Embora a palavra *demônio* tenha sido usada trinta vezes durante ambas confissões, Joana admite que “Cecília chamava Homem e nunca demônio, por respeito a tal homem e desprezo ao verdadeiro Deus”,¹⁴⁵ assertiva reiterada por Custódia, dessa vez referindo-se a sua mestra Josefa, no seguinte trecho: “E ali de novo me tornou a exercitar nos mesmos atos e cerimoniais, recomendando-me que me não esquecesse daqueles cerimoniais e palavras para as exercitar com aquele que ela chamava homem (mas nunca o chamou por outro nome) e era o demônio: e que no outro dia me ensinaria tudo o mais depois de eu saber essa parte do cerimonial já dito”.¹⁴⁶ Neste sentido, apesar da palavra

¹⁴⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

¹⁴⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

¹⁴⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

demônio não ser aplicada por aquela que transmitiu o ritual, esta palavra é incorporada e centralizada como símbolo de fato.

Joana, que havia dito que sua mestra nunca havia chamado Tundá por outro nome, ao descrever o ato de ensino do ritual por mestra Cecília, menciona que ela pede que ponha “quatro cantos de casa quatro potes, um em cada canto, vasos: pega por uma parte, e vai correndo até o último dizendo na boca de cada pote, salve, salve, salve, e chegando ao último diz, salve Lúcifer”.¹⁴⁷ Apesar dessa ser a única vez em que o nome Lúcifer é citado em todos os documentos, vemos como a fala atribuída a Joana entra em contradição. Assim, ao mesmo tempo que ela diz que Cecília jamais o chamara de demônio, descreve o ritual como uma invocação a Lúcifer, que, como dito anteriormente, dentro do prisma cristão é a alcunha do demônio. Sua locução contribui no sentido de representar a entidade invocada dentro do prisma do catolicismo. Essa locução viria a refirmar, ou justificar o “desprezo ao verdadeiro Deus” sem, no entanto, negar a existência deste. Uma vez feita a assimilação, ela é apreendida e constantemente reforçada. Nessa via, apesar da menção ao demônio ser feita repetidas vezes, não há uma clareza se de fato, tratava-se de uma figura cristã. Ao invés disso, vemos, como no dito “ela o chamava de homem e era o demônio”, em sua substituição da palavra Tundá/Homem por Demônio, como o imaginário ocidental em sua forma hegemônica sobrepõe as demais formas de crer e viver no mundo atlântico. De maneira a reforçar nosso entendimento de que a oralidade abria espaço para reapropriação dos cultos, ou manejo de seus sentidos de acordo com as intencionalidades, ou com ideia de mundo preexistente. Para Almeida Marcussi, essa associação ao demônio fazia parte de uma eficaz estratégia de combate a alteridades. Principalmente quando diziam respeito a religiosidades africanas, como no caso do ritual a Tundá ou os Calundus. Nesse sentido, os agentes eclesiásticos funcionavam como reguladores dessas culturas, impedindo ao máximo que elas se propagassem. Fator esse, que fazia com que os africanos, sejam eles escravizados ou forros, “interiorizassem uma atitude hostil, ou no mínimo ambígua, em relação à sua ancestralidade”.¹⁴⁸ Situação reafirmada através da seguinte passagem:

Então me disse ela: que eu havia de ir nua a porta da igreja da mesma vila da Mocha em que vivíamos; e na qual igreja da vila se conserva sempre o santíssimo sacramento: que ali havia de bater com as partes preposterias

¹⁴⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

¹⁴⁸ MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII.** 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.13.

assim nua umas três vezes na porta da igreja indo sempre para trás ; e havia no mesmo ponto de chamar por esse nome e vocábulo = Tundá = : o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal; mas julgo ser nome do demônio.¹⁴⁹

Nesse trecho Joana Pereira admite que não sabe inteiramente o significado a locução “Tundá”, uma vez que seus conhecimentos sobre essa figura estavam restritos a seu nome e sua função, no caso, um sexo que a satisfizesse. No entanto, seguindo sua etimologia, Tundá seria uma palavra de origem courana, cuja manifestações geralmente estão associadas a “dança de Tundá” ou “Acotundá”. Essa, costumeiramente identificadas nas regiões de Minas e de Pernambuco no século XVIII. Esse elemento remonta a certo território localizado na Costa da Mina, pertencente à África Ocidental. O que, no entanto, “não significa representar, concomitantemente, um grupo étnico, pois a documentação colonial não possibilita qualquer interpretação ‘continuista’ do ponto de vista da cultural”.¹⁵⁰ Luíz Mott, o primeiro a analisar essa documentação,¹⁵¹ já notara tamanha semelhança linguística entre o Tundá evocado por Cecília Rodrigues e o ritual praticado.¹⁵² Isso porque dezoito anos antes ele já pesquisava sobre a dança de Tundá na região de Minas Gerais. No entanto, a região procedente desses sujeitos somente foi descortinada por Soares em 2007. Segundo essa autora, “os couranos vieram de uma localidade chamada AledjoKoura, ao norte de Bassila e próxima às nascentes do rio Mono, situada no atual Togo”¹⁵³ e suas principais rotas eram as cidades de Recife, Salvador e Rio de Janeiro.

Na capitania de São José do Piauí, enquanto os nativos eram capturados e utilizados como mão de obra por aqueles que não podiam pagar o alto custo na compra de um escravizado, ou para a lida doméstica, onde a força bruta não era em premissa exigida. Não faltaram escravizados vindos de Angola, Mina, Benguela, Guiné, Congo, Gegê, Moçambique, Rebolo e Cassange, que eram importados como produtos de grande valia para a lida no campo. Receptor de escravizados dos portos da Bahia (onde também compravam e vendiam o gado), não faltaram oportunidades para que aqui também se estabelecesse um ou outro escravizado courano. Parte dessa diversidade entre as origens desses africanos, portanto, entre

¹⁴⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

¹⁵⁰ PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Fabião Preto Courá: Sociabilidades e Identidades em Mariana, século XVIII.** Mujimbo: Revista de Estudos Étnicos e Africanos. V. 2, N. 1, 2011. p. 7.

¹⁵¹ Ver em: MOTT, Luiz. **Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial.** Textos de História, v. 14, 2006.

¹⁵² MOTT, Luiz. **Acotundá: Raízes setecentistas do sincretismo religioso afrobrasileiro.** In: _____. **Escravidão, Homossexualidade e Demonologia.** São Paulo: Ícone, 1988.

¹⁵³ SOARES APUD PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Fabião Preto Courá: Sociabilidades e Identidades em Mariana, século XVIII.** Mujimbo: Revista de Estudos Étnicos e Africanos. V. 2, N. 1, 2011. p. 8.

línguas e culturas, estava fincada em evitar o agrupamento desses sujeitos, na intenção de desestabilizar futuros motins. Entretanto, isso não impedia – principalmente aos trazidos ainda adultos das Áfricas – de tentarem ao máximo reproduzirem aqui suas culturas.

Formações familiares, vínculos de amizade, compadrios, eram essas algumas das maneiras das quais esses sujeitos trazidos à toda sorte do outro lado do Atlântico conseguiam manter vivas suas culturas, partilhando-as para que atravessassem gerações. É possível que em uma dessas trajetórias alguém tenha trazido consigo a memória do que se tornou o ritual de Tundá. Essa inquietação surge, ao passo que aos doze anos, Mariana, filha de Cecília já estava inserida dentro desse universo ritual, a acompanhando e como ela praticando cópula com o suposto sujeito. Nessa senda, evidenciamos aqui a passagem dessa herança ritual de mãe para filha, propondo perguntarmo-nos se teria Cecília também recebido de suas antepassadas os direcionamentos para a realização deste. Assim, o ritual era passando tanto verticalmente através da parentela, como horizontalmente, entre os pares e conhecidos. E, em cada uma dessas, apreendendo esses significados a seu modo, tanto tornavam-no possível, como o subvertiam. Assim, esse enlace com a enigmática figura, que aqui tinha um viés inteiramente voltado para fins sexuais, em outros espaços da colônia tinham outros fins e formas de fazê-lo. Assim, enquanto aqui se prezava a cópula com o objetivo de satisfação carnal, em outros espaços da colônia o culto a Tundá adquiria um viés curativo. Entre outras diferenças, enquanto em regiões como Paracatu, nas Minas Gerais, ele se cumpria de maneira coletiva, aqui ele era realizado de maneira individual, mesmo quando haviam os chamados “congressos”. Como relatado por Joana Pereira na seguinte passagem:

Depois de assim juntas nesse congresso, e cada uma com o seu, se fazem como cerimoniais, as adorações e arrenegações etc depois de a mestra Cecília dizer em voz alta para todo o congresso estas palavras: = entremos na nossa vida nova =. Feitos os cerimoniais, se fazem as torpezas cada um com o seu, e de todas as sortes universais: o que passo por mim julgo passar pelos demais. Ainda que nenhuma do congresso me tenha dito, exceto as minhas mestras: pois me disseram aos tempos de ensino, que aquele homem fazia de muitas sortes com as mulheres. Ali estamos nesses infernais exercícios dos demônios até cantar o galo.¹⁵⁴

Ao descrever sua estadia no congresso, Joana expõe que embora várias mulheres participassem daquela reunião, ela não sabia descrever com precisão o que se passava com cada uma. Dessa maneira, ela apenas supunha através de sua experiência pessoal e dos relatos

¹⁵⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

das suas mestras Cecília e Josefa, que as demais participantes do congresso estavam lá ocupadas em realizar os mesmos feitos que ela. Posto isso, afirmamos que apesar de coletivo, o congresso era paralelamente uma experiência individual. Para além disso, entre esses dois sistemas de culto a Tundá, se assemelha a adoração a determinado “ídolo”. Entretanto, enquanto em Paracatu o ídolo é algo inanimado, posto tratar-se de um boneco, na capitania de São José do Piauí ele se refere a algo orgânico, muito embora sua expressão física possa variar. Também não havendo menção a episódios de possessão espiritual.

Ao estudar sobre as experiências religiosas da escravidão atlântica, Almeida Marcussi¹⁵⁵ defende que não há uma homogeneidade nessas práticas, mas uma composição fluida que se adapta aos contextos, sejam elas em África ou no Atlântico. Assim, os diversos cultos, originários de geografias e culturas diferentes, organizados ou não, remontavam nas terras brasílicas um cenário “semelhante a um grande mosaico religioso”¹⁵⁶. Portanto, não era de se estranhar que apesar de ambos os casos se tratar do que no catolicismo convém chamar de “idolatria”, as formas de fazê-lo, ou mesmo seus objetivos mudem de acordo com os contextos vivenciados/enfrentados. Essas nuances também poderiam acontecer devido às interferências da oralidade.

A relação com o cristianismo, ao contrário do que se pode imaginar, não era nenhuma novidade. Antes do início do tráfico comercial de escravos, já havia naquela região da África subsaariana contato com padres missionários católicos.¹⁵⁷ O que acontece durante o tráfico é uma inversão daquilo que se põe como majoritário. Enquanto naquela região eles estavam livres para praticar e incorporar os elementos que lhes fossem de interesse, aqui eles estavam afastados dos seus referenciais, bem como obrigados a adaptar seus ritos, ou mesmo escondê-

¹⁵⁵ MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

¹⁵⁶ O conceito cunhado a partir da metáfora de “bricolagem” do Lévi-Strauss e diz respeito “a capacidade que os sistemas culturais possuem de se apropriar de símbolos e conteúdos contingentes, eventualmente tomados de empréstimo de fontes externas, inserindo-os em uma estrutura prévia de relações significativas, à maneira de “cacos” recolocados em uma estrutura que lhes dá novos sentidos, como num mosaico. Nessa metáfora, o sentido de cada “caco” não é dado pela sua origem, mas pela sua posição na figura formada pelo novo mosaico”. MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.59.

¹⁵⁷ “o cristianismo africano podia ser considerado uma forma de cristianismo uma vez que seus adeptos aceitavam uma série de verdades a partir das quais diversos seres do outro mundo – sobretudo santos reconhecidos pelos cristãos católicos, porém filtrados pela tradição religiosa africana – eram dados a conhecer, conquistando desse modo status especial, e sendo adorados pelos africanos”. THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 334.

los. Tanto, que uma das preocupações de Cecília, como das outras moças que partilhavam o ritual, estava justamente em não tornar esse ato público, como emerge na seguinte passagem:

Depois de eu vir da vila da Mocha para as Cajazeiras, com má intenção e para induzir contei por via de conto diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber diante de duas escravas da casa, uma chamada Izabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca de casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Anna Maria, e de seu defunto marido Joseph de Almeida, chamada Maria Leonor que eu tinha ouvido, que lá na Mocha, havia mulheres, que tomavam Tundá com o Demônio: e que para tomarem haviam de ir bater com as partes preposterias na porta da igreja: e que logo haviam de ir para as covas de algum defunto e que ali vinha o demônio em figura de bode com isceri cum illis preposteris. Mas não dizia mais, nem mais eu contava e o contava como de ouvido por me encobrir, nas a intenção e fim era pra ver se alguma inclinava para isso: mas como não inclinaram, não prossegui eu a mais, que estes contos por vezes: nem sei que tenha havido mais nem sei mais, que me lembre.¹⁵⁸

No trecho acima, retirado da confissão de Joana, ela menciona como pretendeu convidar outras escravizadas com as quais compartilhava seu dia a dia, bem como a filha da sobrinha de seu senhor, para participarem do ritual à Tundá. Para isso, Joana revela certo cuidado em não ser descoberta como praticante desse culto. Dessa maneira, ela escolhe falar sobre ele sem que necessariamente mencione sua experiência pessoal com o mesmo, apenas pelo “ouvir dizer”. Experiência essa que não levantaria suspeitas, uma vez que era comum que notícias das mais diversas circulassem através da “fama pública”. Assim, ao não constar o interesse por parte das suas companheiras, ela silencia sobre o fato, guardando para si o seu segredo.

Para além disso, esse recorte propicia observamos algo que remete a intromissão do transcritor dessa confissão, o padre Manoel da Silva, em seu texto. Segundo o escrito, durante a descrição do ritual, Joana teria dito que o demônio em figura de bode após invocado, aparecia diante das mulheres com “*isceri cum illis preposteris*”. A frase em latim que se remetia aos órgãos sexuais do demônio, nos chama a atenção justamente por fazer parte de um vocabulário que não era comum àquelas mulheres. O latim, língua familiar ao catolicismo, teria seu uso habitual em missas, ou orações pessoais. Mesmo que Joana frequentasse a missa com frequência, o que não é o caso, era improvável que ela aprendesse a elaborar e utilizar frases fora desse contexto. Situação que nos encaminha a questionar se essa interferência seria uma maneira pudica de falar sobre os órgãos e as relações sexuais, ou haveria uma

¹⁵⁸ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125

interferência na criação desse enredo? A resposta a isso não é objetiva, posto que dificilmente saberemos o nível de intromissão consciente ou inconscientemente, do inquiridor em tais documentos.

2.2. Do ponto de vista de Lúcifer

Na trajetória entre o reino e as periferias do mundo luso eram transportados muito mais que especiarias, ou sujeitos, pois chegavam ideias, vivências e múltiplos comportamentos. Foi junto aos Naus e Tumbeiros que o catolicismo se espalhou pelos diversos continentes. Embora, nem sempre absoluto, ou isento de conflitos, suas propostas dogmáticas faziam parte do cotidiano tanto do reino como de suas colônias. Seja ele na figura dos padres e missionários, do rei e sua corte, ou dos simples aventureiros nas terras brasilis. Embora não fosse uma estrutura rígida, apesar de se pretender, o catolicismo sombreava os comportamentos dos sujeitos, tanto através de sua afirmação como de sua negação. Assim, em um universo em que grande parte das situações eram explicadas através do sobrenatural, a contraposição entre Deus e o demônio eram com frequência posta em questão. Para Mello e Souza, o “Novo Mundo” era a concretização daquilo que assombrava o imaginário europeu, culminando em um atrito entre o racional e o maravilhoso, fruto da mentalidade religiosa da referida época.¹⁵⁹

Anterior a isso, entre o fim do século XIII e início do XVI, havia se delineado na Europa aquilo que se denominou de “demonologia”. A Ciência dos demônios era responsável por entender as artes malignas e suas capacidades de conspiração e uso de poder. Redes essas, que afloravam enquanto uma ameaça à cristandade. Esse movimento, segundo Boureau, dá início ao fenômeno da caça às bruxas.¹⁶⁰ Fenômeno esse cujos debates circunscreviam os teóricos da Igreja à luz da antropologia escolástica.¹⁶¹ Elemento que no cristianismo medieval, se tornou primordial na elaboração de uma “obsessão” pelo demônio. Ademais, essa demonologia esteve muitas vezes atrelada a um viés político, principalmente no que dizia respeito às disputas de poderes. Como já estudado por Carlo Ginzburg,¹⁶² muitos desses debates que eram pautas nas academias, ora surgiam do povo, ora iam de encontro a ele.

¹⁵⁹ 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. p.22.

¹⁶⁰ BOUREAU, Alain. **Satã Herético**: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

¹⁶¹ Pensada a partir do âmbito universitário a antropologia escolástica dizia respeito as novas maneiras de pensar os homens, posto sua natureza e origem.

¹⁶² GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017.

Assim, como o simples moleiro que por meio de livros acessa a alta cultura de sua época, muitas são as ocasiões em que o popular e o erudito são atravessados. Foi nessa perspectiva que Carolina Rocha,¹⁶³ arguiu acerca dos comportamentos contidos nas confissões de Joana Pereira e Josefa Abreu. Para ela, ações como a leitura pública de sentenças condenatórias ajudaria tanto a disseminar o medo,¹⁶⁴ como a tornar acessível o conhecimento acerca do funcionamento desses crimes. Nesse prisma, o historiador Mainka¹⁶⁵ aduz que parte considerável da disseminação da ideia de feitiçaria teria sido frutificada por meio da popularização do livro *Martelo das feiticeiras*, publicada por Kramer e Sprenger em 1487 e reeditada 29 vezes até o ano de 1669. Esse livro tornou-se basilar no que dizia respeito à teorização do funcionamento da feitiçaria na modernidade. Definindo assim, essa prática “definitivamente como um pacto real entre o demônio e a bruxa, realizado verdadeiramente por meio do ato sexual e, com isso, como abjuração direta e herética a Deus”.¹⁶⁶

Carolina Rocha, tal qual Luiz Mott,¹⁶⁷ apesar de assumirem a possibilidade de demonização das práticas entendidas como pagãs, nomeiam as experiências confessas por Joana e Custódia como feitiçarias. Isso porque muito embora Joana e Custódia assumam não saber inteiramente do que se trata o ser no qual elas invocam, estas julgam ser o demônio. Fator corroborado através de partes desses rituais, que em sua execução assemelhavam-se às práticas sabáticas conhecidas entre o medievo e a modernidade. De maneira que “o sabá do sertão” e “um sabá no Piauí Colonial”, fazem referência às práticas de feitiçaria existentes na Europa e que possivelmente haviam sido assimiladas e/ou incorporadas dentro da região.

Acerca do delito de bruxaria Mainka comenta:

A partir do início do século XV, a feitiçaria e a heresia se uniram ao novo delito da bruxaria. Primeiros centros deste novo fenômeno foram a Savoia, uma região no Sudeste da França atual, e a Suíça, onde na cidade de Luzern o termo *hexereye* [= bruxaria] pela primeira vez foi utilizado em um processo criminal. Ao redor do Concílio da Basileia na Suíça (1431-1448), nasceram os escritos demonológicos, que descreveram e definiram o crime da bruxaria. Enquanto na demonologia antiga, ou seja, na feitiçaria tradicional, pessoas foram prejudicadas ou até mortas pelo uso múltiplo de meios mágicos, o fenômeno da bruxaria, nascido sob a grande influência dos

¹⁶³ SILVA, C.R. **Sabá do Sertão: Feiticeiras, demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58)**. 2013. 222 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.

¹⁶⁴ DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p.50-51.

¹⁶⁵ MAINKA, Peter Johann. **A bruxaria nos tempos modernos** - sintoma de crise na transição para a modernidade. *História: Questões & Debates*, v. 37, n. 2, 2002. p.116.

¹⁶⁶ MAINKA, Peter Johann. **A bruxaria nos tempos modernos** - sintoma de crise na transição para a modernidade. *História: Questões & Debates*, v. 37, n. 2, 2002. p.117.

¹⁶⁷ MOTT, Luiz. **Transgressão na calada da noite: um sabá no Piauí colonial**. *Textos de História*, v. 14, 2006.

dominicanos, foi definido, em regra geral, por quatro elementos: 1. o pacto feito com o Diabo; 2. o casamento realizado pelo ato sexual; 3. os feitiços maléficis para prejudicar pessoas ou animais; 4. a participação no assim chamado *sabá* das bruxas. Este item – o fato de que as bruxas participavam de reuniões com outras – foi o mais fatídico, pois significou que uma bruxa conheceria necessariamente outras bruxas que tinha visto nessas festas bacanais. Por isso, a bruxaria foi um fenômeno coletivo, que se manifestou literalmente em “ondas”, enquanto as feitiçarias tradicionais foram fenômenos individuais.¹⁶⁸

Deste modo, mesmo antes de uma definição definitiva dos termos de bruxaria/feitiçaria como um envolvimento direto com o demônio, este já dizia respeito a um uso indiscriminado da sexualidade e da magia. Mostrando-se, pois, um imaginário de longa duração que permeava diferentes tempos e espaços.

É sob esse espectro, que inicia a história de Joana e Custódia, confessoras e denunciadoras de Cecília e Josefa. Faltavam poucos dias para o mês de junho, à véspera de São João, segundo Francisco Bethencourt,¹⁶⁹ essa era uma época especial para aqueles que se utilizavam da magia. Era nesse período que as forças da natureza estavam alinhadas, contribuindo para ação do sobrenatural. Foi nesse contexto que Cecília procurou Joana para a ela ensinar-lhe determinado ritual. Cecília, que um dia já havia sido escravizada, conhecia bem a realidade na qual Joana estava imersa. Sabia das privações de uma vida devotada ao trabalho e dos desejos que uma moça em tenra idade poderia carregar. Aliado à sua ânsia de compartilhar os saberes que consigo carregava com estima e devoção, Cecília se aproxima de Joana, aproveitando a oportunidade da presença da garota nas públicas vielas de vila da Mocha para convidar-lhe a conhecer determinado homem. O convite a princípio nada espantoso, ganha novos ares ao passo que Cecília caracteriza esse sujeito como alguém que além de satisfazê-la sexualmente, poderia estar com ela sem que fossem vistos por terceiros. Sob esse princípio, a moça incide naquilo que poderia ser entendido como uma “tentação”.

Elemento primordial nas ações demoníacas, a tentação está presente no universo cristão desde a criação.¹⁷⁰ Representado por uma serpente, o ser maligno teria tentado Eva, conduzindo-a a consumir o fruto proibido. Ação que lhe resultaria na expulsão do Éden, portanto, na condenação da humanidade ao pecado original. Outros personagens bíblicos

¹⁶⁸ MAINKA, Peter Johann. **A bruxaria nos tempos modernos** - sintoma de crise na transição para a modernidade. *História: Questões & Debates*, v. 37, n. 2, 2002. p.116.

¹⁶⁹ BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹⁷⁰ Gênesis 3, 1-7

também tiveram suas histórias atravessadas por casos de tentação como Jó¹⁷¹ e o próprio Jesus.¹⁷² Símbolo máximo do cristianismo, Jesus foi tentado três vezes durante sua trajetória em meio a humanidade. Representando com isso, o embate dualista entre o bem e o mal presente na cosmogonia cristã, bem como a capacidade de persuasão e audácia da figura do demônio. De maneira que o ser humano estaria à mercê das investidas do maligno. Apesar de tentar homens e mulheres, a literatura especializada denota que as mulheres, mais especificamente, seriam a porta de entrada desse mal. Centro dessa preocupação não faltaram teóricos que estudassem a associação do feminino ao demônio. Ronald Raminelli¹⁷³ e Dottin-Orsini¹⁷⁴ concluem que as sagradas escrituras influenciavam uma visão rígida do ser feminino, com frequência sexualizando-a e tornando sua sexualidade diabólica. Era esse estigma que muitos utilizavam na hora de justificar atos de importunação sexual. A exemplo dos estudos de Lage Lima,¹⁷⁵ que indicavam que ao cometer o crime de Solitação muitos padres colocavam a culpa na sedução diabólica de sua fiel, provavelmente uma atitude que visava diminuir ou extirpar sua pena. Essa percepção concebida através de uma visão misógina das mulheres facilitou o processo de aproximação dessas e a identificação de bruxaria. Muito embora haja denúncias de homens e mulheres associados aos delitos de feitiçaria, elas eram, em grande medida, as principais vítimas.¹⁷⁶

O fato é que Joana aceita o convite de Cecília, e passa a aprender com ela os Rituais que culminariam na presença do ser invocado. Joana então assimila um misto de preces e movimentos corporais, praticando-os constantemente até a chegada das vésperas de São João, data marcada para seu encontro. Assim, ela repetia os seguintes versos:

Eu sou uma mestiça de respeito, que de mim se pode fazer caso, visto saia de veludo, boa camisa e bom sapato: arrenego do batismo e do padre que me batizou; da madrinha, e padrinho, que me puseram a mão: arrenego da confissão, e dos padres, que confessaram: arrenego da comunhão, que recebem os que comungam: nem ali creio que esteja o sujeito que dizem, nem Deus: nem eu conheço outro Deus mais que o Tundá: Ele (pelo santíssimo) ele é pão, e não é Cristo: nem eu creio igreja e arrenego dela, e

¹⁷¹ Jó, 1-22

¹⁷² Mateus 4, 1-11, Marcos 1, 12-13 e Lucas 4, 1-13.

¹⁷³ RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 11-44.

¹⁷⁴ DOTTIN-ORSINI, M. **A mulher que eles chamavam fatal: textos e imagens da misoginia fin-de-siècle**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996

¹⁷⁵ LIMA, Lana Lage da Gama. **Relações cotidianas entre o clero e as mulheres no Brasil Setecentista**. In: SILVA, Marco Antônio Nunes da. Et al (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019, p. 249.

¹⁷⁶ PIMENTEL, Helen Ulhôa. **Demonologia, bruxas e estereótipos**. Revista Trilhas da História, v. 1, n. 2, p. 33-54, 2012.

de todos os que estão dentro dela. Arrengo do matrimônio, e dos que o fizeram. Arrengo da mãe (por deste) de mãe Maria, e do seu filho Manoel: Ela está muito convicta, que o pariu virgem; e ela é a maior puta que houve; cachorra; cheia de água: e aqui eu arrenegava per vocabulum mais spurco, pudenda beatissimavirginis: arrengo de toda a sua raça (isto é parentela). Arrengo de todos os santos e de todas as santas, que todas foram putas; e aqui entravam etiam pudenda per idem meo vocábulo supradicto.

Essa oração, proferida enquanto esperava a presença do suposto Demônio volta-se em grande medida para a negação da doutrina católica. O batismo, a confissão e o casamento, sacramentos primordiais ao catolicismo são rejeitados com certo escárnio, além dos impropérios à figura de Cristo e de Maria. Essa última, com adendos a sua condição de virgem, um dos dogmas que atrelam a mãe de cristo a qualidade de santa. Com esse ato, Joana e as demais participantes entrelaçavam o crime de feitiçaria com o de blasfêmia visto a profanação do sagrado cristão. Destarte, essa ação coincidente com o que Francisco Bethencourt define com atos de magia, de maneira que para ele estes seriam:

um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulado de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podermos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados, na escolha de locais qualificados, na observância de horas, dias da semana e épocas do ano simbolicamente valorizados, bem como na articulação entre os ritos manuais e os ritos orais, os quais remetem a um fundo mítico. Entre os espaços privilegiados para a prática de magia sobressaem as próprias igrejas, enquanto locais sacralizados.¹⁷⁷

Nessa senda, no dia e hora previsto, Joana vai a sós em direção à igreja da Mocha, pois aprendera com sua mestra que para seu ritual funcionar, a igreja escolhida devia conter o santíssimo sacramento. O pequeno disco de pão que, segundo a tradição católica, sob as bênçãos de um padre era consubstanciado no corpo do próprio Cristo. Elemento primordial da doutrina católica era um componente visado quando se tratava de suas forças pretensamente mágicas, independente da forma de uso.¹⁷⁸ Chegada à igreja ela desliza as vestes por seu

¹⁷⁷BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.131.

¹⁷⁸ “Bruxas e feitiçeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de ter untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feitiçeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes. São esses os elementos fundamentais que se repetem na maior

corpo, caminha em direção a porta da igreja e se esfrega cuidadosamente em movimentos horizontais na porta do templo. Tudo isso enquanto verbaliza as orações outrora aprendidas. Em seguida ela segue até o cemitério da cidade, e lá repete os mesmos versos e gestos, clamando a presença do desejado senhor. Em posição de quatro, o rito finalizaria com ela sendo penetrada pelo dito homem.

Da mesma maneira que Bethencourt arroga a escolha da igreja como um local privilegiado para a prática de um ato mágico, os cemitérios também possuíam tal finalidade dentro do espaço das feitiçarias. Ao realizar, ou ansiar realizar sexo dentro do espaço do cemitério, estariam a unir o sagrado e o profano. Ao mesmo tempo que esse espaço possibilitava a comunicação direta com as almas.¹⁷⁹ Para além disso, essa conexão com o espaço do cemitério nos leva ao estudo de Ginzburg¹⁸⁰ sobre a feitiçaria nos Alpes Andinos, no qual a adoração ao diabo em sua forma animal, as orgias sexuais e o infanticídio estavam arregados ao estereótipo do Sabá. O local escolhido por Joana era um cemitério no qual jovens detratores haviam sido enforcados e enterrados. Essa prática, mesmo que não fosse cometida por ela, poderia, pois, ao nosso ver, estar vinculada indiretamente ao infanticídio, uma vez que a presença do corpo e da alma dos enforcados poderiam intensificar o processo de invocação/presença diabólica.

Foi assim o primeiro contato de Joana com aquele ser adorado com quem uniu o seu corpo. Apresentado pela alcunha de “Homem”, a moça explica que nem sempre era essa sua aparência. Segundo ela “A vista descortinava só uma figura: esta umas vezes eram homem, outras animal imundo; outras cachorro; outras bode, ou cabrito, outras cavalo: e só essas, e não mais. Principiava turpiaug. per figuram humana, vinha-me à cabeça sugestão de outra figura, sem eu dizer palavra, já virava aquela figura que habebam in corde; e logo o universal próprio de cada um”.¹⁸¹ Essa metamorfose regurgita uma modalidade dos rituais sabáticos portugueses, que segundo Bethencourt¹⁸² diziam respeito aos “rituais noturnos”, crença pouco difundida. Nesse enredo, eram as próprias bruxas que se transformavam em uma figura

parte das descrições do sabá. As variantes locais – sobretudo quanto aos nomes com que se designavam os encontros – eram muito comuns.” GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.9.

¹⁷⁹BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.132.

¹⁸⁰GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o Sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.103-104.

¹⁸¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

¹⁸²BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.14.

animalesca sob o princípio da cópula coletiva. Já Ginzburg¹⁸³ relata que tanto as feiticeiras, como os próprios demônios se apresentavam como animal, ou semianimal. Outras vezes, as bruxas poderiam aparecer montadas sobre esses, de maneira a costumeiramente exibir sua aproximação com a selvageria. Para esse autor, essa mitologia dizia respeito aos valores existentes na sociedade da época, seus limites e o instintos nos quais estes pretendiam reprimir.

No caso especificado por Joana, a metamorfose realizada dizia respeito ao próprio sujeito invocado que se transmutava em variados animais durante o envolvimento sexual. Mostrando através dele a conexão entre tal homem e a mulher responsável por sua invocação. Uma vez que ao pensar sobre determinado animal, o Homem, sistematicamente se transformava no animal especificado, se comportando como esse. De maneira que seus pensamentos estavam alinhados, portanto, ambos afastados da humanidade. Na narrativa cristã, Deus fez o homem a sua imagem e semelhança,¹⁸⁴ para que dotados de racionalidades e, portanto, superioridade dominassem os animais. Ao se comportar como um animal, visto que penetrada por esse, Joana se afastava do desígnio divino e, por consequência, do próprio Deus. Dentre esses animais transformados estava a figura do bode. Esse, segundo o imaginário europeu era “considerado um animal impuro pela sua imagem de luxúria e depravação, representa a sobre-excitação, a perversão do instinto sexual, a animalidade – o demônio, numa palavra”.¹⁸⁵

Apesar da sua descrição ao padre Manuel da Silva, Joana mente para Cecília, e afirma para ela que não conseguiu lograr êxito na execução do rito. Em via disso Cecília decide ensinar uma nova maneira de reelaborá-lo. É a partir dessa reelaboração que a denominação “Lúcifer” é citada pela primeira vez durante as confissões. Segundo o transcrito, Cecília ensina que Joana deveria pôr potes nos quatro cantos da casa e correr entre eles saudando Lúcifer. Ela o faz e assim pôde adorá-lo como aprendido anteriormente. Essa passagem, por sua vez, em nossa perspectiva, vem com o intuito de descortinar qualquer dúvida que possa surgir acerca da força sobrenatural da qual tratavam. O sujeito constantemente descrito como “Homem” ganha um nome reconhecido dentro dos âmbitos da cristandade. Lúcifer, do latim

¹⁸³ GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.9.

¹⁸⁴ Gênesis 1, 26-28

¹⁸⁵ BETHENCOURT, Francisco. **O Imaginário da Magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.154.

“lux ferre”, ou aquele que traz a luz é também conhecido como “estrela da manhã”, cuja associação vinda de algumas passagens bíblicas¹⁸⁶ aludem como o nome do Demônio.

Nesse ensejo, os anos passaram sem que Joana explanasse sobre aquele momento vivido. Até que em uma mesma época de São João sua irmã Josefa lhe faz o convite para conhecer determinado Homem. Já sabendo do que se tratava, mas sem querer falar sobre si. Joana escuta Josefa, descobre que ela havia conhecido Cecília e tido com ela as mesmas experiências que tivera tempos atrás. Dissimulando seu conhecimento, ela aceita o convite, passando a ter em sua irmã uma nova mestra de ritual. Josefa, no entanto, de acordo com o confessado por Joana, mostrava muito mais afinco pela disseminação do ritual, garantindo assim o seu discipulado. Entre estas estava Custódia, que em ocasião semelhante à de Joana Pereira, denunciara Josefa por ensiná-la e com ela realizar tal ritual de invocação. Assim, Joana reunida com sua irmã e as discipulas da mesma, formavam um agrupamento de mulheres que reunidas com outras discipulas da já citada Cecília praticavam cada qual o ritual aprendido dentro do ambiente de Vila da Mocha.

Nessa reunião não se especificava em local da vila estavam, nem os detalhes que diziam respeito ao ritual, a não ser que ele iniciava e findava sob as ordens de Cecília. Essa, como mediadora ou superiora, era respeitada por todas, que ao chegarem tomavam a sua bênção. Esse ajuntamento, nomeado na transcrição do padre Manuel como “congresso” fica registrado na historiografia como associação última a um possível sabá. O congresso equiparado aos rituais noturnos, firmaria o pacto coletivo de mulheres que se reuniam em torno de uma figura demoníaca para celebrar sua sexualidade, profanar os sacramentos e a fé cristã.

Assim, embora ele não o nomeie como tal, nem se quer use a titulação de feiticeiras e/ou bruxas para descrever o crime cometido. Uma vez que nos registros encontrados na torre do tombo, esse crime está registrado como um caso de Idolatria. Ao nosso ver, conceito semelhante ao assimilado por Ana Martins,¹⁸⁷ na qual ao estudar a bruxaria na América Andina entende que as campanhas de extirpação de idolatrias tinham por objetivo acabar com os ídolos, ou seja, as criaturas adoradas no lugar do Criador, Deus Cristão.

2.3.Do ponto de vista dos códigos de sexualidade

¹⁸⁶ Isaías 14, 12 e Pedro 1, 19

¹⁸⁷ MARTINS, Ana Raquel Marques da Cunha et al. **A inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência.** Revista de História Regional, 1999.

Fonte de disputas, desejos, decadências, a sexualidade foi um tema que embora controverso esteve constantemente presente na história do cristianismo. Seja para definir a conduta dos diferentes gêneros, ou para definir a finalidade da própria criação. A sexualidade, como instrumento político foi um forte alvo de investidas do catolicismo. Michel Foucault,¹⁸⁸ em sua primeira História da sexualidade, em seus textos o autor busca a desnaturalização das práticas sexuais e a vinculação desta com o poder. Deixando de lado ideias dualísticas como oprimido e opressor e trazendo à baila uma ideia de poder que é distribuído e dinâmico, constantemente reformulado de acordo com as tensões do momento. Em face disso ele demonstra que as práticas sexuais fazem parte de um discurso que é constantemente reinventado de acordo com as intenções daqueles que dele se utilizam. Assim, o autor expõe como as abordagens, ou regras sociais acerca dos comportamentos masculinos e femininos em torno da sexualidade mudam de acordo com os interesses vigentes. Em uma publicação póstuma¹⁸⁹ Foucault reverbera como a verdade cristã incorreu desse instrumento para vicejar determinada obediência por parte da sociedade ocidental. Essa maleabilidade em torno do cumprimento de tal objetivo estava posta desde a desqualificação do prazer, devotando a união carnal apenas em torno da procriação, até a ressignificação desse através da ligação íntima entre casais. Por meio desse jogo a carne humana era, finalmente, subjetivada.

Ainda nos séculos XII e XIII, a Igreja Católica passa a regulamentar a vida sexual de seus fiéis, sacralizando o ritual que antes era visto com repúdio por ela.¹⁹⁰ Nesse ato o sacerdote se tornava o responsável por disciplinar e regulamentar as relações.¹⁹¹ Sob essa égide a prática sexual deveria ser contida e recata. Embora o ato tenha se tornado obrigatório entre os casais sob a perspectiva do “dever conjugal” e em nome da procriação, o excesso mesmo entre os casados era repudiado.¹⁹² Segundo Dantas, nessa época foram realizadas a categorização das luxúrias, a classificação das transgressões e a sistematização dos pecados carnis. “Dentre os inúmeros atos luxuriosos, destacava-se a masturbação, que, a partir do

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: as confissões da carne. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

¹⁹⁰ “Não é mais a busca do prazer que é condenada: é a busca ‘apenas do prazer’, em outras palavras, relações sexuais amputadas de sua virtude procriadora”.¹⁹⁰ FLANDRIN, J. L. **A vida sexual dos casados na sociedade antiga**: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais** – contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 137.

¹⁹¹ FLANDRIN, J. L. **A vida sexual dos casados na sociedade antiga**: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais** – contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 148.

¹⁹² VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986. p.41.

século XV, foi muito abordada pelos manuais confessionais e tratados penitenciais. Prática solitária e estéril, o onanismo desagradava os teólogos, pois destinava-se unicamente à obtenção do prazer erótico, não servindo à finalidade procriativa”.¹⁹³ Foi nesse ensejo que estavam os desejos das nossas já conhecidas personagens Cecília, Josefa, Joana e Custódia. Elas estabeleceram um ritual que tato ia de encontro ao Deus Cristão, posto a adoração uma entidade que não fazia parte do catálogo católico, como confrontava as normativas esperadas para seu gênero dentro daquela doutrina. Dessa maneira, uma prática sexual na qual mulheres buscassem o regozijo do gozo ao invés da extensão da prole era uma ideia avessa à conduta pregada pelo catolicismo.

Em concordância a esse pensamento estavam as incursões científicas e filosóficas contemporâneas aquele período. Laqueur¹⁹⁴ argumenta que apesar de pretender-se científico e, por tanto, pretensamente neutro, as construções médicas/biológicas partem de noções culturais (pontos que vicejam no imaginário de quem as produz), permanecendo sujeitas às mesmas. Nesse ensejo, os estudos acerca da anatomia humana tinham, pois, a intenção tanto de compreender quanto de controlar o sexo e a reprodução. No que segue, o entendimento dos corpos em seus desdobramentos temporais haveria até o século XVIII uma ideia de corpo único. Somente depois disso se iniciaria a descoberta dos sexos tal qual conhecemos hoje, o duplo: masculino/feminino. A oposição macho/fêmea girava, pois, em torno da reprodução: um dá à luz, o outro não. No entanto, até que esse feto fosse gerado, muitas seriam as questões que suscitam ao seu entorno, quanto ao sexo, orgasmo, esperma e afins. Tudo isso tendo como contexto o reflexo de uma sociedade patriarcal cujo corpo masculino é demarcado como o “padrão” de ser humano.

Por tudo isso, Cecília, Josefa, Joana, Custódia e as demais mulheres que compartilhavam desse ritual ao realizarem práticas sexuais no qual seu objetivo não imputa a reprodução, mas, tão somente o gozo, anulariam as afirmativas que sobrevoavam a ciência do século. Ciência essa que acreditava que as mulheres não sentiam desejo. Ao mesmo tempo que confrontam as normas do século seguinte. Época essa no qual os pensadores entendiam que os fluidos corporais, em sua preciosidade, não deveriam ser desperdiçados com lascividades. Tal como descrito na confissão atribuída a Custódia durante o seguinte recorte:

¹⁹³ DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Sexualidade, cristianismo e poder**. Estudos e pesquisas em psicologia, v. 10, n. 3, 2010. p.708.

¹⁹⁴ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

a primeira coisa, que me pediu foi, que eu nunca havia de dizer nada a ninguém: e começou logo por modo de um conto, ou história: que ela na Mocha em sua casa vivia muito a sua vontade; e que lá tinha um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres muitas e várias sortes e atos torpes; e que sabia fazer coisas incríveis; e que se eu ouvisse havia de ficar com a boca aberta; que ela podia andar com quem quer sem outra gente o saber, ainda que estivesse ao pé: e logo me foi convidando se eu queria também andar a ver me com esse homem. Respondi-lhe eu que sim; pois ela me dizia que sabia o modo, com que eu podia andar com ele: e que eu queria me ensina-se (por logo sentir em mim desejo) e por me dizer que era um homem, que entrava a portas fechadas, entrar adonde quisesse e exercitar desonestidades(?) quantas uma criatura quisesse, sem ninguém o poder ver, nem saber. Não se fez de rogar a dita Josepha Linda, e prometeu-me de me ir logo ensinando.

O trecho alude a uma conversa que Custódia teria tido com Josefa, sua mestra. Nele Josefa caracterizaria a sua relação com o Homem invocado. A oferta feita, mostra que essas mulheres pecavam tanto pelo ato, como pelo desejo.¹⁹⁵ Anseio esse, que fazendo parte dos pensamentos daquela que faz o convite e da que aceita – seja imediatamente, ou a partir do relato da outra -, cartografa as necessidades de uma vida constantemente limitada. Entre as benesses descritas por ela estava o exercício de “várias sortes e atos torpes”, provavelmente se referindo a variações de posições sexuais. Elemento que dentro da doutrina católica era um despropósito. Pois além de ser uma prática sexual fora do casamento e sem fins reprodutivos, ele é realizado dentro de uma pluralidade de atos. Essa diversificação entendida como luxúria, um dos pecados capitais, era repudiado. Os códigos canônicos firmavam que somente uma posição sexual era aceita.¹⁹⁶ Nessa, o homem sobreporia o corpo da mulher, reiterando sua capacidade de dominação. Firmamento que não se distanciava da observação da ciência, segundo o qual essa posição facilitaria a penetração do corpo feminino e, portanto, as chances de uma gravidez.¹⁹⁷ A explicação era que apesar das mulheres carregarem o feto durante a gravidez, o homem permaneceria como principal agente da concepção, posto que a produção do filho aconteceria no interior dos seus testículos. Dessa maneira, a mulher seria apenas o receptáculo dessa vida gerada.

¹⁹⁵ DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Sexualidade, cristianismo e poder**. Estudos e pesquisas em psicologia, v. 10, n. 3, 2010. p.710.

¹⁹⁶ Segundo Dantas “o pecado não se restringia ao ato. Os pensamentos lascivos também eram pecaminosos. Os confesores começaram a questionar constantemente o desejo. Era preciso mapear a mente, o coração e a alma para encontrá-lo, decifrá-lo e contê-lo”. DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Sexualidade, cristianismo e poder**. Estudos e pesquisas em psicologia, v. 10, n. 3, 2010. p. 707.

¹⁹⁷ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

Essa centralidade masculina era reiterada através do ideal de corpo único. Segundo Laqueur,¹⁹⁸ até o século XVIII não haveria sexo masculino e feminino, mas, um ser humano no qual o homem seria o esboço de corpo perfeito e a mulher seria o corpo atrofiado. Mais especificamente referindo-se a sua genitália. Assim, para os cientistas as mulheres teriam um pênis atrofiado bem como seus membros internos, que tal qual os ovários, nada mais seriam que os testículos masculinos organizados de uma forma invertida: “homens virados para dentro”. Tornando-se uma “versão” do corpo masculino. Dessa forma, as partes femininas, longe de serem exclusivas, carregavam as mesmas nomenclaturas das partes masculinas. Quando muito diferiam, tratavam-na de forma generalizante, tal qual: pudenda, nomenclatura que abarcava todo o sistema genital. Para o autor as estruturas anatômicas que diferiam homem e mulher, longe de serem um estudo exato, concretizavam a ideologia daquele que o construía, não a exatidão da observação. Posto isso, mesmo situações como a descoberta do clitóris somente reafirmariam a teoria do sexo único, uma vez que a mulher e seu desejo passam a não importar frente a vontade de fricção homoerótica.

Ao aceitar o convite de Josefa Linda, Custódia, assim como acontecera com Joana Pereira, passa a aprender os rituais de invocação do desejado sujeito. Entretanto, ao contrário do que acontecera com sua irmã, Josefa abdica da oralidade como única maneira de ensino. Como método ela resolve demonstrar através do uso do próprio corpo e do corpo de Custódia a maneira na qual a última deveria se comportar quando o ser invocado chegasse. Nesse ínterim, como um corpo que não necessita de um oposto, Josefa Linda fica nua junto a sua aprendiz e colega de quarto. Ela se ajoelha frente a Custódia Abreu e esfrega seus seios, beijando os pés e as partes íntimas daquela que denomina sua camarada, realizando sexo oral. Em meio a isso ela aproveita para orientar Custódia sobre as maneiras de utilizar seu próprio corpo através da masturbação. Dessa maneira, elas reafirmavam a ideia de que seu corpo era uno, uma vez que se movimentava com ou sem a presença de um sujeito do sexo masculino. Nessa esteira, longe da necessidade de nomearem suas partes íntimas, elas confessavam que beijavam as partes pudendas e preposterias uma da outra. Contudo, apesar da fricção mencionada por Laqueur, no momento do seu ato homoerótico elas também possuíam o desejo e o poderio acerca de si mesmas. Poder esse que não gozavam em nenhum outro momento de acordo com seus estados de escravizadas.

¹⁹⁸ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

Apesar da opressão sofrida, elas conseguiam construir uma identidade própria e gerenciar parte dos seus desejos. O enlace de Custódia e Josefa, apesar de não constituírem o que Ronaldo Vainfas¹⁹⁹ chama de Lesbos brasílicas, se configurava como o princípio de uma relação bissexual. Enquanto as Lesbos brasílicas eram mulheres que amavam outras mulheres dentro do território colonial, Custódia e Josefa, apesar de suas aproximações carnavais, ainda assim desejavam a proximidade da figura de um homem. Assim, juntas com seu homem elas se deitavam na cama, compartilhavam horas de sua companhia apenas pela afeição. Além disso, as moças viam uma na outra uma companhia dentre as tantas escravizadas da casa de seu senhor, se aliando dessa maneira no trabalho e nos anseios. Esse companheirismo se aproxima, de certa maneira, do caso relatado por Brown²⁰⁰ acerca da freira renascentista Benedetta. Mulher que apesar dos seus votos de castidade se sentia atraída sexualmente por uma de suas irmãs de convento. Sob a narrativa de um desígnio divino ela alicia a colega a ter com ela relações sexuais. Josefa, ao contrário de Benedetta, já carregava consigo o pretexto para se aproximar de Custódia e manter com ela uma relação íntima. De maneira que ela conseguiria tanto adorar aquele ser por quem prometeu devoção, como saciar seu possível desejo pela colega. Como na seguinte passagem na qual Custódia relata acerca do seu cotidiano com o ser invocado e as ações desse no seu dia a dia: “Ali logo se ia a deitar, e descansar conosco na cama; ainda que não exercitava atos torpes: e depois de mostrar, que tinha descansado, abraçando-nos se despedia de nós até outra vez nos vir a visitar”.²⁰¹

Segundo Laqueur, no que tange as práticas sexuais, quando se tratava de relações homoeróticas o mais importante não era a fricção de corpos iguais, mas, a maneira na qual esses sujeitos se comportavam. Assim, se a mulher se movimentasse com maior afinco, se esfregando na parceira, estaria, pois, agindo “como um homem” e isto sim seria condenável. O homem que tem seu ânus penetrado por outro, ou por um objeto inanimado, estaria assumindo o comportamento esperado de uma mulher, com isso violando os papéis de gênero. No entanto, o homem que penetra, ou a mulher que quieta se submete ao ato sexual de maneira apática/passiva não subverte a ordem, por tanto não perturbam, ou causam espanto. “As ações do mollis e da tribade eram anormais, não por violarem a heterossexualidade natural mas por representarem – literalmente personificarem – as reservas radicais

¹⁹⁹VAINFAS, Ronaldo. **Homoeotismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 115-140.

²⁰⁰BROWN, Judith. **Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

²⁰¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

culturalmente inaceitáveis de poder e prestígio”.²⁰² Era sob essa inversão que Josefa, Custódia, Joana e tantas mais que ritualizaram as trocas afetivas e sexuais entre si e com o Homem se mostravam ativas quanto às posições sexuais. Mesmo durante as relações solitárias (masturbações) ou heterossexuais com o sujeito invocado, era possível observar seus corpos ativos na realização do sexo. Balançavam os próprios seios, esfregavam eles, suas nádegas e virilha na porta da igreja. Realizavam sexo oral e se masturbavam com dedos ou objetos inanimados, no caso, as imagens dos santos, trocando de posições, ou mesmo se pondo de quatro quando o ritual propiciasse. Assim, a fricção e o escoamento de fluidos se tornavam correntes na vida dessas mulheres, reafirmando dessa maneira, seu desajuste no seio social e religioso daquela comunidade.

De todo modo, para a ciência o calor em sua capacidade de moldar os órgãos era o que definia quem poderia se portar de determinada maneira. Em vista disso, esse sistema se fundamentava dentro de uma lógica de pensamento bipolar. Lógica que a longo prazo é mantida, uma vez que no século XIX apesar do comportamento se tornar irrelevante na atenção ao sexo - visto que o corpo per si já distinguiria o ser homem do ser mulher - essa dualidade permanece. Posto isso, o sexo era determinante ao gênero. Entretanto, mesmo com a entrada de uma nova ideia científica da duplicidade dos corpos, a concepção de sexo único não desaparece totalmente, passando a coexistirem, sendo o século XVIII o seu ponto de passagem. Contudo, paulatinamente, o corpo feminino ganha sua própria forma, termos linguísticos específicos, correspondendo ao novo homem-mulher cultural. Nesse interim, a reprodução passa, cada vez mais, a significar a diferença entre os sexos, principalmente em detrimento do ovário. No entanto, a cultura, a política e as exigências do momento é que faziam oscilar os significantes da diferença sexual. Exemplo disso é a ideia de loucura animal atrelada a menstruação, que poderia ser utilizada para inibir a participação das mulheres em atividades públicas. Nessa pretensão, extirpar os órgãos reprodutores femininos era a forma de um exorcismo do demônio que ocasionava seu comportamento vulgar. Laqueur argumenta que as distorções quanto a anatomia feminina não eram frutos de um desconhecimento, mas, de uma “ignorância voluntária.” Se a única preocupação médica era a explicar a reprodução, sendo o gênero e as práticas sexuais apenas pretexto, os prazeres sexuais principalmente femininos eram apenas consideráveis se estes estivessem de acordo com a ligação deste com a concepção. Assim, essa forma dual de sexo tornava-se real não somente devido o campo

²⁰² LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001. p.67.

discursivo, mas no desdobramento das práticas que o davam sentido. Fugindo tanto da lógica heterossexual como da rigidez entre passivo e ativo.

No campo da Igreja as relações homoeróticas eram compreendidas como molícies,

nome dado pela teologia moral católica ao vasto e impreciso elenco de pecados contranatura que não implicavam copulas (anais ou vaginais), como a masturbação solitária ou a dois, o felatio e a cunilíngua. A molície também podia ser entendida como sinônimo de sensualidade, “índice de um perigo próximo as piores torpezas”, no dizer dos teólogos, em particular da poluição voluntária.²⁰³

Quando se tratava do corpo feminino, ou melhor, da relação entre duas mulheres havia incertezas. Presos ao modelo heterossexual os agentes do Santo Ofício não conseguiam enxergar como funcionava a sexualidade feminina fora do “modelo ejaculatório.”²⁰⁴ Nesse enredo, apesar da aproximação homoerótica entre essas mulheres, isso não se tornou uma acusação durante o envio da documentação ao Santo Ofício. Parte disso é explicado justamente por que embora o Santo Ofício perseguisse os crimes denominados “nefandos”, no qual proíbe um homem de deitar-se com outro, a instituição não dava a mesma importância quando se tratava de duas mulheres. Para eles era inconcebível que duas mulheres pudessem se relacionar sem a presença de um falo. Assim, a partir do século XVII a preocupação dos inquisidores passa a ser somente a sodomia masculina e em menor escala a sodomia heterossexual. Por tudo isso, o número de mulheres processadas por crimes homoeróticos era imensamente menor do que no caso masculino.

Para além de qualquer paulatina transformação de significantes, é com frequência o corpo da mulher que está em questão, entre definições e redefinições ela atua como uma “categoria vazia”, uma vez que o padrão é majoritariamente o homem. De forma que tal estrutura corrobora ao patriarcado em seu sentido hierárquico, colocando o pai em evidência a mãe. Preservar o pai, seria, neste sentido, preservar a ordem social e, em amplo sentido, a própria civilização. Para isso, a ciência seria um meio de reafirmação dessa superioridade ou da perfeição masculina. Nesse sentido, antes de ser somente uma confissão, tal documento é atravessado pelo imaginário masculino do padre que escuta as confissões e escreve suas culpas, cujo possui um compromisso duvidoso com a verdade, para além de todo o

²⁰³VAINFAS, Ronaldo. **Homeroitismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 120.

²⁰⁴VAINFAS, Ronaldo. **Homeroitismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 122.

atravessamento cultural entre ele e as confessoras. Uma vez que o ato de confessar já expressa que existe uma desordem na qual há necessidade de arrependimento e realocação da normalidade. Assim, colocamos em questão a figura do sujeito dito demônio como um pretexto para preservação do pai, uma vez que entre as próprias mulheres a relação afetiva, íntima e sexual consigo mesmas e com a outra preexistia a participação de um homem.

Rodrigues Castro afirma que “o estabelecimento de restrições quanto às práticas sexuais, como a consolidação do pecado, garantia o bom funcionamento da harmonia social, na medida em que, firmava na mentalidade das pessoas *como e com quem* poderiam se relacionar, e até onde poderiam chegar, de forma a não colocar suas almas em risco de seguirem o caminho direto do inferno, após suas mortes”.²⁰⁵ Dessa maneira, a Igreja por meio da confissão e de outros instrumentos possíveis, buscava garantir a manutenção de determinada ordem social. Ademais, antes do século XVII, tendo por base o mundo do sexo único, ser homem ou ser mulher era uma categoria eminentemente sociológica atrelada à cultura, uma vez que ser homem ou mulher implicava ocupar certo espaço na sociedade. O sexo era/é incorporado como um expoente de poder e em vista disso: situacional/contextual. Sendo este mesmo o fator que transformou o corpo único em sexos opostos. Assim, Laqueur argumenta que diante o imperativo do patriarcado, mesmo toda diferença é imaginada “na escala vertical do homem”. Se há somente um corpo a ser pensado e este padrão seria masculino, logo, em termos políticos não há contribuições, falas, ou reivindicações a serem feitas por parte das mulheres. Sob a justificativa de que os homens já exprimiam essa representação, de maneira ainda mais eficiente do que elas próprias poderiam vislumbrar. Nessa proposta, não era o comportamento das mulheres em si que importava naquele enredo, mas o olhar que o padre lançava sobre elas. Bem como os entendimentos que os inquisidores iriam imprimir sobre elas futuramente.

2.4.Do ponto de vista das sociabilidades

De boca em boca corriam as fomas, histórias e estórias de muitos sujeitos. Por meio delas se amontoavam denúncias na mesa dos confessores, e se garantia a manutenção de determinadas culturas. Marcos Silva²⁰⁶ ao falar sobre a vida familiar no marranismo conversa acerca do papel da mulher judaica na manutenção da continuação histórica de seu povo. Isso

²⁰⁵ CASTRO, Raquel Ribeiro Rodrigues. **Religiosidade e sexualidade como elementos de exercício de poder no Brasil colonial**. Humanidades em Foco, v. 03, 2004. p.2.

²⁰⁶ SILVA, Marcos. **Vida familiar no Marranismo**. In: ____ Et al (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019, p. 187-200.

porque ela funcionava como um mecanismo primordial dentro dessa resistência, como receptáculo e transmissora de uma memória oral. Elemento que também as suscitou como o principal alvo de perseguição dentro do ambiente Inquisitorial. Percebemos, pois, nessa mãe como instrumentalizadora de uma oralidade certa proximidade com a conduta desenvolvida por Cecília na capitania de São José do Piauí. Dentro do ambiente familiar ela educara sua filha Mariana de acordo com as estruturas ritualísticas que participava e orquestrava. Em uma sociedade cuja ideia de infância ainda não estava desenvolvida, aos doze anos, Mariana, filha de Cecília, já participava dos rituais sexuais junto com a mãe. Portanto, carregando consigo as propostas da sua geração anterior e que provavelmente também seriam transmitidas aos seus futuros descendentes quando assim lhes coubesse.

Ao contrário do que o leitor pode imaginar, a escolha por invocar Tundá para fins sexuais, não significava necessariamente que essas mulheres estavam abdicando de terem relações amorosas/sexuais com outros homens de condição humana (não sobrenatural). Exemplo disso era Custódia que era virgem antes de iniciar seu envolvimento com Tundá e, tempos depois disso teve sua primeira relação, como ela explica no segundo trecho de sua confissão:

Sei, que eu ainda então não estava deflorada. E ela a mestra, minha madrinha deste torpe comércio assim o certificou, ela disse ao demônio nesta primeira introdução. Repôs-lhe o demônio: que não importava o estar ainda virgem. Nem ele o demônio nunca me deflorou: deflorei-me eu adiante mas com pessoa humana, homem com quem tive torpezas. Tinha comigo o demônio nestes tempos antes de deflorada todos os atos torpes per escenora pudenda; post de deflorahoneintra: e quando já me achou deflorada me disse: agora está bem.²⁰⁷

Diante do dito a virgindade não é uma questão a priori desses rituais, assim como manter relação com outros homens. Pelo contrário, sair do estado de virgindade foi um ato valorizado pelo sujeito invocado através da expressão “agora está bem”, provavelmente por contradizer os valores tidos como santos e/ou cristãos. Outro caso mencionado, dessa vez por Joana Pereira²⁰⁸ dizia respeito a mulata chamada Maria José. Segundo Joana, apesar de Maria José participar do congresso que reunia todas as participantes do ritual, ela era uma mulher casada. Mantinha dessa forma uma vida dupla, uma de teor conjugal com seu marido (que não necessariamente lhe dava assistência sexual) e outra ao lado de Tundá. De acordo com as

²⁰⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

²⁰⁸ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

mestras desse ritual, o ser invocado “sabia fazer coisas incríveis; e que se eu ouvisse havia de ficar com a boca aberta; que ela podia andar com quem quer sem outra gente o saber, ainda que estivesse ao pé”.²⁰⁹ Desse modo, para Maria José era cômodo que pudesse se relacionar sem que seu marido soubesse, ou as demais pessoas da vila. Uma vez que isso poderia evitar a ela futuras agressões, ou mesmo a morte, como era comum a casos de adultérios naquele contexto.

Assim como a Maria José, essa característica vantajosa era instigante para outras mulheres da região. Enquanto Maria via possibilidade de fazer usos outros de um ambiente na qual estava encerrada, as escravizadas como Joana, Josefa e Custódia poderiam ter durante seu labor uma companhia que as distraísse, tal como comenta Custódia: “por dentro de casa passeava o demônio comigo: e dizia a minha mestra, que não queria que passasse ele comigo por fora”.²¹⁰ Dessa maneira elas misturavam à escravização centelhas de liberdade. Em via disso seja pelo trato familiar, como Cecília e Mariana, ou por desejos outros como Maria José, Joana, Josefa, Custódia e tantas outras, o ritual de invocação de Tundá era disseminado pela capitania de São José do Piauí. De modo que de seu centro, Vila da Mocha, as suas extremidades, como Parnaguá, o ritual tomava conta das várias partes da capitania, junto a ele afetando a vida de dezenas de mulheres que dele faziam parte. Por essa característica de manutenção e disseminação do referido ritual, atribuímos a esse um caráter de hereditariedade. Muito embora esse não atenda os princípios formais de consanguinidade, de maneira a nos atentarmos mais a sua característica hierárquica.

Posto isso, a característica hereditária do ritual que tencionamos a arguir, tem como elemento principal a figura de Cecília, mestra de várias mulheres que assumiram a patente de incorporação desse rito e superiora do supramencionado congresso. Cecília é citada dezenove vezes durante as confissões de Joana Pereira e Custodia Abreu. Por exercer esse papel de liderança, tanto como iniciadora de Joana e Josefa, como aparente líder de toda uma comunidade de mulheres que comungavam dos mesmos desejos. Era nesse congresso que a figura de Cecília se destacava das demais. Sentada em um local diferenciado, das outras mulheres que ali estavam, e àquelas que chegavam iam em sua direção para pedir-lhe a benção. Esse, que pode ser entendido por nós como um sinal de respeito e certa devoção. Ademais, era Cecília que iniciava e encerrava a reunião ditando as seguintes palavras: “entremos na nossa vida nova” e “acabou-se a nossa vida nova, bem nós podemos ir embora”.

²⁰⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

²¹⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

Assim, para além do papel essencial evocado a Cecília como evidente líder, as frases proferidas por ela remetiam a certo deslocamento da realidade que se encontravam. Dessa maneira, como fuga da realidade, ou simplesmente uma imersão noutra mais vantajosa, aquelas mulheres deixavam suas vidas para trás com o intuito de pertencer unicamente aquela realidade/prática sexual ao qual estavam inseridas.

Antes desse processo, ainda em esperando que todas as convidadas chegassem ao local estimado, as presentes - que nem sempre se conheciam - diziam umas às outras “camaradas nós vimos a nossos amores”. A expressão *camarada* é utilizada várias vezes durante as confissões, geralmente para referir-se a alguém que estava em pé de igualdade. Entendemos esse gesto como um ato de ombridade diante dos presentes, ao passo que estavam ali sob os mesmos anseios. Assim, conjecturamos que na capitania de São José do Piauí havia signos de pertença que escoavam além dos limites territoriais das fazendas e vilas, ou mesmo das pertenças a determinada raça e classe, bem como supramencionado na seguinte passagem “O congresso é numeroso de mulheres trazidas como suponho da mesma sorte de várias partes de terras distantes, mas eu não as conheço, nem lhes sei os nomes. No congresso há mulheres de todas as cores e castas”.²¹¹ As “cores” na qual Custódia fala, provavelmente dizem respeito as diferentes naturalidades: indígenas, africanas, portuguesas e mestiças que ali se reuniam. Já as “castas” possivelmente se refere as classes que cada uma frequentava. Assim, o ritual possibilitava uma união transversal entre diversas mulheres em prol da satisfação de seus desejos sexuais. Elemento que demonstra o alcance de tal rito.

Entretanto, como Custódia, nem todas as que realizavam o ritual eram aprendizes diretas de Cecília, apesar de no congresso a ela fosse dado o respeito. Cada uma que aprendia com ela o ritual, se sentia instigada a também compartilhá-lo com outras mulheres. Uma ligação expressamente feita através do gênero. Procuradas por Cecília quando tinham cerca de doze anos, provavelmente a idade com que as jovens da época começavam a se relacionar, Joana e Josefa aceitaram ser aprendizes de Cecília. As jovens incorporaram os rituais para a sua vida e, além disso, passaram a professor tal ensino, convidando outras mulheres a fazerem parte dessa comunidade, cuja individualidade e a comunhão andavam ladeados. Embora não seja citado como parte do conluio, essa tentativa de disseminação é repetida por parte significativa das participantes, de maneira que passamos a entender como um item essencial ao ritual, tanto per si, como para sua manutenção e perpetuação. Assim a transmissão do rito,

²¹¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

funcionava tanto como um ato de manutenção do ritual, como de firmamento de amizades, afetos e alianças. Joana assume esse ato de partilha na seguinte passagem:

Depois de eu vir da vila da Moucha para as Cajazeiras, com má intenção e para induzir contei por via de conto diante de três pessoas desta casa de meu senhor Capitão Mor, a saber diante de duas escravas da casa, uma chamada Izabel Maria, outra Margarida Barbosa e outra moça branca de casa, e ainda parenta do dito Capitão Mor, filha de uma sua sobrinha Anna Maria, e de seu defunto marido Joseph de Almeida, chamada Maria Leonor que eu tinha ouvido, que lá na Moucha, havia mulheres, que tomavam Tundá com o Demônio: e que para tomarem haviam de ir bater com as partes preposterias na porta da igreja: e que logo haviam de ir para as covas de algum defunto e que ali vinha o demônio em figura de bode com isceri cum illis preposteris. Mas não dizia mais, nem mais eu contava e o contava como de ouvido por me encobrir, nas a intenção e fim era pra ver se alguma inclinava para isso.²¹²

Segundo essa fala atribuída a Joana Pereira, ela buscava em seu círculo social pessoas que se interessassem em aderir a tais costumes. Tudo isso sem deixar de lado o cuidado necessário para não ser denunciada. Na situação acima descrita, Joana Pereira relata que ao mudar-se para Vila da Mocha procurou entre as mulheres que coabitavam sua nova residência alguém com quem pudesse compartilhar seus segredos e costumes. Dentre essas mulheres, a maioria como ela escravizadas, estava Maria Leonor, filha da sobrinha do seu senhor José Bacelar. Portanto, como moradora e protegida por ele, visto que órfã, e por isso pertencente a classe abastada. Convite que corroborava com sua afirmativa acerca da participação de várias “castas” durante os congressos. Contudo, considerando as vivências das confessas, partilhar o ritual não era apenas um ato enxuto acerca da reprodução de um comportamento, mas uma possibilidade de promover alianças em local estranho e quase sempre opressivo (dado que não podemos esquecer do sistema escravista e patriarcal no qual essas mulheres estavam imersas).

No momento citado, Joana Pereira não encontra a aliança ao qual procurava, entretanto, essa sorte não atingiu Josefa Linda. Ela já habitava a casa de José Bacelar desde antes da chegada de Joana e logo nos primeiros dias pôde confiar a Custódia Abreu suas aspirações, tal como conta a própria Custódia em sua confissão:

Apenas esta chegou, que foi um dia ao pôr do sol, desde o ponto, que chegou, se fez logo a dita Josepha Linda muito minha amiga e camarada, vendo-me Índia, e como de gênio mais singelo por Índia vermelha. Logo depois do primeiro recebimento a primeira coisa, que me pediu foi, que eu nunca havia de dizer nada a ninguém: e começou logo por modo de um

²¹² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

conto, ou história: que ela na Moucha em sua casa vivia muito a sua vontade; e que lá tinha um homem muito destro e que não parecia com os mais homens, que este tinha e exercitava com as mulheres muitas e várias sortes e atos torpes; e que sabia fazer coisas incríveis; e que se eu ouvisse havia de ficar com a boca aberta; que ela podia andar com quem quer sem outra gente o saber, ainda que estivesse ao pé: e logo me foi convidando se eu queria também andar a ver me com esse homem. Respondi-lhe eu que sim; pois ela me dizia que sabia o modo, com que eu podia andar com ele: e que eu queria me ensina-se (por logo sentir em mim desejo).²¹³

Com todo cuidado para que seu segredo não fosse descoberto por terceiros, assim como fez Joana Pereira, Josefa apresentou seu Homem a Custódia. Ao contar para Custódia sobre ele, Josefa não poupou adjetivos com a finalidade de seduzir a moça aos anseios, o que conseguiu de fato. Assim, durante anos partilhou com ela suas vontades. Apesar dos relatos de Joana indicar que havia uma entidade para cada moça que invocava, Josefa e Custódia, talvez por ambas recorrerem a um ritual uno, dividiam a atenção do mesmo organismo, bem como expõe Custódia: “Em figura brutal se deitava entre nós ambas muitas vezes na cama, e nós nuas. A meia-noite, cantava o galo, era no canto dito em figura humana. Mandava-me a minha mestra; e quando eu ia ficava ela na cama; acabava eu; ia ela”.²¹⁴ Vemos como esse ritual ligava essas mulheres através de seus desejos, criando a partir disso não só alianças, mas verdadeiros laços de afeição e companheirismo. Desse modo, por anos a fio Josefa e Custódia dividiam o labor dos trabalhos suscitados pelo ambiente escravagista, mas também os segredos de suas transgressões à religião e o regozijo da consumação de suas vontades carnavais.

Malgrado a isso, Custódia não foi a única aprendiz de Josefa Abreu, muito embora a indígena não mencione em sua confissão conhecer outras que comungam dos atos de sua mestra. No entanto, é de nosso conhecimento que Thereza e Agostinha, ambas mulatas e moradoras do mesmo recinto também eram pupilas de Josefa Linda, como Joana denúncia na seguinte passagem:

Depois que vim comprada da Moucha para esta fazenda das Cajazeiras, distante da Vila da Moucha mais de sessenta ou setenta léguas; e para donde minha irmã Josepha Linda tinha vindo também comprada dois anos antes: a vim achar mais com duas discipulas, uma chamada Thereza Mulata também escrava do Capitão Mor dito meu senhor e esta tal Thereza filha do Pai João, e de sua mulher Leonor, todos escravos; e a outra segunda discipula, chamada Agostinha Mulata, filha esta de Luzia, mulher solteira: escravas

²¹³ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

²¹⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 126.

mãe e filha de mesmo Capitão Mor. Estas duas discípulas da minha irmã Josepha Linda já mestras pelo que parece do conteúdo.²¹⁵

Como visto na citação superposta Josefa Linda em cerca de dois anos – tempo intermediário entre o momento em que ela foi comprada por José Bacelar das mãos do senhor Pitomba e o novo cambio entre tais senhores no qual Joana foi negociada – a mestiça conseguiu pelo menos três adeptas ao ritual entre as escravizadas de seu senhor. Em via disso, percebemos como tal ritual vai se alargando paulatinamente, ganhando adeptas, portanto, se fortalecendo. Como em um efeito cascata cada uma de dessas discípulas em maior ou menor grau tendem a se tornarem novas mestras. Assim, durante o supradito trecho Joana apresenta Thereza e Agostinha como “já mestras”, entretanto, não podemos afirmar se com essa assertiva ela quis legar as moças como especialistas nesse conhecimento, ou se ambas já possuíam também pupilas.

Entretanto, em face de tudo que foi exposto notamos a tomada de espaço do rito e os efeitos dele na vida pessoal dessas mulheres. Como podemos constatar no seguinte mapa:

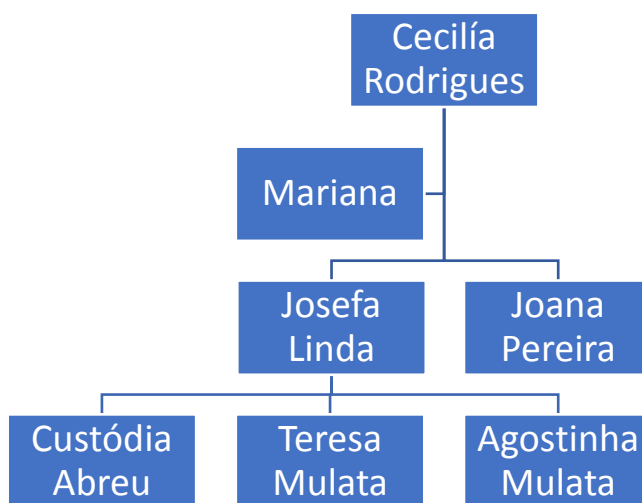


Figura 6: Gráfico genealógico da herança ritual. Autoria nossa.

No esquema traçado acima no qual constam sete das nove mulheres cultuadoras do ritual e que foram nomeadas durante as confissões de Joana Pereira e Custódia Abreu. Como vimos, cinco dessas mulheres são escravizadas da casa de José Bacelar, por tanto, pertencentes a fazenda de Cajazeiras, na freguesia de Parnaguá. Mariana, já conhecida por nós, ao contrário das demais não é escravizada, mas forra como a sua mãe Cecília Rodrigues. Familiarizada com o ritual através da sua mãe, a acompanhava durante o congresso e como

²¹⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

ela provavelmente também tinha seu próprio Homem com quem desfrutava os prazeres carnis. A ligação entre Mariana e Cecília era consanguínea, mas o estado de *mãe* da segunda era muito mais fluído e abarcava àquelas com quem decidira partilhar seu secreto costume. Assim Joana Pereira não se exime de chamá-la por mãe Cecília, como vemos no seguinte estrato: “Um mês antes me contou a dita mãe Cecília, que o demônio tinha torpezas com as mulheres: E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. Aceitei eu, como rapariga de nenhum miolos; e por outra parte de costumes de pouca, ou nenhuma boa educação”.²¹⁶ Com isso é reafirmada a posição superior que Cecília ocupava, ao mesmo que mostrava a complacência de Joana enquanto discípula.

Nessa esfera, aquilo que trazemos enquanto proveniente dos ritos diz respeito a essa teia que, além do alcance do objetivo principal – a prática sexual –, tratava da capacidade de construção desta comunidade de mulheres que usam o seu corpo para satisfazer suas próprias vontades, assim como para a criação e o fortalecimento de uma aliança com outras mulheres cujos desejos o patriarcalismo não conseguiu suprimir. De maneira que as solidariedades eram aguçadas através do flerte com uma frecha de liberdade que as atingia. Sobre essas solidariedades surgidas no mundo Colonial, Ronaldo Vainfas através de Ilana Novinsky sustenta que “o mundo masculino da Colônia, praticamente impermeável às mulheres em seu aspecto formal”, deu-lhes a oportunidade, “em certa medida, de criar um mundo feminino, expressado em laços de solidariedade e amizade entre vizinhas, amigas e parentes, nos expedientes alternativos de esperança e num poder informal e difuso [...]”.²¹⁷ O mesmo acontecia sobre os casos de homo afetividade masculinas no século XVI, estudados por Luiz Mott, nos quais “a clandestinidade, segredo e discrição a que deviam se submeter, forçava-os a uma certa coalescência e cumplicidade que neutralizava as barreiras de raça e mesmo de hierarquia social”.²¹⁸ Ronaldo Vainfas reitera que tais solidariedades nem sempre sustentavam as pressões misóginas da sociedade. O argumento trazido por esse autor é corroborado através de nossa pesquisa, à medida que entendemos que apesar do ritual disseminado entre as moças da capitania de São José do Piauí, tê-las unido através de interesses e desejos comuns não foi suficiente para evitar a denúncia das mestras por parte das pupilas ao padre confessor.

²¹⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n. 125.

²¹⁷ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.33.

²¹⁸ MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988. p.35.

CAPÍTULO III - BIGAMIA

Nascidos na sociedade setecentista da capitania de São José do Piauí, ou naturais do reino e/ou terras adjacentes motivados a aqui assentarem seus interesses, muitos homens e mulheres moradores da região tiveram sua vida atravessadas por um elemento comum. Católicos por crença ou imposição cultural, muitos sujeitos eram levados a proclamar sua fé através dos sacramentos, entre eles o casamento. Nessa época o amor não era o mote das uniões, o casamento era considerado o destino natural dos homens e das mulheres da época, sua culminância poderia partir de interesses diversos a depender da raça e de classe de quem o buscava. Geralmente entre os mais abastados, ele significava uma aliança entre famílias, acumulando riquezas ou preservando sobrenomes e/títulos.²¹⁹ Podendo ser escolhido entre os patriarcas de cada núcleo familiar, ou entre o pretendente e o pai da moça desejada.

Já os pobres e escravizados não careciam desse mesmo embate, uma vez que as discussões sobre propriedade privada não lhes atingiam, geralmente tinham livre trânsito para decidir com quem se unir. No entanto, era a comum que no caso dos escravizados, seus senhores apontassem com quem deveriam se unir. Como foi o caso da escravizada moradora de Rio Claro, Caetana,²²⁰ que, por ser mucama, seu senhor decidiu que ela deveria se casar para dar bom exemplo as suas filhas. Contra a vontade da moça o casamento ocorreu. Inconformada, na mesma noite, em um ato de desespero, ela se prostrou aos pés do patrão implorando sua nulidade. No entanto, por ser o casamento um sacramento pautado na indissolubilidade, sua nulidade era um ato burocrático além de gerar custos, portanto, uma realidade de poucos.

Os sacramentos, no entanto, eram uniões que teoricamente deveriam significar estabilidade, além de um reconhecimento social de sujeitos que até ali se mantiveram honrados. O que de fato acontecia em parte das vezes, mas, as bençãos de “enfim casados” nem sempre eram seguidas de um “final feliz”, como costumamos assistir nas películas hollywoodianas. Em via disso, os dias, meses e anos que seguiam essa data poderiam trazer

²¹⁹ NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600 - 1900.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²²⁰ GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Caetana diz não: Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira.** São Paulo: Companhia das letras, 2005.

inúmeras complicações. Problemas econômicos, inadequações a monogamia, viagens que poderiam significar uma ida sem volta, ou simplesmente o desapego aos parceiros. Essas e outras eram os motivos que poderiam levar um cônjuge a quebrar as promessas feitas perante o sacerdote que lhe uniu sacramentalmente e sair a aventurar-se por outras corpos e alianças.

Aos olhos da Igreja um segundo casamento sem que o primeiro fosse nulo só era possível em caso de morte do primeiro cônjuge, caso o contrário essa união era considerada bigamia, uma ação ilegítima e passível de punição. Apesar disso, em todo o reino e no território colonial não faltaram sujeitos que se casaram segunda vez estando vivo o primeiro cônjuge. Ao nos debruçarmos sob a documentação presente na plataforma digital da torre do Tombo de Portugal localizamos 21 (vinte e um) nomes, entre homens e mulheres das mais diversas qualidades que foram denunciados por cometer tal crime. Desses, dezenove deles encontram-se espalhados em diversos Cadernos do Promotor, dois deles correspondem a Autos-sumários e somente um aparece na forma de Processo. A pouca quantidade de denúncias que se tornam processos possivelmente se deu pela inexistência de um tribunal do Santo Ofício nas terras brasílicas, dificultando a ação do mesmo.²²¹ Ademais, também pode ser atribuída a sobreposição da ideia de povoamento à noção de pecado. Nessa última opção os fins de procriação (altamente incentivada pelo Estado) justificariam os meios. Entretanto essa conjectura apenas amenizaria a “caça aos bigamos”, não eximindo totalmente o trabalho da Igreja acerca da manutenção de determinada ordem.²²² Essa afirmativa se funda à medida que compreendemos o trabalho das devassas como parte desse arsenal normativo.

As devassas eclesiásticas eram documentos produzidos e conduzidos pela Igreja Católica, feita por autoridade de juiz ex- ofício, que podiam ser presididas por um visitador, que diligenciava penas as pessoas que vivessem em desacordo com a moral católica, advertindo e punindo contra os desvios da fé. Para serem instauradas, no caso de uma visita pastoral, lia na presença do povo o Edital da Visitação, conclamando o povo a denunciar os pecados públicos da comunidade que estavam listados no Edital. A partir dessas denúncias é que se iniciavam os processos e as decorrentes sentenças de punição dos que fossem considerados culpados. É interessante notar que as

²²¹ “o Brasil foi das áreas menos punidas no conjunto dos domínios ibéricos da América, mesmo no visadíssimo crime de bigamia — prova da precariedade do aparelho de poder em nossa colônia, mais que desdém, nesse caso, pelos transgressores do matrimônio e da confissão”. VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.337.

²²² “Entre os crimes morais da alçada inquisitorial, os que mereceriam os maiores esforços de vigilância e punição por parte de comissários e autoridades eclesiásticas coloniais seriam o de bigamia e, em menor escala, o de solicitação — caso dos padres que, esquecendo-se do voto de castidade e da pureza da confissão, requestavam ad turpia moças e rapazes no confessional. Os bigamos foram, de longe, os mais punidos pelo Santo Ofício nos domínios da moral.” VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.335-6.

denúncias poderiam ser feitas pela população e pelo pároco, desde que o pecado fosse público. Resguardamos desta maneira, da parte do clérigo, o segredo da confissão.²²³

No caso da capitania de São José do Piauí e dos registros analisados por nós, 71.4% (setenta e um vírgula quatro por cento) dos casos denunciados decorreram, ou iniciaram de uma devassa. Dessas, aquelas nas quais houve o traslado do edital lido durante a visita, percebemos que a preocupação girava em torno dos itens quatro, cinco e seis das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (documento inspirado nas proposições tridentinas). Tal como no seguinte trecho:

4º se sabem que alguma pessoa seja feiticeira, faça feitiço ou use deles para querer bem ou mal, para largar ou deslargar, para saber coisas futuras, ou adivinhar coisas secretas, ou adivinhar ou para outro qualquer efeito; ou invoque os demônios, ou com eles tenha pacto expresso ou tácito, ainda que disso não esteja infamada;

5º Se alguma pessoa adivinha, ou benze, ou cura com palavras, ou bençãos, sem nossa licença, ou do novo provisor, e se há alguém que a vá, crendo que com suas bençãos pode haver saúde;

6ª Se algum homem está casado com duas mulheres vivas, ou mulher com dois maridos, ainda que disso não haja fama.²²⁴

O trecho supradito se trata dos itens presentes no interrogatório da visita do bispo do Maranhão Dom Frei Antônio de São José no ano de 1760 (mil setecentos e sessenta) na Vila da Mocha. Nele está descrito quais pecados estavam na linha de frente da visita com uma pequena explicação de como esses se configuravam, provavelmente para que a população no geral pudesse identificar do que se tratava. Feitiçaria, adivinhação e curandeirismo eram os principais elementos a serem investigados durante essas visitas. Entretanto, em nossas incursões documentais, a maior incidência de delitos registrados dizia respeito ao duplo casamento estando vivo o primeiro cônjuge. Destacamos, contudo, que essa preocupação não era somente com os homens, apesar de esses serem a maioria. O cometimento desse crime por mulheres também estava previsto na supradita constituição, de maneira que sua infração também poderia gerar consequências legais.

Ademais, “se algum homem está casado com duas mulheres vivas ou mulher com dois maridos, ainda que disso não haja fama”²²⁵ era uma preocupação tanto do tribunal eclesiástico

²²³ PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Novos ares, nova vida**: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766). 2016. p.24.

²²⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

quanto do Santo Ofício.²²⁶ Ainda que não fosse considerada uma heresia, houve por parte das autoridades religiosas uma larga tentativa de combatê-lo. Assim, visitas pastorais, devassas e o próprio Santo Ofício se articularam para tentar conter esse tipo de acometimento. Para isso, tanto a confissão como a denúncia eram mecanismos primordiais. Segundo Isabel Braga “Em teoria, a instituição que primeiro tomava conta da ocorrência deveria julgá-la. Na prática, a Inquisição parece ter monopolizado, ou quase, a punição”.²²⁷ Nesse sentido, entendemos que embora o crime mais perseguido pelo aparelho inquisitorial tenha sido o judaísmo e o criptojudaísmo, a bigamia também possuía sua importância dentro desse empreendimento de controle movido pela Igreja. Essa importância era marcada pela dureza das penas impostas ao que cometiam esse crime e que iam desde penas espirituais, abjuração até o degredo as galés. Entretanto, como visto, a tentativa de incrustação das moralidades e limites comportamentais não eximiram atuação daqueles que ansiavam a união conjugal com uma segunda, ou mesmo com um terceiro cônjuge.

Nesse ínterim, é a vivência desses sujeitos bígamos corresponderam na região da capitania de São José do Piauí, bem como a estrutura composta para seu impedimento que propomos estudar nesse capítulo através das denúncias contidas nos documentos do Santo Ofício. Para tal, dividiremos nosso texto em três momentos. No primeiro, iremos nos debruçar acerca da estrutura que procurava tolher esses sujeitos e como ela agia no Sertão da capitania de São José do Piauí e fora dele. Buscaremos também compreender de que forma as masculinidades circunscreviam essa ambiência. Posteriormente, no segundo tópico iremos analisar a maneira no qual a visitação dos membros eclesiais incidia no cotidiano da população. Já no terceiro e último momento faremos uma análise dos documentos concernentes à bigamia, observando os territórios, as frequências, bem como as semelhanças e as divergências nos casos identificados, observando as manifestações de masculinidades neles contidas.

3.1.O Santo Ofício no Sertão: Da masculinidade da instituição

²²⁵ Essa citação contida num traslado de visitação se refere a um trecho da Constituição da Bahia, documento que visava fomentar a fé e o bom comportamento dos fiéis. Garantindo com isso o bom funcionamento e o poder eclesial. Ver em: ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

²²⁶ Oficialmente os casos de bigamia entram para os róis de crimes da alçada do Santo Ofício no ano de 1612, embora já constasse no Monitório da Inquisição Portuguesa de 1536. Ver em: TRUGILHO, Michelle. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial.** In: Encontro Regional da ANPUH Rio, 14., 2010, Rio de Janeiro. Anais Eletrônicos... Rio de Janeiro: ANPUH, 2010, p.20-38.

²²⁷ BRAGA, Isabel Drumond. **O Brasil setecentista como cenário da bigamia.** Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 302-303

Em 1985 um escritor austro húngaro publicava uma obra banhada de suspense, cuja força narrativa marcava todo o século XX. O Processo de Franz Kafka, pode ser pensado como uma alegoria de um passado não tão distante, remetendo-nos a Inquisição. Iniciada no século VII e findada no século XIX, a Inquisição foi uma instituição conjunta à Igreja Católica Apostólica e alinhada à monarquia, cujo poder jurídico estava fincado na caça e punição dos sujeitos heréticos (àqueles que em determinadas ações feriam a doutrina católica). No romance de Kafka, determinado dia um sujeito de nome Josef K. é contemplado por um acontecimento atípico ao seu dia a dia. O leitor que adentra e se integra a vida do personagem como quem lê seus pensamentos, balanceia entre sua razão e a sua paranoia.

O fato é que Josef K. se sente vigiado, revirado de maneiras mil, até que descobre estar sendo processado por meio de uma intimação recebida. Ele, como os heréticos processados pela Inquisição não sabia que crime tivera cometido, começando a partir daquele momento uma batalha pessoal em busca de respostas. O desconhecimento da razão de ser processado, gerava também a impossibilidade de defesa e um fatídico desespero. Acompanhamos o itinerário do personagem com a mesma sensação de agonia e sufocamento no qual ele vivenciava. Entre o factual e o psicológico vemos em grande medida como os fatores externos (como a sensação de vigília e o fluxo de autoconsciência) perturbam Josef K. mesmo quando ele estava fora do contexto dos tribunais. Durante essa trama, vemos, pois, que os processos não se encerravam a prática de inquirir alguém (redimi-lo, ou condená-lo por determinado pecado), mas se estendiam por toda ordem psicológica que o envolvia ou dele era gerado.

Dentro desse trâmite Josef K. (assim como nós) esbarrou numa quantidade razoável de burocracias. Apesar de fatigantes ao personagem (como a todos que nela esbarram), são essas minúcias de um processo jurídico que dão ao historiador acessos tanto ao inquirido como a própria estrutura inquisitorial. Muito embora entendemos que esses contatos não eram inteiramente dialógicos, uma vez que seguiam um determinado roteiro. Além disso, não raro eram as afetações ocorridas pelo temor do denunciado, ou pelo olhar viciado do Inquisidor. Esse que a todo custo procurava enquadrar os comportamentos desses sujeitos dentro dos elementos previstos pelos regulamentos/dogmas católicos. Assim, padronizar segue como elemento essencial tanto para civilizar como para punir devidamente os indivíduos sobre os quais exerciam poder. Dessa forma, entendemos que a padronização era uma maneira de facilitar o controle de determinada população. Para que isso fosse possível, o Santo Ofício e seus tribunais como instrumento de poder régio e religioso estavam espalhados por diversos lugares do mapa ocidental, como Espanha, Portugal e Goa. No entanto, seu alcance era ainda

maior, uma vez que mesmo nos locais nos quais não havia tais tribunais, na maioria das vezes contavam com comissários e outros membros do corpo eclesiástico que proporcionavam a manutenção da ordem católica, criando uma rede de controle.

O medo e a confissão funcionavam como instrumentos de dominação psicológica e que aos poucos mesclava com a dominação física, com as torturas e/ou prisões. Foucault²²⁸ identifica a confissão como meio de controlar os desejos e os prazeres da carne, contribuindo para o que ele chama de uma “sociedade confessada”. Nesse interim, a confissão trata-se de ouvir a intimidade dos prazeres individuais, reconstituindo os desejos, imagens, pensamentos e obsessões que o acompanham. A tomada desse discurso serviria para tolher e ordenar socialmente os indivíduos, tanto no sentido das estruturas como no campo das condutas pessoais. Para além dela, servia de ferramenta às denúncias, que ao cabo se tornavam sumários ou processos, fazendo parte de um longo arsenal do qual o Santo Ofício dispunha para alcançar seus objetivos.

Tudo isso tinha como base um princípio de comportamento e de crenças no qual era ansiado que os indivíduos, a depender do gênero que lhe fosse atribuído, reproduzissem, por isso, o comportamento hegemônico. Essa assertiva estava pautada numa idealização moral e cristã que incidia em aspectos de feminilidade e masculinidades esperados para a época. Em via disso, o aparato inquisitorial servia como uma tentativa de sujeição desses indivíduos a esse padrão. Ao mesmo tempo ele funcionava como um mecanismo de captação das variedades de condutas que fugiam dessa hegemonia. Em via disso, para que todas essas questões fossem assimiladas, não faltaram documentos, bulas, regulamentações, além das analogias e estereótipos retirados da Bíblia (documento de maior referência dentro do Cristianismo). Dessa forma, de um lado temos a figura de Jesus composta pela trindade (Deus Pai, Deus Filho e o Espírito Santos), seus discípulos e familiares (José, Joaquim, João Batista etc.) como modelos de masculinidade. Do outro, temos a figura de Maria como modelo de mulher. Longe dela, Eva e Herodíade seguem como contra modelo, expressões das quais as mulheres deveriam se afastar. Vemos com isso, que de ambas as partes, dentro desse universo binário, não faltaram exemplos de como atingir o ideal de cristandade. Elementos esses, que nos fazem perceber a ciência por trás dessa construção de indivíduos, e ao mesmo tempo nos incorre a compreensão de que essas duas personas eram geridas por um universo comum, o masculino, portanto, atravessadas por seus interesses e intenções.

²²⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019

Tal complexo dizia respeito a um universo comandado por homens em todas as suas instâncias. Universo esse que até então era aceito como natural. Mas que não deixava de ser um esforço para a manutenção de determinada ordem. Enquanto as mulheres eram percebidas dentro de uma visão totalmente limitante, no qual geralmente as enquadrava dentro dos extremos santidade-perversão, aos homens também havia um esforço por manter-se dentro de uma determinada identidade. Dessa maneira, assim como as feminilidades, as masculinidades são fruto de construção social.²²⁹ Segundo Marcus Reis:

Não havia uma dominação completa, mas as garantias para que o papel do homem na sociedade, como provedor da família e como aquele em que a mulher devia respeito e lealdade, existiam e eram corroboradas pelas próprias escrituras bíblicas. Estas, por sinal, dominaram boa parte da tradição patriarcal e misógina do período, seja para regular comportamentos ou mesmo para acusar a figura feminina de relações ilícitas com o Diabo.²³⁰

As marcas do gênero eram intrínsecas as camadas que compunham a Igreja e o Santo Ofício. As masculinidades estavam encenadas das mais diversas maneiras, dentre elas, através da degradação do feminino através da sexualização e demonização de Eva e Herodíade. Uma vez que por meio dessas figuras as mulheres eram vislumbradas como porta de acesso ao pecado, ou tentação a esse, implicitamente era posta a superioridade masculina. Superioridade essa reiterada através da tríade santíssima, maior signo de força universal para os cristãos. Jesus, como homem era líder, mas também obediente a outra figura instituída como masculina: Deus. Seus escolhidos, os discípulos, foram também todos do gênero masculino, reforçando essa hierarquia. Seguindo esse princípio, em sua estrutura, a Igreja somente permitia homens como membros eclesiásticos: freis, padres, bispos, arcebispos e por fim o papa repetiam e reafirmavam essa configuração. As mulheres que se interessassem pela vida totalmente entregue a devoção à Deus estava-lhe reservada o título de freira (embora saibamos que essa escolha nem sempre partia de uma autonomia feminina, mas dos desejos do patriarca). Diferente dos padres cuja vida cristã lhes legava a viver constantemente como transeuntes (principalmente na América portuguesa) e/ou em constante contato com a população em geral, as freiras deveriam mudar-se para conventos e viverem isoladas de uma possível vida mundana.²³¹

²²⁹ ALMEIDA, Miguel vale de. **Gênero, masculinidade e poder:** revendo um caso do sul de Portugal. Anuário antropológico/95, Rio de Janeiro, p.161-189, 1996.

²³⁰ REIS, Marcus Vinicius. **Descendentes de Eva:** práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595). Curitiba: CRV, 2019. p.131.

²³¹ Falar sobre a vivência das freiras a

Ademais, para ser freira ou padre não bastava o amor a Cristo, também chamado de “vocação”. Era preciso ter bons contatos, ou que sua limpeza de sangue e/ou situa o econ mica lhes permitisse. Dentre outras diferenças entre ser homem ou mulher dentro do corpo eclesial destacamos a ideia de liderança. Os padres eram vistos não são como líderes espirituais, como também políticos. Eles faziam alianças, movimentavam a economia através do dízimo e da constru o e manuten o de templos. Além disso, eles eram os únicos responsáveis por ministrar os sacramentos: batismo, casamento, exéquias e fazer confissões. Os padres possuíam um determinado poder acima dos demais homens e mulheres que compunham a sociedade, poder esse que não era cogitado para as freiras. Portanto, não havia equivalência entre seus cargos. Outro fruto do binarismo e do patriarcalismo no campo eclesiástico estava a no o de casamento. Essa institui o adquiria tamanha importância dentro da esfera social, que me mesmo os padres e freiras não fugiam delas. Apesar de não se unirem maritalmente (dentro do ponto de vista recomendado oficialmente pela igreja tridentina) as freiras eram comumente vistas como “esposas” de Cristo, enquanto os padres eram vistos como casados com a própria Igreja.

Dessa maneira, os esposos da Igreja, assimilados ao patriarca familiar eram as cabeças da institui o,²³² eram os padres (leia-se bispos, arcebispos e adjacentes) que organizavam a estrutura da mesma, portanto, também geriam a Inquisi o. Desde o ambiente católico que permitiu a cria o do Santo Ofício, até as interven es feita por El Rei, assim como a elabora o de dogmas e a aplica o de penas, tudo era dado ao homem. A propositura não causa espanto, uma vez que no universo público eles eram hegemônicos. (Uma vez que entendemos que apesar de esse ser o destino da maioria das mulheres brancas e ricas, as mulheres pobres e escravizadas estavam distribuídas em outros ambientes devido a necessidade do trabalho). O ambiente conflitivo com o Estado (apesar de paradoxalmente colaborativo)²³³ pode também ser encarado como um embate que acontece no campo do masculino. O rei e o papa, portanto, coadunavam com uma rivalidade, ou disputa viril pela chefia de um determinado território. Embora não se enfrentassem corpo a corpo, ou armassem guerras entre si, as suas autoridades estavam em constante tensão e nem sempre tinham suas vontades alinhadas. Paradoxalmente, a Igreja auxiliava o monarca a garantir seu poder na colônia através de uma suposta civiliza o dos sujeitos, uma vez que suas ferramentas de

²³² “Porque o marido   a cabeça da mulher, como também Cristo   a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.” Ef sios 5:23-24.

²³³ FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (Org.). **Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civiliza o Brasileira, 2010

disciplinarização acabavam por formar fiéis e súditos. Por outro lado, o Estado era responsável por financiar parte dos custos da Igreja, possibilitando sua expansão. Quadro esse que exemplifica parte do complexo político-social-religioso em vigor no século XVIII.

Esse ambiente viril que atravessa as pontas da hierarquia colonial também se esgueirava por suas bases. Os padres, dentro ou fora de uma relação marital não fugiam desse elemento que compunha o ideal de masculinidade da época. Durante uma análise acerca das figuras eclesiásticas presentes no espaço temporal da Província do Piauí no século XIX, os historiadores Vilarinho e Cardoso mapearam o comportamento e os signos de masculinidades que acompanhavam esses homens. Para esse fim os autores se debruçaram nas orientações dadas pela Santa Sé em contraste com o cotidiano de tais sujeitos. Dentre as vivências mapeadas em seus textos, esses historiadores perceberam a importância da dimensão das virilidades na vida desses sacerdotes. Para eles, à medida que o contexto no qual entrelaçavam a vida sacerdotal com interesses políticos locais, a vida desses sacerdotes se encontrava ainda distantes do ideal tridentino.

Dessa maneira seu cotidiano e personalidades poderiam ser equiparado a dos fazendeiros locais, uma vez que eles como tais eram também donos de terras, gados e escravizados. Esses padres como representantes da Igreja e do Estado, eram figuras imbuídas de poder, no qual o comportamento não se enquadrava nos padrões de autocontrole esperados pela igreja tridentina, resultado do pertencimento a pequena elite local. Assim, não faltaram denúncias a El Rey por parte da população descrevendo que os interesses de alguns padres estavam mais ligados ao acúmulo de riquezas do que propriamente aos interesses do catolicismo. Sinônimo desse ambiente de tensão gerado do apego a riquezas, em 1763, o governador de São José do Piauí direciona um ofício ao secretário de estado da Marinha e Ultramar Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre o “comportamento ambicioso do vigário da paróquia de Oeiras do Piauí”, Dionísio José de Aguiar, que segundo ele estaria “escandalizando os seus fregueses com os seus torpes procedimentos”.²³⁴ O destaque das ações de Dionísio nos infere tanto sobre a percepção do governador e dos fregueses mencionados por ele, mas também determinado incômodo pelo acúmulo de poder através do aumento de riquezas. Reclamação que são reiteradas em outros ofícios redigidos por outras autoridades como o desembargador Francisco Marcelino de Gouveia.²³⁵ Essa assertiva

²³⁴ AHU_CU_016, Cx. 9, D. 524

²³⁵ AHU_CU_016, Cx. 9, D. 533

coaduna com o já citado jogo político de dependências e tensões entre Estado e Igreja. Tensões essas que desembocavam nas condutas pessoais dos envolvidos.

Em 1766,²³⁶ João Pereira de Caldas volta a fazer acusações a Dionísio Aguiar,²³⁷ reiterando seu aspecto violento e excessos na cobrança de dízimo. A figura do dito padre cuja conduta incomodava as lideranças políticas da região, geraram anos a fins de denúncias e especulações acerca de seu comportamento. Em 1783, sem citar nomes, o governo interino de São José do Piauí volta a criticar a postura eclesiástica na região, que em suas palavras cuidavam “apenas em adquirir riquezas, ingerindo-se em todos os negócios seculares”.²³⁸ Esse atrito estava lateralizado por outro grande embate entre Estado e Igreja, também tendo como mote o acúmulo de riquezas. Não fazia muito tempo desde que as estratégias políticas traçadas pelo marquês de Pombal haviam desembocado na expulsão dos Jesuítas da região. Esses religiosos que a muito atuavam no território, acumularam uma quantidade razoável de riquezas, que ficaram sob disputa após sua saída. Assim, não foram poucas as vezes que as disputas de poder entremearam o universo político e religioso da capitania de São José do Piauí. Quanto a violência citada por Pereira de Caldas ao caracterizar Dionísio Aguiar, também não era algo que fugia a realidade dos homens da região. Apesar da denúncia fazer parecer algo atípico, seja por se tratar de um representante divino ou por puro jogo político, em vários momentos é a violência que se sobressai, principalmente quando motivado pela honra. A normalização dessas duas características foram responsáveis para que a Igreja carregasse em suas diretrizes normas que pudessem proteger as mulheres dessa irruptiva. Dessa maneira, em caso de denúncias, ou confissões de adultério as diretrizes católicas aconselhavam manter as informações sob sigilo. Mesmo aplicando punições, eles cuidavam para que seus maridos não soubessem das suas aventuras, em uma tentativa de evitar que os casos acabassem em homicídio.²³⁹

Essa proteção, no entanto, não significava que havia algum compadecimento, ou empatia por parte do clero com as mulheres da época. Como podemos verificar através do posicionamento do padre de Água Fria, região da Bahia:

²³⁶ AHU_CU_016, Cx. 9, D. 561.

²³⁷ Parte da trajetória do padre pode ser vista no trabalho dissertativa MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Sacrílegas famílias:** conjugualidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII. 2007.

²³⁸ AHU-Piauí, cx. 13, doc. 13

²³⁹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.162.

O fato na forma que disseram as testemunhas e fabricou a fama é o seguinte = Que por crime de adultério, que cometera, fugira Baltazar Gonçalves seu marido a sua primeira mulher Rosaura; e vindo-lhe notícia de que ela ia fugindo com certo homem, procurara o dito Baltazar dois assassinos, que foram em seu alcance e a mataram, e cortando lhe uma mão a trouxeram ao dito marido em sinal de a haverem morto, e ganharam o prêmio prometido; a divulgando-se o sucesso ficara a mesma Rosaura geralmente tida por morta e conseqüentemente o dito Baltazar por viúvo; porém que o tempo descobrira, que naquele fato houvera um total engano; porque os assassinos mataram outra mulher que não era Rosaura, mas sim uma que com ela se parecia; e que a dita Rosaura é ainda viva; e que como Baltazar ignorara este engano e passara a segundas núpcias em boa fé nesta parte = Este fato o disseram todas as testemunhas e o não mandei escrever pelo horror do delito; posto que é necessário para não ser punido por suspeito na fé, pois quando casou com essa segundamente Joana Maria tinha por si por certo que estava morta a primeira chamada Rosaura.²⁴⁰

O vigário Jeronimo Alvares de Azevedo, havia recebido uma carta anônima denunciando Baltazar Oliveira por cometer o crime de bigamia. Ao passo que isso acontece, ele resolve se inteirar do assunto junto aos moradores da cidade antes de enviar a denúncia ao Santo Ofício. Diante de sua investigação (onde nada ficou registrado de maneira escrita), ele conclui que Baltazar somente se casou por achar que a primeira esposa havia morrido, arquivando o caso. O fato é que o bígamo havia mandado matar a primeira esposa, recebendo como prova a mão decepada da sua cônjuge. No entanto, os encarregados do assassinato se enganaram quanto a vítima, deixando com isso a primeira esposa de Baltazar viva. A investigação, contudo, nada tem a ver com o sangue derramado, uma vez que a jurisdição cristã somente punia crimes contra a fé. Não obstante, como vimos, essa também não é levada em conta, sob a justificativa do “horror do delito”. Nessa senda, a atitude do padre pode ser entendida como uma medida para evitar que Baltazar saiba da condição da primeira esposa, colocando-a em risco (apesar das poucas chances, posto que essa intenção não foi explicitada), mas também pode ser uma medida de atenção a Baltazar. Rosaura, colocada até então como adúltera, poderia, aos olhos da época ser vista como a responsável pela separação e pela atitude extrema do marido, que por sua honra ferida, mandou-a matar. Acreditando ser viúvo, Baltazar se casara novamente em “boa fé”, garantindo que sua cristandade continuava respeitosa e intacta. Assim, a ação patriarcalista baseada na honra masculina, iria se sobressair sobre os entendimentos da fé e mesmo sobre a vida e morte dos fiéis.

A tão almejada honra era diferente para homens e mulheres da época. Enquanto as mulheres tinham sua honradez marcada pelo uso da sua sexualidade, através da manutenção

²⁴⁰ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.118. Livro 310, n.419.

da virgindade ou resguardo do seu corpo para desfrute do seu marido, os homens tinham sua honra ligados a outros elementos. Embora ambos velassem pela honradez familiar (levada ao extremo pelas famílias abastadas, uma vez que preservar a honra equivalia a manter determinada ordem social), dívidas, brigas mal resolvidas, comportamento das filhas e esposas, tudo respingava na honra do marido. Esse, por sua vez, faria de tudo para defendê-la em razão do zelo do seu nome, mesmo que isso significasse matar a própria esposa. Esse zelo que mais se aproxima de um orgulho do que de uma conduta moral, embora não fosse encorajado pela Igreja, por ser parte de um perfil masculino almejado acabava por ser encontrado na postura de padres como Dionísio.

Outro elemento que marcava a busca pela reafirmação de uma virilidade dizia respeito às relações amorosas que parte do clero desenvolviam ao longo de sua vida sacerdotal. A solicitação, assim denominado, era configurado como crime e combatido pela alçada inquisitorial. Entretanto, era comum que a população ignorasse a obrigação do celibato e convivessem normalmente com tais amantes. A depender de quem era a mulher com que o clérigo se relacionava, esse olhar poderia se modificar. Enquanto a relação com mucamas e mulheres pobres poderiam passar despercebidas, mesmo que a relação se assemelhasse a um concubinato, quando a relação era com uma mulher de classe mais abastada e a relação pudesse se tornar um escândalo de honra, a culpa com frequência despeja sobre a mulher. O estigma do mito de Eva a perseguia mesmo quando ela não concedia a relação. O padre, como Adão, seria apenas uma vítima da sensualidade e envolvimento dessa aliada do demônio. Em uma sociedade em que a mulher era objetificada, o estupro raramente era entendido como tal. Assim, a não recusa a uma oportunidade de sexo poderia sobrepor os perigos de uma denúncia e posterior punição. Ademais, a ciência do que era ou não uma infração facilitaria a esses padres elaborar um discurso que atenuasse suas penas.

Nessa estrutura, a naturalização da superioridade masculina ganhava tons nos mais diversos campos, inclusive nas formas de configurar os pecados. Ao destacarmos os pecados da alçada da Inquisição, desde os costumes desviantes até as heresias, blasfêmias e bruxarias, observamos que seja por ordem de interesse, ou à guisa de facilidade em alinhar-se com o mau, as mulheres estavam costumeiramente em desvantagem. A exemplo disso, quando falamos em sodomia, o pecado-crime relacionado à introdução do pênis e derramamento de sêmen no canal anal de outro indivíduo (seja ele homem ou mulher). O crime estava fincado no ato de relacionar-se sem que o objetivo fosse o reprodutor. No entanto, ao analisar casos de

relações entre mulheres, ou seja, ausentes de falo, Ronaldo Vainfas²⁴¹ descreve um desinteresse por parte dos inquisidores a esse tipo de relação. Pois para eles essa relação não poderia ser considerada sexo, portanto, não entraria para o rol de crimes. Vemos nesse sentido como esse olhar limitante e generificado pode embaçar as lentes de uma sociedade, uma vez que esse olhar não era somente da inquisição, mas, resultado de um conjunto de ideias enraizadas estruturalmente. Se por um lado é satisfatório que essas mulheres tenham se livrado das garras da inquisição, por outro, observamos como essa superioridade masculina pode afetar um ambiente das mais diferentes maneiras.

3.2.As Visitações como acontecimento

O parente, o vizinho, o passante conhecido, os portugueses cuja mentalidade já estava introjetada dentro de um dogma, os escravizados objeto também de domínio cultural. Todos esses sujeitos se tornavam conscientes e inconscientemente os olhos e ouvidos da Igreja. Eram eles que incitavam as denúncias, faziam ferver o medo, levando aos padres as certezas e os burburinhos da vida de seus conhecidos. Como na capitania de São José do Piauí não existiam colégios com representantes diretos da Inquisição tal qual a vizinha São Luís, as denúncias ocorriam na presença de um clérigo, seja secular ou regular. Além disso, havia certo momento em que todos se movimentavam para esse determinado fim, geralmente na figura de um bispo ou representante que estava em visita a região.

Essa visita deslocava o cotidiano da região, uma vez que se tratava de algo incomum. Prova disso é que ao revisitarmos a capitania de São José do Piauí percebemos que a maioria das denúncias de bigamia estavam localizadas entre os anos de 1749 e 1750, durante a devassa do padre Francisco Santiago. Dessa maneira, 15 das 21 acusações se iniciaram, ou se tratava de um devassamento. A maior parte dessa tivera como escrivão o frei Francisco Matabosque,²⁴² um padre cuja trajetória também esteve ligada à devassa de Antônio de São

²⁴¹ VAINFAS, Ronaldo. **Homoerotismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 115-140.

²⁴² Doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra, atuou como Vigário Geral no bispado do Maranhão, exercendo também funções de Vigário capitular, Governador do bispado, coadjutor da Sé, cônego, Chantre do Cabido da Sé, provisor, contador e promotor do Auditório. Segundo Mendonça, “nascido no reino da Catalunha, Matabosque precisava primeiramente ser aceito como natural do reino português para receber benefícios e servir nos cargos do bispado do Maranhão. Em carta enviada a D. José I, em 9 de junho de 1756, pedia que “V. Majestade lhe faça mercê haver o supplicante por natural deste Reino mandando-lhe passar seu Alvará de Naturalidade”. O padre relatou que desde 1729 vivia nos territórios de domínio luso e que se formara em Cânones pela Universidade de Coimbra em 1735. Francisco Matabosque contou que “hindo para o Bispado do Maranhão se ordenou de sacerdote como compatriota dele”. Disse ainda que como patrimônio possuía “huma morada de casas de sobrado na praça desta cidade e treslegoas de terras no Rio Munin junto ao Igoará”. Depois de ordenado, saiu descrevendo as funções que ocupou durante a prelazia de D. Fr. Francisco de Santiago de

José²⁴³ ocorrida em 1760. Portanto, com experiências múltiplas com moradores e contextos na região. Nessa senda, histórias ouvidas ou vivenciadas há anos afins poderiam ser lembradas, incidindo em futuros processos e penalidades. Não raro eram os acontecimentos lembrados depois de 7, 8 ou mais anos que haviam procedidos. Não precisava que o pecado fosse um ato concreto como o de bigamia, até mesmo uma palavra ou frase dita de maneira supérflua, ou não, poderia marcar suficientemente uma conversa e ser lembrado anos depois durante uma visitação. Como foi o caso de Manoel Soares,²⁴⁴ denunciado em 1744 durante uma visitação a Piracuruca. Ele que, segundo a testemunha ouvida, dizia que “não cria nos sacramentos da igreja e se se confessava e dava graças a Deus era com medo do pároco”. Essa afirmação lembrada durante a visita do Frei Manoel da Cruz, custou a Manoel Soares uma denúncia de Blasfêmia, translada e protocolada ao Santo Ofício. Caindo dessa maneira no risco de ser processado.

O “medo do pároco” de Manoel Soares se concretizou através da denúncia feita. Esse medo, no entanto, fazia parte de uma experiência maior. Assim, apesar dos argumentos de alguns historiadores relativos ao catolicismo no sertão de São José do Piauí, caracterizando esse como fraco, vemos por outro lado, que ele conseguia de certa maneira atingir certos níveis de subjetividades dos indivíduos. Esses que a exemplo de Manoel Soares se viam obrigados a “confessar e dar graças a Deus”, ou seja, fazer parecer católico, por medo de suas consequências. Assim, os burburinhos eram incentivados pela igreja como uma maneira de manter controle sobre a população. Uma vez que independentemente se os denunciantes participaram, testemunharam o crime, ou somente “ouviram dizer” todas as acusações eram

quem foi “seu secretário e confessor”, mas também atuou “nos officios de Promotor da Justiça, e coadjutor da freguesia da Sé”. Antes de ser promotor do Auditório Eclesiástico, padre Francisco Matabosque exerceu a função de contador do mesmo juízo. Depois de criado o Cabido, nele recebeu inicialmente a dignidade de cônego, em 1758, e depois de chantre em 1783. A primeira vez que assumiu a vigairaria-geral foi de maneira interina e por impedimento do titular da função, padre João Rodrigues Covette, em 1748. No cargo de promotor do bispado, padre Francisco Matabosque permaneceu por tempo considerável. Nos processos, a primeira referência a esse fato é de 1756. Chegou a vigairaria-geral em 1765/130, mas apareceu novamente na função de promotor do juízo em 1771. Assinou sentenças, mesmo que não estivesse todos esses anos à frente da função, até pelo menos o ano de 1788.” MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial.** 2011. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado)–ICHF-Universidade Federal Fluminense, Niterói. P.53-54

²⁴³ D. Fr. Antônio de São José assumiu o bispado do Maranhão em 1756, um período de fortes enfrentamentos entre a autoridade eclesiástica e o governo civil. Inclusive sofreu perseguições por D. Fr. Antonio de São José foi perseguido no período pombalino por não as ordens régias referentes a expulsão dos jesuítas. Ver em: MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial.** 2011. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado)–ICHF-Universidade Federal Fluminense, Niterói.

²⁴⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.105. Livro 297, n.65.

igualmente acatadas.²⁴⁵ Com isso era possível manter certa autonomia católica mesmo em locais onde não havia presença cotidiana dos padres.

Contudo, a relação entre a população e a Igreja não eram as únicas que funcionavam colaborativamente. Essa cadeia colaborativa se estendia através dos aparelhos formadores da Igreja, como no caso da Inquisição e da justiça eclesiástica.²⁴⁶ Posto isso, as confissões e denúncias feitas durante uma visita se dividiam entre essas duas tutelas, nem sempre de maneira desarticuladas. Isso porque casos como os de bigamia e feitiçaria pertenciam tanto ao rol de crimes atendidos pela Justiça Eclesiásticas como do Santo Ofício, funcionando de maneira interpenetradas no que se denomina “foro misto”. Quanto a isso, Muniz e Mattos, explicam que “nos casos em que houvesse jurisdição inquisitorial, os prelados deveriam apenas encaminhá-los a este juízo – não observando a regra comum que versava sobre a precedência de início do processo. Assim, embora a feitiçaria tivesse foro misto, civil eclesiástico e inquisitorial, cabia exclusivamente este último a jurisdição sobre o caso”.²⁴⁷ Dessa maneira, apesar da visitação e de todo o trabalho que a envolve fossem feitos pelos bispos, estes somente julgavam os casos que eram de sua alçada, protocolando e enviando à mesa inquisidora de Portugal, tudo que lhe dizia respeito.

Para além disso, a visitação funcionava como uma medida pedagógica à população. Tanto nos sermões proferidos durante as missas, como durante a leitura do edital²⁴⁸ eram frisadas as práticas heréticas e os pecados que levavam às confissões e denúncias, como ensinavam doutrinas, tal como Pinheiro evidencia:

²⁴⁵ NEVES, Guilherme Pereira das. **Murmuração**. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 417.

²⁴⁶ Sobre a Justiça Eclesiástica e a inquisição: “estas duas justiças mantiveram um enlace que, na maior parte das vezes contribuía para vigiar a ortodoxia católica de seus fiéis. Porém, ambos os juízos tinham atribuições, competências e procedimentos diferentes, posto que complementares”. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. and MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa**. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>>. p. 289-290. Ver mais em: BOSCHI, Caio César. **As visitas diocesanas e a inquisição na colônia**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 7, n. 14, 1987

²⁴⁷ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. and MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa**. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>>. p. 296

²⁴⁸ “o Santo Ofício usou as estruturas episcopais pré-existentes como forma de apoio de suas ações, sobretudo nos lugares onde não se instalou Tribunal da Inquisição. Dentre os aspectos dessa colaboração, foram mais evidentes o aproveitamento de igrejas paroquiais para leitura e divulgação dos éditos da fé, a recepção de informações e processos nos tribunais dos bispos, o uso de funcionários da administração episcopal para exercerem diligências em nome do Santo Ofício, dentre outros”. MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. and MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa**. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>>. p. 291.

A visita teria sido um importante meio de propagar a doutrina da Igreja para todo o território diocesano. Realizado pelo próprio bispo, ou, por vezes, algum prelado nomeado por ele, conhecido como visitadores, a cada dois anos, conforme medidas decretadas pelo Concílio de Trento, verificavam o funcionamento administrativo, econômico e espiritual das igrejas. Além disso, as visitas também eram incumbidas de avaliar o desempenho do clero, e ainda observavam a vida religiosa das populações, interrogando indivíduos, escolhidos arbitrariamente dos róis de confessados, sobre determinados comportamentos que pudessem ofender a moral cristã.²⁴⁹

Entendemos que não era somente a população que deveria ficar apreensiva com as visitas dos bispos, mas os padres que o recebiam. Na condição de superiores, os bispos eram responsáveis por averiguar as maneiras nas quais os padres estavam atuando e administrando suas paróquias e áreas pastorais. Toda a estrutura física e espiritual era revista como no ocorrido na vila da Mocha, em 1760:

Dom Frei Antônio de São José o deste bispado do Maranhão, mandou publicar a visita por um edital, e fez uma prática espiritual ao povo, visitou o santíssimo, pia batismal, santos óleos e altares, depois de fazer a procissão dos defuntos na forma do pontifical e mandou fizesse estes auto para serem perguntadas testemunhas pelos interrogatórios, que constavam do sobredito edital, que são as mesmas que traz a constituição da Bahia mandado guardar neste bispado de que tudo para constar fiz este auto.²⁵⁰

Tudo isso fazia parte do protocolo da época. Vemos, pois, que havia certa preocupação com a estrutura básica para exercício dos sacramentos. “Visitou o santíssimo, pia batismal, santos óleos e altares”, três desses elementos essenciais ao sacramento do batismo, solenidade importantíssima para formalizar o nascimento de um novo cristão, seja ele recém-nascido ou convertido após adulto. Ressaltando por meio desse o objetivo de, através dos seus sacros aparatos, disseminar a doutrina. O santíssimo, por sua vez, era a própria presença de Cristo no ambiente em que ele estava localizado. Seja nos lugares remotos, ou em meio a metrópole, a presença da Eucaristia marcava o êxito (ou sua tentativa) do cristianismo.

Ao descrever a visita de Dom Francisco de Lima (bispo de Pernambuco), ocorrida ainda no início do paroquiato do padre Tomé de Carvalho (em decorrência da destruição da igreja da Mocha por fazendeiros que se opunham ao curato), Melo relata um verdadeiro desconcerto por não haver tempo suficiente para que se planejasse uma devida recepção ao reverendo. Apesar do ímpeto da sua visita não ter sido uma visitação em seus termos formais,

²⁴⁹ PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Novos ares, nova vida**: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766). 2016. p.18

²⁵⁰ [ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149]

mas uma visita em “solidariedade” ao padre cuja igreja sofrera um atentado, é possível perceber minimamente como se portavam o clero e a sociedade perante a presença de um bispo no Piauí setecentista, como vemos a seguir:

Imagine e leitor o misto de alegria e embaraço que invadiu a alma do Pe. Tomé. Nunca um Bispo visitava uma Freguesia sem prévio anúncio, nunca chegava sem solene recepção. O Pe. Tomé não lhe fez festa e nem sequer lhe ofereceu um alojamento condigno. Cheiro de confusão, mas com imensa alegria, tudo o que tinha, colocou à sua disposição – Tamborettes de couro, um catre de sola e a referência humilde e sincera. Foi a presença de Dom Francisco em terras piauienses, sem dúvida, de muita importância, particularmente com um testemunho de apoio ao seu padre injustiçado. Se faltou uma recepção condigna, não faltou o apreço daqueles vizinhos, que, informados, logo vieram beijar o anel e reafirmar os compromissos assumidos por ocasião da criação da Freguesia.²⁵¹

O “susto” de sua chegada repentina, foi idealizado por Melo como um “misto de alegria e embaraço” por parte do pe. Tomé, seu anfitrião. A novidade de receber um bispo sem prévio aviso, entendido nas palavras de Melo como algo pioneiro, furtou de seu anfitrião a possibilidade de organizar a sua recepção. Ao que indica o trecho, a praxe seria uma festa e um local pomposo para sua estadia. Esta, provavelmente financiada pelos fiéis fazendeiros que doariam seus gados, porcos, galinhas e caprinos para prover um banquete, assim como os grãos advindos da terra. Poderiam também ceder suas cozinheiras, em sua maioria indígenas, como era o comum, que passariam o dia cozinhando para o gozo dos seus senhores e do clero presente. No entanto, nada disso foi possível naquele momento, de maneira que seus melhores oferecimentos foram os tamborettes de couro, um catre de sola, o que faz sentido uma vez que esses eram móveis próprios de uma região que vivia da criação de gado, no qual a pele tratada desse animal poderia confeccionar diferentes utensílios. Já ao oferecer a “referência humilde e sincera” provavelmente, significava o respeito por aquela presença, reafirmado através da figura dos vizinhos que ao saberem da estadia do bispo vieram beijar-lhe o anel. Esse ato que reporta ao prestígio da igreja através da atenção da personalidade de alta patente. A movimentação dos vizinhos fruto da política de burburinhos, marcava também uma movimentação feita em prol do agrado daquela figura de destaque. Nesse sentido, seja por um dever cristão, ou para fazer média com o referido bispo, os sujeitos circunvizinhos interromperam seus afazeres, ou seu ócio, para se dirigirem ao local designado para marcar presença e mostrar sua devoção à Igreja em face a Dom Francisco de Lima.

²⁵¹ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019. p.231.

Aquele acontecimento ocorrido ainda nos primeiros tempos após erigida a freguesia de Nossa Senhora da Vitória, nos serve de base para compreendermos, ainda que de maneira parcial, o impacto da chegada de um membro de destaque do clero na região da capitania de São José do Piauí. Tudo isso, sem que ainda se adentre as questões inerentes à visitação, como a realização de missas, procissões, a leitura dos editais e os atos de confissão e recebimento de denúncias. Nesse contexto as vilas se transformavam num grande palco de encenações sacras, políticas e sobretudo de exibição e de disputa de poderes. Ocasões solenes, festas e outras movimentações constituíam o que Silvia Lara chama de “teatro de poder”.²⁵² Ruas, praças, igrejas eram espaços privilegiados nos quais a população e/ou lideranças utilizavam como meio de articulação, e, sobretudo, exibição. Eram através destas ferramentas que os laços de dominação colonial e de hierarquias eram reforçados. Símbolo disso podemos citar a gesticulação do beijo no anel do bispo, uma referência não só de respeito, mas de submissão ao seu poder ou ao poder representado por ele. Lara propõe que:

Cada lugar social deriva sua posição a partir de uma comparação com outros, imediatamente acima e abaixo dele. Caminhando de cima para baixo, a submissão a uma pessoa “de mais qualidade” estava diretamente relacionada ao domínio sobre outras, inferiores, e o aumento de poder só era concebido através de um registro que envolvia o consentimento e a concessão. As regras sociais pressupunham a rede hierarquizada e o próprio modo das relações envolvia cerimônias e rituais que levavam em conta essas diferenças.²⁵³

Com esse comentário acerca do lugar social, Lara, estabelece o como seria o funcionamento das hierarquias baseado nas interações cotidianas. Apesar das condições alinhadas à família e ao parentesco, principalmente no que tange à pureza de sangue, bem como os destaques financeiros. Para ela, essas posições se reiteradas a partir da impressão de poder de uma pessoa sobre outra. Assim, essa estratificação seria uma regra de manutenção de forças de um determinado grupo. Poder esse, que não se emanava apenas através da força, mas também das simbologias e dos rituais. Seja através da roupa, de um gesto ou de um adorno essas percepções de poder ficavam cada vez mais claras. Em último caso, essa percepção poderia estar atrelada a quem poderia, ou não, formalizar uma denúncia ao tribunal eclesiástico.

²⁵² LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P.78.

²⁵³ LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.86.

O repúdio aos pecados encontrava como barreira o lugar social do denunciante, pois, pessoas escravizadas não poderiam denunciar ou testemunhar em casos pertencentes ao Tribunal Eclesiástico, muito embora essa questão, por diversas vezes não passasse de letra morta no que dizia respeito à especificidade do bispado Maranhão.²⁵⁴ Contudo, dentro da própria Igreja existiam divergências quanto a essa questão, de maneira que o próprio tribunal da Inquisição aceitava denúncias de qualquer pessoa, inclusive por meio de cartas anônimas.²⁵⁵ Situação que possibilitou Florência Maria do Rosário, escrava da mesma senhora de Maria Ramos (forra) testemunhar contra João Lourenço²⁵⁶ durante a apuração seu caso. Por se tratar de uma sociedade iletrada, o anonimato geralmente beneficiaria mais homens brancos que não estivessem dispostos a colocar seu nome à baila diante de alguma situação. Caso que ocorreu durante o Sumário contra Baltazar Gonçalves de Oliveira,²⁵⁷ onde o vigário de Água Fria (Bahia) Jeronimo Alvares de Azevedo recebeu uma carta anônima denunciando Baltazar por se casar pela segunda vez estando viva a primeira esposa. Em aferição futura ele descobre que a carta havia sido escrita por Francisco Xavier de Azevedo, um homem branco, criador de gados, que embora não soubesse de fato, se era verdade aquilo que denunciava, achou por bem fazê-lo na forma de carta anônima. Garantindo assim que a denúncia fosse feita, sem se comprometer diretamente com a situação.

Após feitas e encaminhadas as denúncias, elas entravam em fase de aferição através de Inquirições. Nessa etapa, os clérigos envolvidos iriam procurar testemunhas “idôneas” para que a elas fossem feitas as inquirições, ou seja, de preferência homens brancos, com idade avançada e limpos de sangue. Posto isso, no início de cada inquérito lhe era perguntado seus nomes, cognomes, ofícios pátrios, habitações, qualidades da limpeza de seu sangue e cidades. Por assim dizer, a credibilidade de uma pessoa estava diretamente ligada ao nicho social, ou melhor, aos recortes de raça, gênero e classe ao qual elas pertenciam.

No que diz respeito às visitas, não havia uma restrição territorial para que elas acontecessem, bastava haver uma freguesia para que ela entrasse no rol dos locais visitados. De maneira que locais sem essas nomeações eram mais comumente atravessados por missionários que atuavam autonomamente, ou não, como auxiliares do padre local. Esses acontecimentos não ficavam restritos à sede da Paróquia (Vila da Mocha), uma vez que a

²⁵⁴ MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. and MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa.** rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>>. p. 303.

²⁵⁵ SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p. 59.

²⁵⁶ ANTT, IL, Auto sumário crime contra João Lourenço de Araújo.

²⁵⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.118. Livro 310, n.419.

visita contornava todas as freguesias dispostas na capitania de São José do Piauí, tal como podemos perceber no quadro a seguir:

LOCAL ONDE A DENÚNCIA FOI EFETUADA	DENÚNCIAS FEITAS EM DEVASSAS	ANO DA DENÚNCIA	DENÚNCIAS FEITAS FORADAS DEVASSAS	ANO DA DENÚNCIA
AROAZES	3	1749 (Dezembro)	1	1752
GURGUÉIA	1	1750 (Julho)	1	1745
MOCHA	6	1750 (Março) e 1760 (Fevereiro)	1	1757
PARNAGUÁ	4	1750 (Junho)	1	1742
PIRACURUCA	1	1749 (Outubro)	1	1749
SURUBIM	3	1749 (Novembro)		
VALENÇA			1	1766

O quadro acima foi construído levando em conta somente as denúncias de bigamia ocorridas na referida região. Apesar disso, conseguimos notar a maneira como funcionava esse nomadismo referente às visitas. Cabe ressaltar que a maioria das denúncias de bigamia que foram por nós localizadas, estavam ligadas à devassa ocorrida entre o ano de 1749 e 1750. Na trajetória do Bispo Francisco Santiago, responsável pela mesma, ele chega ao território de São José do Piauí em outubro de 1749 na freguesia de Piracuruca. Vemos, pois, que não havia uma necessidade formal de iniciar a visita pela sede da paróquia, pois a ordem logística repercutia de maneira mais evidente. Em viagem, eles precisavam de um lugar para se assentar, por isso aproveitavam da ocasião para cumprir seus deveres, não importando a ordem hierárquica das igrejas. Ficando cerca de um mês em passagem em cada freguesia, ele segue de Piracuruca, para Surubim e de lá para Aroazes, encerrado os trabalhos do ano de

1749. Nos meses de janeiro e fevereiro de 1750 não temos notícias do bispo e de seus acompanhantes, uma vez que também não houve denúncias de bigamia nessa época. Porém em março ele reaparece através das denúncias ocorridas na Mocha, local onde estava fixada a Igreja de Nossa Senhora da Vitória, sede da paróquia. Nesse local foi onde ocorreu o maior número de denúncias de bigamia, chegando a um total de 6 das 18 denúncias ocorridas em devassa. Após isso, ele segue para Parnaguá e posteriormente para Gurguéia. Esse último local, embora ficasse mais próximo da Mocha, foi o último a ser visitado. Devido estar na contramão de sua passagem, isso nos leva a crer que nesse momento Francisco Santiago já estivesse fazendo o retorno para seu local de origem.

Embora não tenhamos o total de todas as denúncias ocorridas naquele século XVIII na capitania de São José do Piauí, é possível notarmos através do número total de denúncias de bigamia naquele espaço-tempo o impacto da visitação na subjetividade dos presentes, no que dizia respeito à culpa. Ao compararmos as denúncias avulsas e as denúncias ocorridas durante a presença do bispo há uma diferença abissal nas suas quantidades. Das vinte e três²⁵⁸ denúncias ocorridas, somente seis foram feitas fora dos trâmites da visitação. Em vista disso, compreendemos que a presença do líder eclesiástico, acompanhado de seus sermões e do impacto da sua presença na região, instigava os moradores a lembrar os pecados de curta ou longa data existentes em seu meio. Outrossim, apesar das denúncias de bigamia se concentrarem nos anos de 1749 e 1750, houveram outras devassas na região, como a já citada devassa de 1760 do Frei Antônio de São José, mas que até onde chegaram nossos conhecimentos, não receberam casos de duplo casamento. Embora não tenhamos uma resposta imediata isso nos instiga a perguntar: estariam eles retidos ao juízo eclesiástico, não chegando ao conhecimento da Inquisição? Teriam essas visitações sido de menor impacto/proporção? Haveria por parte de Dom Francisco Santiago, dado alguma ênfase a esse crime durante suas visitas?

Cinquenta e dois anos antes da visita de Dom Francisco Santiago à capitania de São José do Piauí, em 1697, o padre Miguel de Carvalho escrevia o documento intitulado “Descrição do sertão do Piauí”. Segundo Melo, o Clérigo afirmava que “em toda freguesia por ele visitada, havia apenas dois lares em que o casal tinha a bênção matrimonial”²⁵⁹. Nesse meio tempo, a freguesia de Nossa senhora do Livramento havia crescido de maneira

²⁵⁸ Apesar do total de 21 pessoas denunciadas, algumas dessas denúncias ocorreram de formas repetidas, como no caso de João Camelo Bitencourt que foi denunciado duas vezes em Aroazes (1749 e 1752) e uma vez na vila da Mocha (1750).

²⁵⁹ MELO, Claudio. **Obra Reunida**. Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019.p.232.

abundante, paralelo ao crescimento populacional e econômico. Tudo isso, junto ao constante tráfego e assentamento de pessoas na recém-formada vila aumentou e diversificou a região que antes era majoritariamente nativa. A intensa catequização e formalização de sacramentos possibilitada pelos missionários que eram presença constante, apesar do vasto espaço pode ser reconhecida por diversos aspectos. Se a mentalidade cristã era refrescada através da presença do bispo visitante e reafirmada através das denúncias e confissões sucedidas, era a quantidade de casamentos realizados segunda vez reiterava essa condição. Em todos os casos identificados por nós, somente um dos 21 “segundos” casamentos haviam sido realizados fora da freguesia. Em vista disso, seja por já trazerem consigo o catolicismo, por serem instigados a tal religiosa ou socialmente, o fato, é que dentre todas as complexidades da capitania, é inegável que o catolicismo tenha saído “vitorioso” dessa empreitada.

3.3. Bigamia e masculinidade

Ao longo da História as narrativas paulatinamente ganham novos detalhes à medida que os pesquisadores passam a se desprender da fixidez de certos olhares em detrimento do aparecimento de novos. Os sujeitos, os poderes, os acontecimentos são objeto de outras leituras do século XX com o avançar da historiografia. Em determinado momento entre as décadas de sessenta e oitenta as mulheres começaram a reivindicar sua centralidade enquanto objetos de estudo/sujeitos históricos ativos. Entretanto, as mulheres e homens incorporados até então, tendiam a pertencer ao mesmo nicho social, costumeiramente reforçando uma padronização no entendimento de mulher/homem. Por isso, uma nova demanda de percepções desses sujeitos foi vicejada. Assim, aos poucos, através de ferramentas como a interseccionalidade, as personalidades de vários sujeitos começam a ser descortinadas. Como visto, essas demandas não estavam somente no âmbito do feminino, uma vez que os homens também foram vítimas de leituras reducionistas. Nesse ínterim, a história das masculinidades passa a ganhar espaço, tornando possível perceber como é configurada a costura o homem ideal e o contraste do mesmo à realidade cotidiana dos sujeitos. Entendemos, pois, que a masculinidade é parte intrínseca as relações de gênero, nas quais os elementos que compõe esses vários homens formam a sua persona. Ou seja, a experiência humana passaria, antes de tudo, por um local de gênero.²⁶⁰

²⁶⁰ “Masculinidades e feminilidades são projetos de gênero, processos de configuração de práticas sociais no tempo e que transformam seus pontos de partida em estruturas de gênero. Enquanto configurações de práticas, masculinidades e feminilidades posicionam-se, ao mesmo tempo, em várias estruturas relacionais, que podem decorrer de diferentes trajetórias históricas. São, por conseguinte, sujeitas a contradições internas e a rupturas”.

Nesse sentido, é notada a existência de um modelo de masculinidade hegemônico que se configuraria como normativo. Por assim dizer

[...] a masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino.²⁶¹

Ao mesmo tempo, se percebe nas margens dessa hegemonia, o surgimento de sujeitos plurais cujas condutas nem sempre confirmam tal padrão. Caso que se justifica uma vez que o mundo das ideias, apesar de tão humano quanto o mundo dos homens, quase nunca é alcançável. Ademais, dentre as questões que circundam o ser masculino geralmente estão postos o sexo e o corpo. Exemplo disso eram os sodomitas, os feiticeiros (que faziam intervenções na vida amorosa), os agentes “comuns” como trabalhadores e senhores, ou mesmo os padres. O existir desses sujeitos estavam unidos através da manutenção da masculinidade, ou do homem como principal ator dentro de uma relação sexual. Na sodomia, recordamos a centralidade do falo, esse que poderia ganhar variados contornos se visto pela ótica da igreja. A depender de quem era o sujeito “ativo”, ou “passivo” na prática sexual, bem como se houve ou não derramamento de sêmen (ejaculação), eram importantes para definir a gravidade do delito. O uso do pênis era essencial na definição do sexo, assim, a relação entre mulheres se quer era levado a sério.²⁶² Era nessa atenção voltada para o homem que faziam com que muitos procurassem feiticeiros para atraí-los ou saber sobre eles. Essa atração vinculada a construção de um laço familiar, afetivo e/ou sexual era parte de uma sociedade que valorizava o casamento como forma de ascensão social, bem como único destino plausível para as mulheres (principalmente as de “qualidade”). O homem, para além do falo cuja importância estaria atrelada à ordem reprodutora, também seria tido como o provedor natural da casa, confirmando mais uma vez a necessidade do casamento. Com certa facilidade de entrar em uma vida marital, não raro realizavam esse sacramento mais de uma vez. Essa tendência as uniões carnavais também se estendiam ao clero. Muitos deles incorporavam esse

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição**: a ação das visitas do Santo Ofício às capitâneas do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p.44.

²⁶¹ ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de Si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século Edições, 2000.p.17.

²⁶² VAINFAS, Ronaldo. **Homoerotismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2004. p.115-140.

traço fálico de masculinidade, cujo sexo era evocado pelos membros da igreja seja em uniões ilícitas, ou abusos de poder por meio das solicitações.

Apesar dos casos citados acima trate de delitos religiosos, eles reforçavam certo traço do que se entendia como masculinidade na referida época, no caso, o uso do falo. Ademais, esses mesmos exemplos figuram a pluralidade desses indivíduos que ocupavam diferentes nichos da sociedade. Os padres como comentado no item anterior, eram representantes da Igreja e do Estado, figuras imbuídas de poder, no qual o comportamento não se enquadrava nos padrões de autocontrole esperados pela igreja tridentina. Ao contrário disso, sua personalidade se assemelhava a de um senhor de terras e escravizados, resultado do pertencimento a pequena elite local. Essa figura de liderança também era atribuída aos feiticeiros, por funcionarem como um ponto de apoio aos que procuravam seus trabalhos. No entanto enquanto os padres pertenciam a segmento hegemônico dado a dominação cristã, os feiticeiros eram figuras perseguidas, muitas vezes eram obrigados a negarem a si mesmo. Essa necessidade de esconder-se da sociedade, muitas vezes faziam com que esses sujeitos tivessem um duplo comportamento, um na esfera da rede de subversão (onde seu poder funcionava) e outro perante a sociedade (onde era mais seguro passarem despercebidos). Tal comportamento acometia também aos sodomitas, que como os feiticeiros tinham sua identidade entendida como pecaminosa, leia-se, criminosa. Neste sentido, os sodomitas tinham sua diversidade imbuída no desejo e consumo de um corpo semelhante ao seu. Desses, eles podiam ou não performar uma postura de feminilidade no seu dia a dia. Comportamento oposto ao dos bígamos, esses, que compartilham certa noção de sigilo (visto que geralmente a vida anterior ao segundo casamento era abafada), reafirmavam através da repetição desse sacramento o estereótipo do homem como chefe familiar.

Nessa propositura esses comportamentos transacionavam entre o que era esperado dos homens, no que seria entendido como normal ou padrão de masculinidade circunscrito à época e os comportamentos desviantes resultantes de práticas/subjetividades diversas. Para Durval Muniz de Albuquerque Júnior,²⁶³ o corpo seria resultado de um processo de aprendizagem cumulativo, que cambia entre o individual e o coletivo. Assim, em partes, diz respeito a como o indivíduo se sente perante a sociedade, enquanto outra é a maneira na qual um conjunto de elementos são coletivamente compreendidos dentro de um determinado sistema cultural. Dessa maneira o corpo não seria algo natural, mas uma performance

²⁶³ ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. **(Mais)masculinos:** outras possibilidades de corpos e gêneros para as carnes sexuadas pela presença de um pênis. Outros tempos, v. 17, n. 29, p.260-281, 2020.

resultante da consciência de si. Com isso, ser homem, ou fazer-se homem, no século XVIII passava por assumir traços (nem sempre conscientes) de virilidade, de violência, de moralidade que afirmariam a sua masculinidade. As ações individuais reforçam o coletivo e são frutos dela, uma vez que a cultura é algo estruturante.

Como visto, seja na busca de reafirmar-se dentro de um padrão, ou fugindo dele, as masculinidades pulsam cotidianamente, marcando de forma significativa determinado contexto. Essas incidências corroboram em determinadas escolhas/comportamentos que nem sempre se manifestam da maneira esperada, como é o caso dos bigamos da capitania de São José do Piauí. Se de um lado a heterossexualidade compulsória exteriorizada através do casamento era algo esperado, repetir o feito através de uma segunda união extrapolava os limites impostos pela Igreja. Essa quebra (comprovada ou não) era considerada uma grave suspeita de heresia. No entanto, ao contrário do que se pode imaginar, não era o abandono da primeira família que incomodava a religião católica, mas o desprezo ao dogma estabelecido.²⁶⁴ Uma vez que

A bigamia [...] consistia na fraude do sacramento, na tramada mentira do bigamo diante dos ministros de Deus, no consumado desprezo pelo sacramento que a Igreja tanto se empenhava em defender dos ataques luteranos. Não seria errôneo dizer-se que a bigamia estava para o adultério ou o concubinato assim como a solicitação no confessionário estava para as eventuais fornicções de padres.²⁶⁵

Compreendemos que a relação sujeito-igreja era superior a relação sujeito-sujeito. Apesar disso, o triângulo formado entre a estrutura devocional, o primeiro e o segundo núcleo familiar desvelam partes de um cotidiano atravessados de contradições no que dizem respeito ao gênero. Nesse sentido, é fundamental a nós retomarmos o contexto no qual essas bigamias aconteciam, as maneiras no qual a Igreja aspercebia e os aspectos individuais e coletivos dos sujeitos denunciados ao Santo Ofício no espaço tempo projetado. Interessa-nos compreender como as masculinidades estão entremeadas dentro do crime de bigamia. Essa motivação surge a partir da observação quantitativa acerca dos homens que cometeram esse delito.

²⁶⁴ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.244.

²⁶⁵ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.243.

Na capitania de São José do Piauí, em um universo de vinte e uma pessoas denunciadas por praticar bigamia durante o século XVIII,²⁶⁶ somente cinco dessas eram mulheres (Damiana, Gracia, Leandra, Maria e Margarida)²⁶⁷. Dessas, três delas eram moradoras da freguesia de Surubim, identificadas durante a Devassa de 1749, promovida pelo bispo do Maranhão, Francisco Santiago. Já as outras duas estavam distribuídas entre Parnaguá e Aroazes, denunciadas em momentos distintos daquele mesmo século. Já os homens, por comporem um quadro majoritário das denúncias de bigamia, estavam distribuídos nas localidades variadas da capitania de São José do Piauí e foram flagrados nos diferentes recortes temporais do referido século. Nem todos eles eram naturais da dita localidade, apesar dela usufruírem, ficando nesse espaço suas culturas e seus crimes. Tudo isso se deve, em grande medida, pela liberdade que possuíam e que os possibilitava de se movimentarem dentro e fora da colônia de maneira quase despreocupada. A eles, exceto aos escravizados, eram entregues o poder de escolha sobre si. Poderiam decidir as funções que iriam exercer (desde que não cruzasse as barreiras sociais), o local de morada ou uma vida de viajante, bem como a esposa que iriam desposar ou abandonar.

Essas possibilidades não passaram despercebidas aos olhos da Igreja. Foi possivelmente essa discrepância entre números de homens e de mulheres que cometiam tal crime, bem como os diferentes motivos para essa prática, que motivaram a igreja a classificar a bigamia em dois tipos, ativo e passivo, como explica Elvira Mea:

Genericamente a bigamia activa é masculina, ou seja, são os homens que mediante a sua mobilidade, encetam novos laços familiares noutras terras sabendo que eram já casados. A denominada bigamia passiva era mais comum às mulheres, as quais, não tendo notícias dos maridos durante longo tempo, anos, procuram arranjar testemunhas, quase sempre pagando, que confirmem a morte do cônjuge ou a sua agonia, de modo a poderem refazer a sua vida, frequentemente muito problemática.²⁶⁸

²⁶⁶ Os setecentos, apesar de antecederem um declínio do Tribunal Eclesiástico em suas funções contabilizou cerca de uma centena de indivíduos que nas várias partes do território que hoje se compreende por Brasil entre os séculos XVI e XVIII TRUGILHO, Michelle. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial**. In: **XIV Encontro regional da Anpuh–Rio: memória e patrimônio**, v. 1, n. 1, p. 28, 2010. p. 37.

²⁶⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.107. Livro 299, n.171

ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n.367

ANTT, IL, Caderno do Promotor n.122. Livro 314, n.195

ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n.373

ANTT, IL, Caderno do Promotor n.113. Livro 305, n.271

²⁶⁸ MEA, Elvira Cunha de Azevedo. **Inquisição e Sociedade (Séculos XVI-XVII)** IN: SILVA, Marco Antônio Nunes da. SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019. p.48.

Observamos que o ato de ser uma bigamia “ativa” ou “passiva” não dizia respeito diretamente a motivações, ou formas de fazê-lo, mas ao gênero de quem a cometia. A lógica estava justamente ligada a uma maior liberdade no que dizia respeito a possibilidade de modificação do presente destinada aos homens. Assim, em caso de insatisfação com o curso da própria vida (casamento/trabalho), esses sujeitos enviados por um fluxo migratório corrente à época, aventuravam-se em uma nova vida. Dito isso, a bigamia “passiva” entendida como feminina, era sinônimo daquelas que sofriam com a escolha masculina. Abandonada por seus maridos, essas mulheres procuravam seguir sua vida, se restabelecendo socialmente e economicamente, à medida do possível, através da reconstrução familiar por meio de um novo casamento. Entretanto, apesar da ideia de “passividade” colocada, vemos nesse reajuste de si lampejos de uma autonomia, através de uma busca por aliados em meio a uma sociedade que desvalorizada uma mulher sozinha. Descontente com sua posição dentro da sociedade, provavelmente com dificuldades para se prover seu lar, essa mulher que outrora fora abandonada (há anos sem notícias do cônjuge) resolve reatar seus laços com a comunidade através de um novo casamento. Contudo, nem sempre essa decisão era algo pessoal e por vezes partia de algum familiar preocupado em reaver a honra da família.

Essa propositiva, entretanto, não era a realidade de Leandra Tavares.²⁶⁹ Moradora de Minas Gerais, insatisfeita com a vida que levava, fugiu para as terras de Surubim, capitania de São José do Piauí. Aqui chegando conheceu Antônio Vieira e resolveu com ele unir-se sacramentalmente, dividindo com ele a sua vida na fazenda do Tambor, local que a acolheu e que já residia seu até então pretendente. Leandra, como boa parte das mulheres escravizadas de sua época, vivera parte da sua vida em trânsito. Objeto que era de seu senhor Cipriano Tavares Brito, de quem herdara do sobrenome, o acompanhava em suas incursões pelas vastas terras coloniais. Aos quinze anos ela já havia passado por Recife, Taporanga (Bahia) e Minas Gerais, local onde, aos dezessete anos, foi vendida a Manoel Alvares Ribeiro Ribas e por ele forrada. Seu primeiro marido, Antônio da Costa, ao qual se uniu em Minas Gerais depois de forra, era escravizado de Edgar Muniz Pamplona. Contra a sua vontade, Edgar e Antônio a haviam obrigado violentamente a contrair tal matrimônio. Embora não fosse mais escravizada, diante de tamanha violência com que fora abordada, à base de facas e ameaças de morte, Leandra se sentiu coagida a aceitar a “ordem” de casamento.

A ânsia por parte de Antônio da Costa em se casar com Leandra, muito provavelmente não se passara de uma vingança, ou melhor, uma disputa viril com seu irmão Gonçalo da

²⁶⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.122. Livro 314, n.195

Costa, uma vez que ele e Leandra, atraídos mutuamente, mantinham certa relação, inclusive chegando a unir-se carnalmente. Para Leandra, essa união carnal com Gonçalo era suficiente para que seu casamento com Antônio fosse considerado nulo, por isso, não hesitando em casar-se novamente quando houve a oportunidade. Apesar do conflito que antecedeu seu primeiro casamento, ainda assim, a separação não foi escolha da moça, assim, sua fuga de Minas Gerais a São José do Piauí, era importante para garantir que seu primeiro marido não a encontrasse. Nesse sentido, suas vidas foram atravessadas mais uma vez pelas mazelas da escravidão (agora em benefício a Leandra). Edgar Muniz, estando altamente endividado, resolve fugir para outra região, levando consigo seu cativo Antônio da Costa, pouco mais de um mês após terem arquitetado e oficializado seu casamento. Antônio, como escravizado, teve que acatar as decisões do seu senhor, estando ou não de acordo com elas, para a sorte de Leandra, que dessa maneira se livrou da violência de ambos.

Nesse ínterim, ao ser confrontada pelo frei Francisco Matabosque durante a aferição da denúncia, Leandra afirma que apesar de acreditar que seu casamento estivesse nulo devido sua relação carnal com Gonçalo, somente se casou novamente com Antônio Vieira em Surubim, anos após saber da morte de Antônio da Costa, considerando-se viúva e com isso justificando sua inocência perante a acusação. Ao buscar a certidão de banhos,²⁷⁰ no entanto, foi constatado que Antônio Vieira ainda era vivo. Ciente ou não desse impedimento, o caso de Leandra agora se figurava uma bigamia passiva. No entanto, ironicamente, nem ela, nem seu marido tiveram culpa do abandono, uma vez que, nesse caso, a estrutura escravista pesou mais do que as decisões individuais. Dessa maneira, embora oficialmente sobre ele não pese a culpa, Edgar Muniz foi o responsável pela separação que desencadeou tanto o livramento, quanto o segundo casamento de Leandra. Ademais, não eximimos dela a postura no que se refere a fuga de Minas e a nova união com Antônio Vieira. Nesse enredo Leandra adquire certa autonomia sobre a própria vida, sem algozes, agora ela tomava partido sobre com quem se casar, onde e como viver.

O caso de Antônio da Costa nos remete a problemática dos casamentos, bem como, das bigamias entre escravizados. Como Antônio da Costa, vários escravizados eram obrigados

²⁷⁰ “Segundo o Regimento do Auditório Eclesiástico, determinavam que todos os contraentes “corressem com os banhos”, ou seja, anuncia-se a intenção de se casar nos lugares que tivessem residido fora do arcebispado mais de seis meses e em três domingos ou dias santo para que pudessem ser perfeitamente reconhecidos como solteiro e comprovassem também estar sem impedimentos para contrair o casamento. O casal deveria apresentar ao juiz de casamentos a certidão de não ter impedimentos, ou se recebesse alguma dispensa, também deveria aparecer ao dito juiz.” PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Novos ares, nova vida**: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766). 2016. p.84-85

a acompanhar seus patrões, ou consumir um trânsito quando eram vendidos de um patrão para outro. Com isso muitas vezes, mudando-se para locais distantes, obrigados a abandonarem seus amigos, parentes, filhos e cônjuge. Ao falar sobre a família afro-brasileira, Ana Margarida Pereira,²⁷¹ em meio a um regate historiográfico elucida que a historiografia anterior aos anos 70 não conseguia enxergar nos sujeitos escravizados no Brasil uma capacidade legítima de formação familiar. Segundo ela, isso acontecia porque os pesquisadores não conseguiriam dissociar a família escravizada de um imaginário de promiscuidade, instabilidade matrimonial e a matrifocalidade. Concepções enfrentadas posteriormente por perspectivas nortistas após dita época, sob argumento de uma constituição cultural de tradição africana e de recriação no território migrado.

Em consenso a essa lógica, Ana Pereira analisa as uniões surgidas entre sujeitos atravessados pela escravização. Ao se debruçar sobre os casos, ela observa nesses casamentos a maneira como estes se configuravam como uma maneira de aproximação entre sujeitos nas quais suas vidas estavam assemelhadas pelas mesmas condições de opressão. Nesse sentido, o casamento serviria tanto como um laço de solidariedade entre pares, como espaço de manutenção das culturas não-lusitanas, podendo inclusive servir como um agenciamento contra futuras vendas, uma vez que não se era recomendada a venda de casais escravizados. Essa recomendação era uma via de mão dupla pois com elas os escravizados evitavam serem vendidos, portanto evitando a possibilidade acabar nas mãos de um senhor mais cruel, bem como a separação de grupos (e de um cotidiano) no qual já estava habituado. Ao mesmo tempo era bem-visto pelos patrões no sentido de ser um instrumento de barganha, evitando revoltas ou fugas dos seus escravizados.

Assim, dentre esses esforços empenhados no sentido de escapar das amarras escravistas, o casamento é apontado pela autora como um ponto central, uma vez que essa, em sua forma sacramental, ou por meio de concubinato, se constituía uma prática generalizada na colônia. Entretanto, como visto no caso de Antônio da Costa e Leandra Tavares, essa união nem sempre era respeitada. Embora Edgar Muniz tenha ajudado seu escravizado a casar-se com Leandra, seus anseios pessoais eram superiores a qualquer afeição que pudesse ter pelo escravizado. Ao precisar fugir de seus devedores, Edgar levou consigo seu escravizado, separando-o da sua recém-formada família, por quem ambos haviam lutado. O legítimo casamento, no entanto, agora era uma predisposição para a futura bigamia, como de fato

²⁷¹ PEREIRA, Ana Margarida Santos. **Norma E Transgressão Na Família Afro-Brasileira**. IN: SILVA, Marco Antônio Nunes da. SEVERIS, Suzana Maria de Sousa Santos (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019.

aconteceu. Era essa recorrência de casamentos que para, Ana Pereira, acabaria gerando também um número significativo de bigamos entre os escravizados. Vemos assim que a bigamia era um fenômeno que atingia todas as instâncias, embora entre os escravizados também sejam os homens a maioria a praticá-la.

Destacamos, entretanto, que em casos como esses em que sujeitos escravizados são obrigados a se afastarem de sua família (seja pelo tráfico entre seu universo de origem e a colônia brasileira, ou pela compra e venda no interior das capitanias) que acabam incidindo em um novo casamento, não pode ser igualado às viagens dos portugueses e demais europeus. Pois, enquanto os primeiros foram sequestrados do seu livre arbítrio, os segundos podiam tutelar seu próprio destino. Dessa forma, mesmo que a escolha do segundo casamento fosse individual (o que nem sempre acontecia) era mais uma resposta a um ato de violência, do que propriamente uma chave de manutenção do poder patriarcal.

Tudo isso era possibilitado pela colonização, esta que de maneira intrínseca estava ligada ao ato de povoamento. Fazer parte de um território durante um processo como esse, significava estar em constante contato com pessoas que permanecem parte da vida em trânsito. Os motivos para essas constantes mudanças tendem a ser diversos e nem sempre elucidados nas fontes. No entanto, era comum que essa questão estivesse relacionada à busca de uma melhora na qualidade de vida.²⁷² Tal elemento dizia muito sobre a situação econômica da época, uma vez que muitos desses transeuntes estavam a procura de emprego e/ou fugindo de dívidas. Não foi diferente com o território da capitania de São José do Piauí. Como vimos durante nosso escrito, a simbólica Vila da Mocha era um ponto central na dita capitania. Por ser a única vila da região, nela se concentravam – e dela partiam – boa parte das atividades comerciais e religiosas. Um movimentado centro, repleto de transeuntes das mais diversas regiões, no qual muitos deles decidiram se fixar, seja na citada vila, ou nos seus arredores. Tamanho trânsito acometia diversas implicações sociais, dentre elas a possibilidade de abandonar uma *persona* anterior e construir uma nova em um outro local, trocando de

²⁷² Sobre a migração à América portuguesa Faria explica que: “uns deveriam, realmente, buscar a riqueza e/ou ascensão social [...]; outros visavam a liberdade; outros, ainda, mudaram-se para atender a estratégias familiares matrimoniais; uns fugiam da justiça, tentando reconstruir a vida em terra onde eram desconhecidos; outros tinham interesse em manter suas práticas religiosas, perseguidas nas terras de origem; homens bons do reino vinham cumprir seus anos de castigo como ocupantes de altos postos da administração colonial, alguns, até, aqui se fixando (embora não fosse o comum) para depois tentar ascender mais na política metropolitana; e mais uma série de motivos particulares, que levaram ao estabelecimento de um fluxo frequente de pessoas em direção ao Brasil. Eram muitos os motivos, como eram muitos os homens”. FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**: fortuna e família no cotidiano colonial. Coleção Histórias do Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 163-64.

nome, sobrenome e inventando para si um passado.²⁷³ Parte das pessoas que faziam essa permuta tinham interesse em construir uma nova vida, bem como, uma outra família através do casamento (embora nem sempre esse fosse seu objetivo principal).²⁷⁴ Essa permuta familiar na qual implicava o abandono de um cônjuge seguida da formação de uma nova aliança sacramental com um outro sujeito dá-se o nome de bigamia.²⁷⁵ Essa ação para além de suas implicações sociais era considerado crime pela Igreja Católica, podendo levar a processo e posterior prisão.

Esses casos não eram isolados, ou restritos a uma única região. Até onde pudemos ter acesso nos nossos registros, em todas as freguesias da capitania havia casos dessa estirpe, a saber: Aroazes, Mocha, Parnaíba, Parnaguá, Piracuruca e Surubim. Esses sujeitos geralmente forjavam maneiras para concretizar seus desejos de um novo casamento sem que fossem pegos pela teia eclesial, ou para não levantar a desconfiança dos seus vizinhos – evitando assim as denúncias. Essas estratégias variavam desde a mudança de nome e endereço (como já citamos anteriormente), em casos mais simples, fingindo viuvez ou solteirice e nos casos mais extremos o assassinato da primeira esposa. Isso porque a única maneira permitida oficialmente pela igreja para unir-se matrimonialmente em um segundo casamento, seria após a morte do primeiro cônjuge, ou caso conseguisse a anulação do primeiro matrimônio. Ao aderirem a esse tipo de estratégia, esses sujeitos nos possibilitam afirmar que eles estavam minimamente cientes de que suas ações se tratavam de desvios. Além do mais, essa preocupação em esconder o passado nos conduz a compreender que havia um medo de que suas práticas fossem descobertas.

Antônio Nunes Viana,²⁷⁶ João Camelo,²⁷⁷ Lourenço de Araújo²⁷⁸ foram três desses que utilizaram dos artifícios possibilitados pela mobilidade para reconstruírem sua vida através da

²⁷³ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997. p.110.

²⁷⁴ “Há muitos que andam vagando sem terem morada certa, e como são de má condição, deixando a primeira mulher, sendo ela viva, pela maior partem recebem muitas, em diversos lugares. Querendo o Santo Concílio acautelar esse achaque, avisa paternalmente a todos a quem pertence, que não recebam facilmente semelhante gênero de homens vagabundos ao matrimônio”. SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Bahia, a corte da América**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010. p.32.

²⁷⁵ É importante salientar que existe a diferença entre poligamia e bigamia. Enquanto a bigamia é delito relativo ao “Crime que se configura na ação de, estando casado, se casar com outra pessoa, sem se divorciar da primeira” (<https://www.dicio.com.br/bigamia/>), a poligamia é um elemento cultural estranho a sociedade ocidental (a exceção das comunidades nativas), na qual diz respeito ao “sistema em que um homem tem mais de uma esposa ao mesmo tempo, ou, menos comumente, a um sistema em que uma mulher tem mais de um marido concomitantemente” (<https://www.dicio.com.br/poligamia/>).

²⁷⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.121. Livro 313, n.126.

²⁷⁷ ANTT, IL, Processo de João Moniz Camelo.

²⁷⁸ ANTT, IL, Auto sumário crime contra João Lourenço de Araújo.

mudança de identidade. João Camelo, natural de Portugal e Lourenço Nunes, natural de Pernambuco foram denunciados na devassa de 1749, conduzida pelo padre Francisco Santiago. Já Lourenço Araújo, natural de São José do Piauí, é flagrado e denunciado em 1766 por sua primeira esposa Maria Ramos, quando, após sua fuga para Bahia, não conseguiu se manter longe de onde fincou raízes, voltando para cá acompanhado da segunda esposa. Semelhantes, os três casos versam sobre homens que decidiram enterrar seu passado e reiniciarem suas vidas longe dos seus, permitindo-se recriar nas terras de destino novos laços familiares. No entanto, era comum que as fofocas atrapalhassem os planos de sujeitos como esses. De boca em boca o “ouvir dizer” se espalha, tornando uma história de “fama pública”, escapando a mão dos desviantes o controle sobre suas próprias vidas.

No caso de Antônio Viana, acometido por certa doença e por esta provavelmente desiludido da vida, resolveu comentar entre os seus conhecidos acerca da esposa que deixara em Pernambuco. O oficial de sapateiro, devia manter contato com muitas pessoas em seu empreendimento, o que possivelmente facilitou o espalhar do boato. Chegando ao conhecimento do padre local, ele logo tratou de apartar Antônio de sua segunda esposa, invalidando o casamento e prontamente evitando que o crime moral continuasse. Sua prisão, no entanto, foi postergada em detrimento do seu frágil estado de saúde. A justificativa dada ao padre inquiridor por Antônio Viana é que ele acreditava que sua esposa estivesse morta e que apenas descobriu do seu paradeiro quando mandado buscar a certidão de banhos em sua cidade natal. O que não se verifica, no entanto, é o porquê de ele ter abandonado seu nome de Antônio Nunes Viana para Lourenço Nunes, quando para cá mudou-se. Estaria ele se escondendo de alguma dívida e/ou ameaça? Se ele se julgava viúvo, por que se casara sob a nomenclatura de solteiro? Sua segunda esposa sabia desse primeiro casamento? Não há margens para uma resposta a essas perguntas em seu depoimento. Mas nos parece estranho que a efervescência dessa história aconteça quando o acusado não se encontre em estado de saúde suficiente para pagar seus pecados. Com a ciência de que um processo enviado para o Santo Ofício poderia perdurar anos entre a travessia do atlântico e suas análises documentais, provavelmente Antônio Viana ao publicizar sua vida já contasse com a certeza da morte antes de um possível julgamento. Morto após confesso, ele estaria desse modo quites com Deus e a Igreja.

Destino diferente fora traçado por João Camelo, o português casado com Margarida Pinta não tinha aparente interesse em revelar seu passado. Alocado na região de Aroazes, carregava consigo o cognome de João Moniz Camelo. O seu passado, no entanto, lhe acompanhou por meio de seus conterrâneos. Oito das dez pessoas que o denunciaram no ano

de 1749 eram como ele naturais de Portugal. Em 1751, três das cinco denúncias feitas perante a visita do padre Carlos Pereira em Aroazes foram realizadas por seus concidadãos. Embora fizessem parte de locais distintos de Portugal, parte desses sujeitos, em algum momento haviam tido contato com os amigos e/ou familiares de João Camelo, conhecendo por isso sua verdadeira identidade. Nesse ínterim, não importava o quão distante eram os sertões do reino, as vidas desses vários sujeitos estavam conectadas ao ponto de impossibilitar a manutenção de determinados segredos. O fato é que deixando a sua esposa D. Joana Botelho, sua primeira esposa, João Camelo mudou-se para a capitania de São José do Piauí, adotou o nome de João Pereira Bittencourt e aqui casou-se com Margarida Pinta. Seu segundo casamento já havia frutificado em face do nascimento de uma criança, quando, seja pelo surgimento das denúncias, ou por iniciativa própria João se ausenta da freguesia. Os boatos que corriam diziam que ele teria voltado para sua primeira esposa, retomando seu antigo casamento. Dentre os casos visitados por nós no Piauí setecentista, o de João Camelo foi o único que teve sua denúncia transformada em processo. De maneira que em 1756, aos 71 anos de idade, ele teve sua pena sentenciada resultando em abjuração leve, açoite pelas ruas públicas de Lisboa, cinco anos de degredo nas galés, cárcere a arbítrio, penitências espirituais e pagamento de custas.

As escolhas de João Camelo resultaram em duas famílias desestabilizadas e que tiveram que se adaptar aos seus desígnios. Margarida Pinta,²⁷⁹ sua segunda esposa, não tardou em alçar meios de se reestabelecer socialmente. Ciente de que seu marido não mais voltaria após revelado seus segredos, ela acreditava que seu laço sacramental havia se rompido. Para ela, ter um marido bígamo, significava que seu casamento não tinha validade. Portanto, suas juras estivessem automaticamente nulas, deixando-a livre para seguir novos caminhos. Entretanto, não era assim que funcionavam as diretrizes da Igreja. Mesmo o casamento se tratando da concretização de uma bigamia, as promessas feitas diante de um sacerdote somente podiam ser desfeitas mediante o processo. Sem estar a par disso, ou ignorando o fato, Margarida Pinta decide casar-se com André Gonçalves, acabando igualmente a seu primeiro marido, denunciada a mesa do Santo Ofício. André, que sabia do primeiro casamento de Margarida, bem como da existência de sua filha, não se importou com a virgindade maculada da futura esposa, ou de chefiar uma família que já estava em curso. Parte disso pode ser explicado devido a “honra” não ter os mesmos significados entre todas as classes. Ademais, Margarida era filha bastarda de Manoel Pinto de Queiroz, a quem este deixou um dote no

²⁷⁹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.113. Livro 305, n.271.

valor de terras e gados, o que pode ter facilitado a aproximação de um novo cônjuge. Caso a segunda assertiva esteja correta, vemos como certos valores atribuídos à masculinidade, como a honra através da preservação do corpo da esposa/noiva, pode ser negociada quando compensada em fins econômicos.

Ainda acerca das mudanças de identidade, retomamos o caso de Lourenço Araújo²⁸⁰ cujo a sina, assim como o de João Camelo, foi a prisão. Forro e crioulo, Lourenço casou-se pela primeira vez na freguesia de Aroazes, com a também forra Maria Ramos. Eles se casaram sob as bênçãos do padre Thomas Aires quando ainda eram escravizados em uma fazenda naquela localidade. Tudo foi feito como determinava o protocolo, e na falta de uma igreja que ambientasse a união, foi sob os olhos dos santos que ornavam o oratório da família de seus senhores que eles se casaram. Maria e Lourenço viveram maritalmente cerca de três anos, até que o marido decide ir a Bahia com a justificativa de uma visita a sua mãe que lá padecia. Chegado à cidade ele encontra Inácia e sob contexto desconhecido decidem se casarem. Lourenço, no entanto, não estava apto para tal, visto que tinha abandonado sua solteirice anos antes para se casar com Maria Ramos. Maria, cuja morte não lhe parecia próxima, impossibilitava o seu cônjuge de um casamento por viuvez. Eles também não pareciam ter motivos justificáveis para a anulação da união, nem Maria Ramos demonstrava interesse por essa via. Lourenço decide, então, formular um plano para que sua união fosse possível. O crioulo adiciona mais um nome ao seu, em uma tentativa sutil de alterá-lo, passando a se chamar João Lourenço de Araújo. Escolhido o nome ele se dirige ao missionário Gabriel Malagrida,²⁸¹ um padre da companhia de Jesus que estava em missão pela região, para que ele fizesse a bênção sacramental. Na denúncia feita por Maria Ramos ela salienta que Lourenço teria dado um cavalo em troca da bênção para tal união. No entanto, fazer um pagamento pela feitura de um rito católico era parte da regra, não significando necessariamente que isso seria um suborno pela falta de documentos, ou pela ciência de uma união indevida, ainda que não invalide essa opção. Inquirido acerca de seus delitos, Lourenço de Araújo não assume o crime de que era acusado, justificando que nunca fora casado com outra além de Ignacia do Espírito Santo, insinuando que o estavam confundindo com outra pessoa. As dez testemunhas ouvidas para além da denunciante, no entanto, afirmavam o contrário. Provavelmente, ao mudar seu nome e passar tantos anos longe, Lourenço devia esperar que os moradores daquela região teriam esquecido das suas feições, ou que os traços

²⁸⁰ ANTT, IL, Auto sumário crime contra João Lourenço de Araújo.

²⁸¹ [Adicionar curiosidades sobre o famoso padre](#)

do tempo tivessem afetado seu rosto, dificultando a identificação. No entanto sua volta a capitania foi frustrada, tendo resultado na sua prisão.

Diante das escolhas feitas por Lourenço de Araújo, destacamos a necessidade deste em oficializar seus relacionamentos amorosos. Por não assumir tal crime, não há no seu testemunho maiores informações sobre nenhum de seus casamentos, para além do nome do padre que o casou com Ignacia. Em vista disso, não conseguimos acessar os elementos que culminariam na oficialização dos dois casórios. Tampouco Maria Ramos deixa indícios que seu casamento com Lourenço teria sido forçado. Sabemos, entretanto, que no mundo colonial as mulheres e homens tinham sua vida direcionadas ao casamento e reprodução, pois era esse que garantia a manutenção de certa ordem social.²⁸² Ronaldo Vainfas²⁸³ ao tratar acerca dos ajuntamentos oficiais e não oficiais, relata que para os sujeitos marginais não havia um apelo a realização desse sacramento tal qual nas classes abastadas, uma vez que isso não mudaria sua vida (exemplo: para assumir cargos públicos o cidadão não poderia estar em uma união ilegítima, mas, uma pessoa não abastada não precisaria se preocupar com isso, uma vez que tais nomeações somente aconteciam entre pessoas de determinada classe social). No entanto, vemos aqui o caso de um crioulo forro que foge a essa regra, casando-se duplamente perante a igreja com moças de status social equivalente ao seu. A explicação poderia se dar caso Lourenço tenha ferido a honra de Ignacia e por isso tivesse sido obrigado a casar, no entanto, essa motivação era incomum entre os sujeitos escravizados e/ou forros. Assim, a necessidade dessa união formal entre eles, só viria a reafirmar o alcance da Igreja nessa região.

Como visto, não raro eram os “jeitinhos” encontrados para legalizar os laços matrimoniais. Entretanto, nem sempre as mentiras, como a invenção de uma identidade, eram suficientes para sustentar uma relação. Como foi o caso de Dionísio Pereira²⁸⁴ (denunciado em Piracuruca) e Baltazar da Costa²⁸⁵ (denunciado em Gurguéia) que mandaram matar suas primeiras esposas a fim de conseguirem viver monogamicamente em um novo casamento. Assim, o “até que a morte os separe” provavelmente escutados por Baltazar e Dionísio

²⁸² A família era a entendida como a unidade básica do Antigo Regime, sobre isso Pinheiro comenta: “a família (era) considerada o centro da cena social, sobre a qual a vida do indivíduo se desembocava no interesse na opinião pública que alimentava os modelos estabelecidos pela Igreja na comunidade. O casamento, nesse sentido, acolhia a ideia de controle das relações sexuais e das uniões ilícitas, às vezes à margem, às vezes ocupando o espaço dedicado à união matrimonial. Afinal, para os homens católicos, como lembra Flandrin (1992), no mundo havia apenas dois caminhos da salvação: o estado conjugal e o eclesiástico”. PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Novos ares, nova vida: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766)**. 2016. p.37-38

²⁸³ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.

²⁸⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.109. Livro 301, n.237.

²⁸⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.118. Livro 310, n.419.

durante as benções de seus respectivos casamentos, seriam na verdade o prelúdio da morte de suas companheiras. Como relata o Frei Manoel Vitória sobre a denúncia a ele feito por Antônio Gomes Bitencourt:

Dionísio Pereira morador na mesma ribeira homem pardo dão por suspeito na fé por Cristo e era pouco temente a Deus e a Igreja pois várias vezes se tinha declarado e nunca tinha emenda; e que era notório em toda esta freguesia, o querer se casar sendo viva sua primeira mulher, contraindo esponsais e sendo jurado para efeito dele receber mandara a Pernambuco a matar sua mulher²⁸⁶

Apesar de Dionísio ser descrito como um descumpridor da fé e pouco temente a Deus e à Igreja, no qual sua vida era entendida como “escandalosa”, ele tensiona a ceder a obrigação moral de casar-se. Provavelmente ciente dos impedimentos de realizar uma nova união com uma daquelas que Antônio Bitencourt chamou de suas concubinas, por já ser sacramentalmente casado Dionísio arquitetava um plano. A resolução estaria concretizada na morte da sua primeira esposa. O que de fato tentou fazer através de uma ordem de assassinato, porém, por motivos desconhecidos o crime não se concretizou. Contudo, Dionísio não poderia ser visto como bígamo, uma vez que ele não chegou a casar-se novamente (até aquele momento), apenas aspirou essa ação. O estereótipo de “mau homem” junto a publicização desse plano de assassinato poder ter sido o que motivou a denúncia, ou seja, uma tentativa de impedir que esses crimes (tanto o de assassinato, como o de bigamia) viessem a acontecer.

Como Dionísio, Baltazar foi um homem de muitos relacionamentos. Resquício da valorização da virilidade, que muitas vezes era reforçada através das figuras das prostitutas e de amantes. Enquanto as mulheres deveriam resguardar-se para não ferirem a honra familiar, seja de seus pais ou maridos, os homens não dividiam da mesma preocupação. Do contrário, era incentivados que tivessem sexos casuais com escravizadas, desqualificadas, ou prostitutas para garantir sua macheza. No entanto, muitas vezes esse comportamento fugia ao controle, de maneira que essas relações casuais (quando consumadas, ou quando havia interesse em demasia nas moças de mesma estirpe) acabavam se transformando em uma sucessão de relações, nas quais, muitas delas desembocavam em casamentos. Foi numa dessas que Baltazar da Costa acabou se casando três vezes até que fosse denunciado. Rosaura era sua esposa e ambos moravam na capitania de São José do Piauí quando, certo dia ela foi surpreendida pela visita de Valéria. Insegura com a situação, mas firme no seu objetivo,

²⁸⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.109. Livro 301, n.237.

Valéria procurou Rosaura para contar-lhe sua história de vida. Ainda jovem, morando na Bahia, ela conhecera Baltazar e com ele teceu um relacionamento. Entre sonhos e promessas eles resolveram se casar, mas não tardou para que Baltazar se cansasse dela e desejasse se aventurar por outros caminhos. Ao contrário dela, que havia ficado abandonada sem saber o que fazer dos seus dias, Baltazar já sabia qual seu próximo passo. A partir dali ele iria e se instalaria na capitania de São José do Piauí, formalizando seu novo núcleo familiar ao adentrar a vida de Rosaura, fazendo dela a sua esposa. Valéria, descontente com o fim do relacionamento, procurou Baltazar para que ao menos ele lhe desse uma explicação. Ao contrário disso, ele somente mostrou sua face violenta, a ameaçando caso estragasse seu matrimônio ou levantasse boatos que pudesse prejudicá-lo.

Entretanto, isso não foi suficiente para desencorajar Valéria, que viajou da Bahia a São José do Piauí para, em segredo, partilhar com Rosaura o seu drama. Naquela altura Rosaura já era mãe de três filhos (um deles falecido ainda bebê) e como a maioria das mulheres de sua época, toda a sua vida estava voltada para seu casamento. Apesar de ter contestado seu marido acerca do seu passado (o que ele negou), foi após ser ela constatar que seu marido estava amancebado com sua irmã Joana que Rosaura decidiu fugir, indo morar no Ceará na fazenda de conhecidos seus. Provavelmente por já saber de tudo que Valéria já havia sofrido, ela resolveu adiantar-se, mudando-se para um local em que poderia se sentir segura. Ao contrário do que aconteceu com Valéria, a relação de Rosário e Baltazar não ficou apenas nas ameaças. Seu marido realmente a mandara matar e nesse curso alguém cujas feições aparentavam as de Rosaura foi ferido mortalmente. Os jagunços haviam, pois, confundido o alvo, matando alguém que provavelmente nada tinha a ver com essa história, e sem que essa fosse a intenção, salvaram Rosaura do seu arquitetado destino. Isso porque fatigado novamente da sua união sacramental, Baltazar já seguia sua vida amorosa com uma nova pretendente. Joana Maria, irmã de Rosaura era a escolhida da vez, e foi com ela que Baltazar estava casado quando foi denunciado ao Santo Ofício.

Após a separação, a vida de Rosaura mudou totalmente. Antes casada com um criador de gados, era provavelmente dona de escravizados, como a maioria dos que detinham algum destaque monetário. Por assim dizer, era possível que o trabalho da casa fosse realizado por alguma escravizada.²⁸⁷ Ao ser apartada de seu lar, ela também sofre um desfalque econômico,

²⁸⁷ Nessa área as indígenas eram preferência por serem adquiridas por um preço inferior as escravas africanas, de modo que os esforços monetários iam para aquisição de trabalhadores para a terra. Ver em: BRANDÃO, Tânia Maria Pires. **O Escravo da Formação Social do Piauí: Perspectiva Histórica do Século XVIII**. Teresina: Ed. UFPI. 1999.

em que, ao invés de comandar as labutas da casa, agora era ela quem se tornava alguém “assistente honesto da terra sem ofício nem domicílio”²⁸⁸ uma auxiliar na casa de seus conhecidos. Além disso, a família que ela havia constituído se desfez, pois sem condições de sustentar a si próprio, e sob o risco das ameaças de seu marido, Rosário, ao fugir deixa seus filhos, Maria e Manoel para trás. Apesar de ter saído de casa ela sustenta que seu marido “levou consigo” seus filhos, entregando para outras pessoas o criarem, deixando a margem para o entendimento de que talvez ela gostaria de tê-los consigo. Dessa maneira, com cada filho criado por uma família diferente, assistimos ao desmembramento de um núcleo familiar e à formação de novos. Reiterando com isso a ideia de a instituição da família no período colonial, não estava necessariamente ligada ao casamento ou a laços sanguíneos, mas à convivência.

Dentre as problemáticas que circunscrevem tais situações, evidenciamos as flutuações no âmbito familiar. Com o abandono de um primeiro núcleo, Baltazar deixou sua mulher sem amparo e inclusive a impedindo de se reestabelecer através de um segundo casamento, pois caso ela assim optasse, seria enquadrada como bigama. Posto isso, Valéria confessa sua preocupação em ceder a ciclo, pedida em casamento por seu conterrâneo Henrique Muniz, essa declina por afirmar já ser casada e não querer “enganar” seu pretense noivo. Atentemos que o fato de Valéria não querer se casar uma segunda vez pode estar ligado à monogamia e/ou respeito a igreja, bem como certa devoção ao marido, no qual mesmo repudiada por este, tenta ir até às últimas consequências para reavê-lo. O abandono se repete no segundo casamento, dessa com o adendo dos filhos. Esses que criados por terceiros flertam com o fantasma da bastardia. Contudo, a numerosidade de filhos, seja de um casamento, ou fora dele, somente reafirmava a virilidade do procriador visto a capacidade de fecundidade.²⁸⁹ Nesse prisma, entendemos que as consequências de uma bigamia poderia atravessar gerações, com impactos plurais, sejam eles afetivos e/ou econômicos. No entanto, a preocupação do Santo Ofício e da igreja não era com a figura da mulher abandonada, mas com o desrespeito às normativas estabelecidas e com as promessas feitas perante o pároco, estes sim eram entendidos como os verdadeiros absurdos.²⁹⁰

²⁸⁸ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.118. Livro 310, n.419

²⁸⁹ PRIORE, Mary del. **O corpo vazio**: o imaginário sobre a esterilidade entre a colônia e o império. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p.110.

²⁹⁰ PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Inquisição e o avesso do matrimônio no Sertão**: casos de bigamia na Capitania do Seara Grande (1752-1813). In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2011, Salvador. Anais Eletrônicos... Salvador: 2011. p.1-15.

A violência que permeava o firmamento de uma masculinidade é aqui realçada na maneira como Baltazar e Dionísio lidavam com seus problemas, ou seja, através da brutalidade e das ameaças. Observamos, contudo, que nem sempre o uso da própria força física era feito por esses sujeitos. Pois, de acordo com os relatos, ao confrontarem suas esposas eles faziam uso apenas das palavras, deixando o enfrentamento físico para terceiros. Esses, que em nome do mandante, iriam usar de suas artimanhas para atingir seu objetivo, no caso, fazer o assassinato. Isso pode ser explicado no sentido de que, entendido como um trabalho braçal como qualquer outro, o assassinato não deveria ser realizado por um senhor, mas, por seus mandatários. Essa opção não tiraria do mandante seu título de valentia, uma vez que esse era reafirmado através do temor que os outros tinham dele, de maneira que suas ações eram somente um meio de atingi-lo.

Os três matrimônios do criador de gados foram permeados por traições, tensões e surpresas. Entretanto, durante a investigação não foi possível descobrir se todas as uniões de Baltazar eram realmente legitimadas frente a um padre. Uma vez que o primeiro casamento permaneceu somente nas reminiscências de uma conversa entre Rosaura e Valéria. Em vista disso, Valéria, que supostamente seria a primeira esposa de Baltazar aparece apenas como um vulto, uma curva de um labirinto muito maior. Ela não era conhecida na região da Mocha para onde Baltazar trouxera Rosaura, sua segunda esposa, para formarem família, isso porque ela morava na Bahia e somente viera para essas terras em busca de tentar volver seu suposto cônjuge. Chegando na região ela se encontra com Baltazar que a ameaça de morte caso atrapalhe seu bem-estar marital, ou arrolasse a ele alguma má fama. O que deve ter feito com que ela “sumisse” tão sutilmente quanto como apareceu, passando aparentemente despercebida na região. No entanto, não foi a conversa entre Valéria e Rosaura que separou o casal, mas o fato desse ter se engraçado para o lado da irmã de Rosaura, Joana Maria, com quem mais tarde se casou. Restando a Rosaura recomeçar sua vida mudando-se para a região do Ceará. Fato que pode ter ajudado a preservar sua vida, pois uma vez que as notícias de bigamia incendiaram a região de Gurguéia, Baltazar mandou assassinar sua esposa.

Vemos nesse enredo, como os trânsitos conjugais acompanham as movimentações territoriais. Essas que vão se adaptando de acordo com as necessidades e/ou conflitos presentes. Assim como muitos fugiam para reinventar sua vida incidindo no crime de bigamia, (ação majoritária entre os personagens que conhecemos até aqui), para muitos essa fuga continuava após suas mentiras serem descobertas. No caso de Rosaura, ela saiu da Bahia para viver seu casamento com Baltazar em São José do Piauí, mas, esse mesmo matrimônio, no caso o fim dele, fez com que ela fugisse para o Ceará a fim de preservar a sua vida.

Entretanto, em muitos casos eram os próprios bigamos que fugiam de uma região para outra após terem seus crimes descobertos, como foi o caso de Damião Cardoso Moreno,²⁹¹ Joaquim Sant'Ana,²⁹² João Camelo,²⁹³ José Soares Barreto,²⁹⁴ Manoel Godinho²⁹⁵ e Manoel Ferreira Távora.²⁹⁶ Todos esses, que juntos somam 28.5% dos casos de bigamia denunciados na capitania de São José do Piauí, fugiram para locais nem sempre conhecidos por nós, portanto, também enigmáticos aos membros da Igreja. Isso, possivelmente por temerem o que lhes poderia acontecer caso fossem pegues pela justiça eclesiástica ou pelo Santo Ofício.

Dentre os destinos conhecidos estão Minas Gerais, provavelmente escolhido pela boa fama da cidade aurífera, além das longas distâncias que dificultariam a sua procura. Além disso, alguns homens como Manoel Godinho e nosso já conhecido João Camelo, decidem voltar para suas primeiras esposas, provavelmente em uma tentativa de retratação, ou anulação da bigamia. Escolha perspicaz de um ponto de vista lógico, mas que de nada adiantaria visto que ambos os casamentos teriam o mesmo valor sacramental, portanto, uma vez que não há argumentos contundentes, se tornaria uma situação irreversível. Quanto ao que chamamos de argumentos contundentes retomamos o caso de Margarida Pinta cujo primeiro marido já era bigamo quando ela se casou e, por isso, ao ser denunciada o padre pede que à mesa que se decida sobre a possibilidade de nulidade do primeiro casamento, abrindo então o precedente.

Apesar de não sabermos no que resultou a denúncia de Margarida Pinta, temos conhecimentos que existiram outras justificativas que podendo ou não ser verdadeira, fazem parte de uma estratégia de amenizar sua pena perante o Santo Ofício, é o caso da alegação de ciência de morte do primeiro marido. Dentre os casos de bigamia ocorridos na capitania, 23,8% utilizaram esse argumento e deste, 19% se tratavam de mulheres. Ao considerarmos as justificativas dadas como verdade, a incidência feminina pode ser explicada pela retomada do contexto tanto patriarcal, como colonial. Mais uma vez as escolhas de vida dos seus maridos, afetaram suas vidas de tal maneira que, para além de abandonadas, acabaram incriminadas ao se relacionarem novamente dentro dos trâmites oficiais da religião.

²⁹¹ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n.369.

²⁹² ANTT, IL, Caderno do Promotor n.128. Livro 317, n. 149.

²⁹³ ANTT, IL, Processo de João Moniz Camelo.

²⁹⁴ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 322.

²⁹⁵ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 329.

²⁹⁶ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n. 339.

No entanto, não era isso que deixava transparecer o caso de Gracia.²⁹⁷ A moradora de Surubim, foi denunciada por bigamia pelo negociante Jeronimo Teixeira da Fonseca durante a devassa de Francisco Santiago no ano de 1749. Ela havia alegado que somente se casara novamente por acreditar que seu marido havia falecido. No entanto, a sua história de vida deixava claro que ela sequer havia tentado fazer contato com ele para saber de sua situação. Gracia era uma indígena Tapuia escravizada nas terras do Ceará Grande por Antônio Martins, mas que viera em fuga tentar viver livremente nas terras de São José do Piauí. Sentindo-se segura para integrar a comunidade, ou mesmo como uma forma de estratégia para que isso fosse possível, Gracia se casa com João dos Santos, ignorando seu relacionamento anterior com Ignacio da Silva. Situação paralela a outra moradora de Surubim, Maria Teixeira.²⁹⁸ Antes de vir para essa região, Maria era escravizada de Antônio Machado e casada com Diogo, também pertencente ao mesmo senhor. Em certo tempo, cujos vestígios não foram capazes de mensurar, Maria junta-se a Cipriano Luz, casando-se com este. Não sabemos se nessa época ela já estava em fuga, ou se foi ao ter a sua vida atravessada por esse rapaz que ela decidiu traçar o próprio destino. O fato, é que por sua conta e risco ela decide fugir do Rio Grande do Sul incursionando aos sertões da capitania de São José do Piauí e fazendo morada na freguesia de Surubim. Aqui, donos das suas próprias vidas, eles trabalhavam no que a terra lhes permitia, garantindo seu sustento e liberdade.

Para além do crime de bigamia, essas fugas vividas por Gracia e Maria Teixeira faziam parte de um cotidiano escravagista. Por numerosos motivos, sejam por maus-tratos, para volver a liberdade perdida, entre vários outros, era comum que os escravizados tentassem fugir,²⁹⁹ saindo em busca de uma nova realidade. O caso de Maria Teixeira nos instiga a pensar que, apesar de haver, por uma parcela dos senhores, um consentimento e/ou incentivo acerca do casamento entre escravos como uma estratégia de manutenção da ordem, constringendo os escravizados a não quererem se apartar dos seus, tornando-se colaborativos para evitarem as vendas, ou evitando fugas. Nem sempre a formação familiar funcionava nesse sentido, pois, assim como nos indica os casos de Maria Teixeira e Gracia, uma saída individual de um cotidiano opressor era mais importante para elas do que a espera de um movimento coletivo. Nessa época haviam por toda colônia espalhados quilombos

²⁹⁷ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n.367.

²⁹⁸ ANTT, IL, Caderno do Promotor n.117. Livro 309, n.373.

²⁹⁹ Exemplo disso é que em 1773 e 1774, dois ofícios foram enviados ao governador do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro e ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre a fuga de alguns indígenas Acoroás de uma missão denominada de São Gonçalo de Amarante na capitania do Piauí. (AHU_CU_016, Cx. 12, D. 710. AHU_CU_016, Cx. 12, D. 711)

(mocambos)³⁰⁰, que eram locais de refúgio fundados por escravizados para refúgio e recebimento dos seus.³⁰¹ Por insurgências ou ações individuais muitos procuravam esses locais para se proteger de uma eventual retomada de seus senhores. Nessa senda, muitos eram os que para lá fugiam, depois procuravam libertar sua família ou pessoas de seu grupo afetivo (que poderia acontecer pela compra de alforria, ou fuga). No entanto essa não foi a escolha de Maria e de Gracia, que, em seus devidos contextos, ao saírem da realidade que as afligia, escolheram viver em locais distantes, desconhecidos por elas e onde seria improvável de serem procuradas e/ou reconhecidas. Dessa maneira, elas optaram por reintegrar à sociedade, longe dos quilombos, mas relativamente protegidas através da figura masculina de um marido livre.

Apesar da possibilidade de subordinação sofrida por elas, em maior ou menor grau, referente aos atravessamentos masculinos na figura de seus maridos, ao se casarem novamente essas moças nos impelem entender que não desejavam fugir desse tipo de relação. Já sob o prisma escravocrata, não era somente aos seus senhores que elas poderiam temer, uma vez que as próprias senhoras poderiam oprimi-las através de castigos. Tudo isso acontecia principalmente através da dimensão do ciúme. Enquanto as escravizadas tinham como preocupação a possibilidade de serem abusados por seus senhores, as senhoras preocupavam-se em ter que dividir a atenção de seus esposos com algum jovem de beleza notável. Esse descompasso era resultado das intervenções de raça e de classe nos quais elas estavam subjugadas. Ademais, apesar de ser possível fugir de seus senhores e senhoras, elas raramente conseguiriam extrapolar as barreiras de gênero e classe das quais estavam cercadas. Outrora dissemos que esses casamentos entre escravizados serviam, em certas ocasiões, como mote para manutenção de uma determinada cultura. Não obstante, mesmo que a matrifocalidade lhes fosse importante, esses homens estavam cobertos pelo véu do eurocentrismo, que coloca o homem como centro. Assim, mesmo que seus maridos por serem desqualificados, não darem conta de sustentar uma masculinidade hegemônica, em uma cadeia hierárquica eles ainda iriam se sobressair.

³⁰⁰ GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)**. Tese de doutorado, Campinas-SP, 1997.

³⁰¹ Segundo Celestino, na Capitania do Piauí havia verdadeiros “reinos negros em espaços brancos”, uma situação que não era isenta de conflitos, uma vez que identificados como “bens” não faltaram oportunidades que os senhores tentaram volver sua propriedade. Ademais, não faltaram oportunidades em que indígenas e negros tentaram adquirir uma autonomia de si através da fuga. “o mato estava ao lado, tanto para negros escravizados como para índios aldeados, no entanto para aqueles a fuga poderia representar o fim dos laços de solidariedade construídos no interior das fazendas, para estes a deserção dos aldeamentos trazia consigo o perigo da re/captura”. SILVA, Mairton Celestino da. **Índios, africanos e agentes coloniais na Capitania de São José do Piauí, 1720-1800**. *Fronteiras & debates*, v. 3, n. 1, 2017. p. 99-122.

Escolher estar bem-casada, no caso, casar-se novamente com quem lhes fosse conveniente, era uma maneira de manter-se segura em um contexto em que a maioria dos sujeitos tinham predileções sociais acima das suas. Muito embora isso significasse correr o risco de cair nas redes da igreja, como de fato ocorreu. Em vista à ciência e à constância desses acontecimentos, a igreja elaborou mecanismos para que de antemão tentassem impedir que esses casamentos acontecessem. Com isso, a benção presbiteral do casamento somente era consentida após a apresentação da certidão de banhos, assim como a verificação de possíveis impedimentos e a escuta de testemunhas. Entretanto, quanto a isso, o historiador Ronaldo Vainfas, em *tópico dos pecados*, argumenta que apesar de oficialmente isso ser uma exigência para que os casórios acontecessem, muitas vezes parte dessas burocracias eram dispensadas, principalmente em se tratando da colônia. De forma que desse lado do atlântico não havia grandes exigências de documentações, e, que, apenas testemunhas bastavam para atestar o estado civil de solteiro dos futuros cônjuges. Fatores esses que muito provavelmente facilitaram a vida de todos os nossos personagens. Não à toa esse foi um dos crimes mais comumente praticados em toda colônia. Entre burburinhos, denúncias, agenciamentos, o casamento, por assim dizer, tornou-se uma das tantas formas de conexão da capitania de São José do Piauí com o mundo atlântico. Bem como uma maneira de reafirmar as masculinidades e feminilidades íntimo e socialmente.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado.** Ensaios de teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. **(Mais)masculinos:** outras possibilidades de corpos e gêneros para as carnes sexuadas pela presença de um pênis. *Outros tempos*, v. 17, n. 29, 2020. p.260-281.

ALENCASTRO, Luís Felipe. **O Trato dos Viventes:** formação do Brasil no Atlântico Sul (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Famílias e vida doméstica.** IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil:** cotidiano e vida privada na América portuguesa. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas:** mulheres da Colônia - condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil (1750-1822). Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ALMEIDA, Miguel vale de. **Gênero, masculinidade e poder:** revendo um caso do sul de Portugal. Anuário antropológico/95, Rio de Janeiro, 1996. p.161-189.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de Si:** uma interpretação antropológica da masculinidade. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século Edições, 2000.

ARAÚJO, Emanuel. **A arte da sedução:** sexualidade Feminina na Colônia. In: DEL PRIORI, Mary. A Mulher na História do Brasil. São Paulo: Contexto, 1988.

ARAÚJO, Pedrina Nunes. **Todo sertão tem a igreja que Deus (rei) dá:** o Bispado do Maranhão e as ações eclesiais no Piauí do século XVIII. Contraponto - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI. Teresina, v. 9, n. 1, jan./jun. 2020.

ARAÚJO, Renata Malcher de. **O Piauí e sua cartografia.** In: **IV Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica**, 2011, Porto.

ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais** – contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

ASSIS, A. A. F. AND REIS, M. V. **Mulher, Judia, Feiticeira:** cristãs-novas e práticas mágico-religiosas na documentação do Santo Ofício português. Cadernos de Estudos Sefarditas. vol. 14, 2014, p.18.

AZEVEDO, Amailton Magno. **África, diáspora e o Mundo Atlântico na modernidade:** perspectivas historiográficas. Cad. Pesq. Cdhis, Uberlândia, v. 23, n. 2, 2010.

BADINTER, Elizabeth. **Émilie, Émilie:** a ambição feminina no século XVIII. São Paulo: Discurso Editorial: Duna Duetto: Paz e Terra, 2003.

BARROS, José D' Assunção. **Heresias Na Idade Média:** Considerações Sobre As Fontes e Discussão Historiográfica. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano II, n. 6, Fev. 2010.

BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. **O Atlântico Equatorial e a Identidade Escrava:** O Estado do Maranhão e Piauí e as “nações” africanas (1770-1815). In: ABRANTES, Elizabeth Sousa; BARROSO JUNIOR, Reinaldo dos Santos. (Org.). **O Maranhão e a escravidão Moderna.** São Luís: Editora UEMA, 2016. p. 31-48.

BETHENCOURT, F. **O imaginário da Magia:** feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. 2004. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **“Inquisição e controle social”.** História crítica, 1998.

BETTENDORFF, João Felipe, **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698).** Belém: SECULT, 1990.

BOETSCHÉ, Gilles e SAVARESE, Eric. **O corpo da africana:** Erotização e inversão. Cahiers d'EtudesAfricaines, 1999.

BOSCHI, Caio César. **As visitas diocesanas e a inquisição na colônia**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 7, n. 14, 1987.

BOUREAU, Alain. **Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRAGA, Isabel Drumond. **O Brasil setecentista como cenário da bigamia**. Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **A elite colonial piauiense: família e poder**. Teresina: Fundação Monsenhor Chaves, 1995.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **O escravo na formação social do Piauí**. Teresina: EDUFPI, 1999.

BROWN, Judith. **Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRUIT, Héctor. **O visível e o invisível na Conquista hispânica da América**. In: **América em tempo de conquista**. VAINFAS, Ronaldo (org.). Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992, p.77-100.

CARVALHO, Roberta Lobão. **Os Primeiros Missionários E Descobridores Do Maranhão: História e retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séculos XVII e XVIII)**. Revista Outros Tempos, Maranhão, v. 8, n. 11, 2011.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia: educação, lei, ordem e justiça no Brasil colonial**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Ana_Palmira_Casimiro1_artigo.pdf>. Acesso em 22 de março de 2021.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: UBU Editora, n-1 edições, 2018.

CASTRO, Raquel Ribeiro Rodrigues. **Religiosidade e sexualidade como elementos de exercício de poder no Brasil colonial**. Humanidades em Foco, v. 03, 2004.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAVES, Monsenhor. **O índio no solo piauiense**. In: _____. **Obra Completa**. Teresina: Fundação Municipal de cultura Mons. Chaves, 2013.

"**Como a história de africanas instiga a repensar o papel da mulher na sociedade**" In. <https://www2.ufjf.br/noticias/2016/03/04/como-a-historia-de-africanas-instiga-a-repensar-o-papel-da-mulher-na-sociedade>.

COSTA, Pereira. **Cronologia Histórica do Estado do Piauí**. Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2015.

COSTA, Kelerson Semerene. **Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel**. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.14, suplemento, p.95-112, dez. 2007.

CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e C. FOX, Renée. **Movimentos Religiosos na África Central, um estudo teórico**, Comparative Studies in Society and History, v. 18, n. 4. Oct. 1976.p. 458-475.

DAIBERT JR. Robert. **Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII**. Religare. Março. 2012.p.3-16

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **Sexualidade, cristianismo e poder**. Estudos e pesquisas em psicologia, v. 10, n. 3, 2010.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DAVIS, Natalie Z. **As mulheres por cima**. In: _____. **Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França Moderna**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DE SOUZA MARTINS, William. **Martírio e santidade feminina nos desagravos do Brasil e em outros relatos dos séculos XVII e XVIII**. Vol. 01, N. 01, março, 2013.

DOTTIN-ORSINI, M. **A mulher que eles chamavam fatal: textos e imagens da misoginia fin-de-siècle**. Rio de Janeiro: Rocco, 1996

DUBY, Georges; MACHADO, Maria Lucia. **História da vida privada**, vol. 2. Editora Companhia das Letras, 2009.

ELTIS, David; BEHRENDT, Stephen D.; RICHARDSON, David. **“A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências”**. Afro - Ásia, nº 24 (2000), pp. 9-50.

ESDRAS, Arraes. **Plantar povoações no território: (re)construindo a urbanização da capitania do Piauí. 1697-1761**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. V.24. N.1. jan-abr. 2016. p.257-298.

FEITLER, Bruno. **Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil**. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Org). **Inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.

FEITLER, Bruno. SILVA, Hugo R. da. GOUVEIA, Jaime R. **Religião e Alteridade No Mundo Ultramarino Ibérico**. In: _____. (Org). **Anais De História De Além-Mar XVII**. Lisboa: 2016.

FONSECA, Rodrigo Gerolineto. A “**NOBREZA DA TERRA**”: a constituição de uma elite local na capitania de São José do Piauí – do final do século XVII ao final do século XVIII. *Outros Tempos*, vol. 09, n.14, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: a vontade de saber. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: as confissões da carne. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FERNANDES, Alécio Nunes. **Dos manuais e regimentos do Santo Ofício português: a longa duração de justiça que criminalizava o pecado (sec. XIV-XVIII)**. 2011. 149f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/8790>>. Acesso em: 02 de abril de 2015.

FLANDRIN, J. L. **A vida sexual dos casados na sociedade antiga**: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (Orgs.). **Sexualidades Ocidentais** – contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima (Org.). **Na trama das redes**: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GEERTZ, C. **O ponto de vista dos nativos**. In: _____ **O saber Local**. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII. trad. São Paulo, Ed. Companhia das Letras, 1988.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**: decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Tradução: FedricoCarotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2017.

GINZBURG, Carlo. **O Inquisidor como Antropólogo**. São Paulo: Revista Brasileira de História. n.21 - setembro90 /fevereiro91, p. 9-20.

GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos**: Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX). Tese de doutorado, Campinas-SP, 1997.

GORDON, Robert. **O aparecimento do pênis dos Boximanes**: alemães, genitália e genocídio, Universidade de Vermonte, EUA.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Caetana diz não: Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

GRAZIANI, Erick. **As visitas inquisitoriais no mundo português**. Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História - ANPUH. Florianópolis. Jun. 2015.

GRIMM, Irmãos. **Branca de Neve**. Rio de Janeiro: Editora Vecchi, 1954.

GRUZINSKI, Serge. “**Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories**”. In: Topoi: Revista de História. 2001, V. 2, pp. 175-195.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. **História e Mundo Atlântico: Contribuições para o estudo da Escravidão Africana nas Américas**. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v. 3, n. 2, 2014.

HARTMANN, Maria-Odile. **Ariadne contra o Minotauro**. São Paulo: Edições SM, 2006.

HESPANHA, António Manuel. **A constituição do Império português**. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: **O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

HESPANHA, António Manuel. **As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político - Portugal - Séc. XVII**. São Paulo: Alamedina, 1994.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

IMAM, AyeshaMei-Tje. **A representação da mulher Africana na escrita da história**. In: KLEINBERG, S. Jay (org). **Retrieving Women's History: changing perceptions of the role of women in politics and society**. [s.l.]: Berg/UNESCO, 1988, p. 30-40.

KLEIN, Herbert S. **O tráfico de escravos no Atlântico**. Ribeirão Preto: Funpec, 2004.

KNOX FALCI, Miridan. **Mulheres do Sertão Nordeste**. In: DEL PRIORI, Mary. **A Mulher na História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988.

KRAMER, H.; SPRENGER, J. **Malleus Maleficarum – o martelo das feiticeiras**. Trad. de Paulo Froés. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LEVI, Giovanni. **Sobre a micro-história**. In: BURKE, Peter (org). **A escrita da História, novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LEMOS, Carlos Alberto Cerqueira. **História da casa brasileira**. [S.l.: s.n.], 1989.

LIMA, Lana Lage da Gama. **Penitentes e solicitantes: gênero, etnia e poder no Brasil colonial.** História, mulher e poder. Vitória: Edufes, 2006.

LIMA, Solimar Oliveira. **Fazenda: pecuária, agricultura e trabalho no Piauí escravista (séc. XVII – séc. XIX).** EDUFPI: Teresina, 2016.

MACÊDO, TaironeZuliani de. **As origens e evoluções etimológicas dos termos sertão e sertanejo.** In: Seminário de Pesquisa de Pós-Graduação em História PUC-Go/UFG, VI. 2013, Goiânia. Anais. Goiânia: UFG/PUC-Go, 2014. p.1-10.

MAINKA, P. J. **A bruxaria nos Tempos Modernos** - sintoma de crise na transição para a modernidade. História. Questões e Debates, Curitiba, v. 37, 2003. p. 111-142.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Editora Abril, 1984.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII.** 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MARTINS, Ana Raquel Marques da Cunha et al. **A inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência.** Revista de História Regional, 1999.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

MELO, Claudio. **Obra Reunida.** Teresina: Academia Piauiense de letras, 2019.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial.**2011. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado)–ICHF-Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Sacrílegas famílias: conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII.** 2007.

MICHELET, J. **A Mulher.** São Paulo: Martins Fontes, 1995

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-Americana.** Rio de janeiro: Ed. Pallas, 2005.

MIRANDA, Reginaldo. **Piauienses notáveis.** Teresina: Academia Piauiense de Letras, 2019.

MOTT, Luíz R.B. **Piauí Colonial; População, Economia e Sociedade.** Teresina: Projeto Petrônio Portela, 1985. p.30-31.

MOTT, Luiz. **Escravidão, Homossexualidade e Demonologia.** São Paulo: Ícone, 1988.

MOTT, LuízR.B. **O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição.** Campinas (SP): Papyrus, 1989.

MOTT, Luiz. **O calundu-Angola de Luzia Pinta**: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, dez 1994. p. 73-82.

MOTT, Luíz R.B. **Transgressão na calada da noite**: um sabá no Piauí colonial. Textos de História, v. 14, 2006.

MOURA FILHO, Ferdinand A. de. **A Inquisição No Piauí E A Trajetória De Dionísio Da Silva**. Anais do XXIX Simpósio Nacional de História – ANPUH. Brasília: Julho, 2017

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. and MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia**: limites e complementaridades entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa. rev. hist. (São Paulo), n. 171, p. 287-316, jul.-dez., 2014. <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89014>>. p. 289-290.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. **Desfazendo o "natural"**: a heterossexualidade compulsória e continuum lesbiano. Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 4, n. 05, 2010.

NAZZARI, Muriel. **O desaparecimento do dote**: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600 - 1900. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NEVES, Guilherme Pereira das. **Murmuração**. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 417.

NOVAIS, Fernando A. **Condições da privacidade na colônia**. IN: SOUZA, Laura de Mello (Org.) **História da vida privada no Brasil**: cotidiano e vida privada na América portuguesa. volume 1. São Paulo: Companhia de Bolso. 2018.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**. Teresina: COMEPI, 1966.

PAIVA, Eduardo França. **Dar nome ao novo**: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. **Demonologia, bruxas e estereótipos**. Revista Trilhas da História, v. 1, n. 2, p. 33-54, 2012.

PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Inquisição e o avesso do matrimônio no Sertão**: casos de bigamia na capitania do Seara Grande (1752-1813). In: Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais, 2011, Salvador. Anais Eletrônicos... Salvador: 2011. p.1-15.

PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. **Novos ares, nova vida**: mobilidade, casamento e família nos sertões do Siará Grande (1759-1766). 2016.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **Fabião Preto Courá**: Sociabilidades e Identidades em Mariana, século XVIII. Mujimbo: Revista de Estudos Étnicos e Africanos. V. 2, N. 1, 2011.

PINTO, Frei Heitor. **Imagem da vida cristã (1563-1572)**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1958.

PRIORE, Mary del. **O corpo vazio**: o imaginário sobre a esterilidade entre a colônia e o império. In: PRIORE, Mary del; AMANTINO, Marcia. (Orgs.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

QUEIRÓS, Eça de. **“O Senhor Diabo”**. In: Obras Completas. Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.

QUEIROZ, Teresinha de Jesus Mesquita. **Do Singular ao plural**. Recife: Edições Bagaço, 2006.

QUIJANO, Anibal. **“Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, pp. 117-142

RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). **Cultura Histórica em Debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In: DEL PRIORI, Mary. **A Mulher na História do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988.

REDIKER, Marcus. **O navio negro**: uma história humana. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

REIS, Marcus Vinicius. **Descendentes de Eva**: práticas mágico-religiosas e relações de gênero a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595). Curitiba: CRV, 2019.

REIS, Marcus Vinicius. **Várias faces da religiosidade**: Portugal e América entre práticas mágico-religiosas no século XVI. Dossiê. p.9-21. Out. 2013

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Minas Gerais sub examine**: inventário das denúncias nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira. RESENDE, Maria Leônia Chaves (Org.). **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício**: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço Editora Ltda, 2013.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

RODRIGUES, Jaime. **Deus é o dono do navio**: religiosidades marítimas no Atlântico na época moderna. Anuário Colombiano De História Social Y De La Cultura. 2019.

ROCHA, Cássio Bruno de Araújo. **Masculinidades e o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição**: a ação das visitas do Santo Ofício às capitânicas do norte da América portuguesa na defesa da ordem patriarcal – séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

RUSSELL-WOOD, Jr. APUD LIMA, Lana Lage da Gama. **Penitentes e solicitantes**: gênero, etnia e poder no Brasil colonial. História, mulher e poder. Vitória: Edufes, 2006.

SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos**. 5ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Coleção Histórias do Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SETH, S. **Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?**. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 6, n. 11, 2013. p. 173–189. DOI: 10.15848/hh.v0i11.554. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554>. Acesso em: 11 out. 2021.

SILVA, Carolina Rocha. **Sabá do Sertão: Feiticeiras, demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-58)**. 2013. 222 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.

SILVA, Carolina Rocha. **As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil colonial**. Cadernos de estudos sociais e políticos. v. 6, 2017. p. 69-77.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. **Bahia, a corte da América**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2010. p.32.

SILVA, Mairton C. **Poder local, escravidão e sociabilidades na capitania de São José do Piauí, 1761-1808**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

SILVA, Mairton Celestino da. **Índios, africanos e agentes coloniais na capitania de São José do Piauí, 1720-1800**. Fronteiras & debates, v. 3, n. 1, 2017. p. 99-122.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. SEVERIS and SANTOS, Suzana Maria de Sousa. (Orgs.) **Estudos inquisitoriais: história e historiografia**. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019.

SLENES, Robert W. “**Malungu Ngoma Vem**”: África encoberta e descoberta no Brasil”, Revista USP, 12 (1991-2), 64-66

SLENES, R. W. **Na Senzala, Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, Século XIX**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Cia. Editora Nacional; Edusp, 1971.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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.

SOUZA, Marina de Mello e. **O cristianismo Congo e as relações Atlânticas**. Rev. hist. (São Paulo), n. 175. Jul/dez. 2016.p. 451-463,

- SOUZA, Laura de Mello e. **Revisitando o calundu**. In: GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria L. Tucci (Org.). **Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo**. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.
- SPIVAK, GayatriChakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- SWEET, James. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. São Paulo: Edições 70, 2007.
- THORNTON, John. **A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- THORNTON, John. “**Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700**”, In: Linda M. Heywood (org.), **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010.
- TRUGILHO, Michelle. **Transgressores do matrimônio: a bigamia através da ótica inquisitorial**. In: Encontro Regional da ANPUH Rio, 14., 2010, Rio de Janeiro. Anais Eletrônicos... Rio de Janeiro: ANPUH, 2010, p.20-38.
- VAINFAS, R. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. **Homoerotismo feminino e o Santo Ofício**. In: DEL PRIORY, Mary. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004.
- VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- VEYNE, Paul et al. **Como se escreve a história**. Lisboa: Edições 70, 1983.
- VIEIRA Jr. Otaviano C. **De menino voador, Sabá e Iluminismo: notícias da Inquisição no Sertão do Ceará**. Antíteses, v. 4, n. 8, jul./dez. 2011. p. 783-800. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>.
- XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. **História de Portugal. O Antigo Regime**, v. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.