

# Masculinidades, Inquisição e práticas de feitiçaria na capitania do Grão-Pará, século XVIII<sup>1</sup>

Masculinities, Inquisition and witchcraft practices in captaincy of Grão-Pará, 18th century

**Laís Prestes Redondo**

Mestra em História

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

laisprestesredondo@gmail.com

**Recebido:** 11/09/2024

**Aprovado:** 15/05/2025

**Resumo:** O presente artigo objetiva analisar, a partir da categoria gênero e dos estudos sobre masculinidades, confissões e denúncias inquisitoriais de homens indígenas, negros escravizados, mamelucos e colonos cristãos-velhos processados pelo delito da feitiçaria na capitania do Grão-Pará, sobretudo na segunda metade do século XVIII. Questiona-se como algumas das motivações desses homens no uso e na feitura de práticas consideradas de feitiçaria e mágico-religiosas (bolsas de mandinga, orações a santos etc.) podiam estar ligadas à tentativa de exercer diferentes práticas de masculinidades. Foram selecionados, portanto, processos e denúncias arquivados no fundo documental do Tribunal do Santo Ofício de Portugal, subfundo da Inquisição de Lisboa e disponíveis na base digital DIGITARQ do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

**Palavras-chave:** Masculinidades; Inquisição Portuguesa; Feitiçarias.

**Abstract:** This article aims to analyze, from the gender category and studies on masculinity, confessions and inquisitorial denunciations of indigenous men, enslaved black people, mamelucos and old-christian colonists prosecuted for the crime of witchcraft in the captaincy of Grão-Pará, especially in the second half of the century XVIII. It is questioned how some of the motivations of these men in using and carrying out practices considered witchcraft and magical-religious (mandinga bags, prayers to saints, etc.) could be linked to the attempt to exercise different masculinity practices. Therefore, processes and complaints archived in the National Archive of Torre do Tombo (ANTT) were selected in the document collection of the Tribunal of the Holy Office of Portugal, sub-collection of the Lisbon Inquisition, and available in the digital database DIGITARQ of the National Archive of the Torre do Tombo.

**Keywords:** Masculinities; Portuguese Inquisition; Witchcraft.

---

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

### **Introdução: a categoria gênero e o conceito de masculinidades**

Enquanto uma categoria de análise, o gênero nunca se limitou apenas ao estudo do campo da história das mulheres e das sexualidades. Para os historiadores, a categoria gênero precisa ser compreendida como uma ferramenta que vem auxiliar na investigação de como as identidades tidas por femininas e masculinas, as práticas e diferenças entre os sexos são construídas de forma discursiva e relacional para ordenar as relações sociais e sustentar as necessidades políticas de determinadas instituições de poder situadas historicamente. À vista de investigar a construção das identidades relacionais de gênero, essa categoria, portanto, orienta o historiador a desconstruir a “noção de fixidez” e de naturalidade dessas oposições normativas e binárias do masculino e feminino, observando as práticas de gênero alternativas, negadas ou reprimidas (Scott, 1995, p. 83-87 e 93).

Dito isso, evidenciamos que o uso da categoria gênero implica tanto o estudo das feminilidades quanto das masculinidades. Segundo Raewyn Connell (2003, p. 105-109), as masculinidades não devem ser estudadas como meros objetos naturais do tipo violento ou papéis sexuais do tipo normativo, mas analisadas enquanto configurações das práticas de gênero que fazem e se refazem nos processos históricos, políticos e sociais e que estão permeadas de contradições e dinâmicas de poder (Connell, 2003, p. 42-43, 72 e 109-112). E, mesmo com a existência de masculinidades hegemônicas, isto é, modelos e exemplos apresentados como ideais do masculino, estas masculinidades variam historicamente, se interseccionam e se ligam nos níveis espaciais (globais, regionais e locais) e com outras estruturas hierárquicas de poder, como as concepções de diferença social e de cor definidas num período histórico específico<sup>2</sup>. Além disso, sofrem transformações e entram em disputas com as masculinidades marginalizadas que possuem certa capacidade de agência, podendo influenciar as características que compõem a masculinidade que está em posição hegemônica em determinadas estruturas e contextos (Connell; Messerschmidt, 2013, p. 254 e 262-271; Vigoya, 2018, p. 44; Collins; Bilge, 2021, p. 64 e 282).

---

<sup>2</sup> Segundo Raminelli (2012, p. 714-715 e 721-723), as diferenças sociais no Antigo Regime se estabeleciam a partir da qualidade do indivíduo, esta definida pela linhagem, pelo tipo de ofício, pelos títulos, pela posse de algum cabedal ou pela cor da pele, que podia indicar uma origem indígena ou cativa e que limitava, por vezes, o alcance de mercês régias. Nesse sentido, a cor da pele não era sinônimo da noção de raça e sim compreendida como uma falta ou defeito de qualidade social e moral. Já a ideia de raça se definia por uma desqualificação ligada à impureza de sangue do indivíduo, devido à descendência judaica ou moura. Somente em meados do século XVIII, o termo “raça de mulatos” apareceu no vocabulário português com um significado de que o sujeito possuía uma descendência cativa (indígena ou africana) que podia o desqualificar na obtenção de certos “ofícios de armas e letras” e honrarias. Logo, para esse historiador, a noção de raça no período do século XVIII começou a assumir uma conotação instável, pois ora raça implicava um sentido de sujeitos com sangue impuro, designando os infieis e os hereges de origem muçulmana e judaica, ora implicava um sentido da falta de qualidade moral e social dos mulatos e indígenas devido à descendência cativa dos mesmos, que também os podia tornar sujeitos a desvios morais e cristãos.

Observamos, portanto, como a definição de Connell sobre masculinidades se aproxima tanto da concepção da categoria gênero quanto do conceito de performance de gênero da filósofa Judith Butler. Este conceito de performance entende o gênero enquanto discursos e comportamentos que são fabricados numa lógica binária fictícia e que devem ser sempre reiterados, demonstrados e expostos pelos sujeitos para os regularizar nessa lógica (Butler, 2003, p. 48). Porém, mesmo nesse processo de fabricação e de exercício do que se naturaliza como identidade feminina e masculina pelos sujeitos históricos ocorrem rupturas e traços subversivos nas vivências cotidianas que desestabilizam a ideia de que exista sempre uma prática recíproca, fixa e homogênea destas identidades consideradas por substanciais do masculino e do feminino (Butler, 2003, p. 54-59; 198-201).

Com base nessas teorias apresentadas, é possível observar como as práticas e as identidades de gênero, especialmente as masculinidades, eram construídas e performadas no contexto de colonização do Brasil, onde discursos e normas sociais e religiosas moldavam o comportamento esperado dos homens. Esse cenário permite examinar tanto as masculinidades hegemônicas quanto as alternativas, revelando dinâmicas de poder que permeavam o período.

Contudo, segundo a historiografia, ainda estão em andamento pesquisas históricas que partam da categoria gênero e do conceito de masculinidades para analisar as práticas de religiosidade colonial e os homens em temporalidades anteriores ao século XIX, sobretudo no período do Brasil Colônia (Reis; Cargnelutti, 2020, p. 335; Viana Júnior, 2017, p. 93-97 e 101). Mesmo na década de 1980, quando os estudos sobre as mulheres se ampliavam na historiografia brasileira, a “temática da feitiçaria [no espaço colonial] foi distanciada do gênero” (Reis; Cargnelutti, 2020, p. 334-337). Em decorrência disso, Reis e Cargnelutti (2020, p. 339 e 344) defendem a importância de ampliar trabalhos históricos que utilizam da categoria gênero para tratar não apenas dos casos de mulheres processadas pelo delito da feitiçaria, como pesquisa Reis (2014), mas também estudos que se concentrem numa análise relacional do gênero, o que suscita investigar os casos nos quais foram homens os acusados por tal delito.

Assim, o presente artigo tem como principal objetivo analisar, a partir da categoria gênero e do conceito de masculinidades, processos e denúncias inquisitoriais contra homens de cor e de baixas condições sociais (indígenas, negros escravizados, mamelucos e colonos paraenses) envolvidos com práticas de feitiçaria. A maioria dos casos selecionados corresponde ao período da visitação inquisitorial na capitania do Pará entre 1763 e 1770, chefiada pelo vigário capitular e inquisidor-

visitador Giraldo José Abranches<sup>3</sup>. Além disso, contamos com a análise de uma confissão de 1717 e uma denúncia de 1716 registradas no Caderno do Promotor<sup>4</sup>. Partimos do questionamento de como algumas das motivações desses homens no uso e na feitura de práticas de feitiçaria podem nos indicar a tentativa desses sujeitos de buscar exercer certos comportamentos masculinos (práticas de masculinidades) que, por vezes, se desviavam do que previa as normativas estabelecidas pelo Concílio de Trento (1545-1563) e pelas reformas pombalinas relacionadas aos comportamentos masculinos no contexto paraense e no âmbito da introdução da política do casamento misto.

A escolha do recorte espacial e dos processos e denúncias inquisitoriais se explica por três motivos. Em primeiro lugar, pela exemplaridade dos casos de feitiçaria na capitania do Pará, isto é, pela variedade de práticas mágicas relatadas pelas testemunhas ou réus que, embora arraigadas no cotidiano, começaram a ser tidas pelos governadores, padres seculares, inquisidores, comissários e diretores como práticas que prejudicavam o controle civil e moral dos colonos, indígenas e mestiços. Em segundo lugar, essa escolha se relaciona por terem sido homens (mamelucos, negros, brancos, indígenas) os que foram frequentemente denunciados na dita capitania por recorrerem a variadas

---

<sup>3</sup> Reconhecemos a existência de divergências historiográficas no que tange ao período comumente atribuído a essa visitação e ao tempo de dedicação de Giraldo Abranches em atuar como visitador-inquisidor. Para Maria Olindina de Oliveira (2010, p. 48-51), em primeiro lugar, os historiadores precisam começar a estudar a presença do tribunal inquisitorial no Estado do Grão-Pará e Maranhão antes da década de 1760, e que, em segundo, além do Livro da Visitação não apresentar o termo de encerramento da visita em 1769, Abranches, segundo Oliveira, continuou a lidar com outros casos e denúncias, que não constam no Livro da Visitação, até meados de 1773. O historiador Yllan de Mattos (2012, p. 195), no entanto, compreende que Abranches, a partir de 1766, sobrevalorizou suas atribuições de vigário capitular em detrimento das funções de visitador-inquisidor, e que, em 1770, já não assinava os documentos enviados à Lisboa como inquisidor-visitador. Por selecionarmos e analisarmos, nesse presente artigo, a maioria das confissões, dos processos e das denúncias que se encontram no Livro da Visitação e no fundo do Arquivo da Torre do Tombo correspondentes à década de 1760 e apenas dois casos da década de 1710, inserimos no corpo do texto o período da visitação ao Estado do Grão-Pará e Maranhão entre 1763-1770. Além disso, embora os dois historiadores discordem sobre o período da visitação, ambos concordam e nos indicam como essa visitação inquisitorial da década de 1760 estava vinculada aos interesses do projeto reformista pombalino naqueles estados.

<sup>4</sup> Os denominados Cadernos do Promotor reúnem denúncias enviadas aos tribunais inquisitoriais e que no mais das vezes não se transformaram em processo, seja por debilidade da prova, seja pelo delito não ser de jurisdição inquisitorial. Ver: Cadernos do Promotor. DGARQ – Direção-Geral de Arquivos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 2013. Disponível em: < <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2318017> >. Acesso em 11 fev. 2025.

práticas de feitiçarias e objetos mágico-religiosos, como o uso de bolsas de mandinga<sup>5</sup>, de pedras d'ara<sup>6</sup>, de corporais<sup>7</sup> ou de orações a santos (Oliveira, 2010, p. 69-73 e 99; Mattos, 2012, p.161-162; Mello, 2014, p. 265-266; Sommer, 2003, p. 417-422).

Por fim, a escolha desses processos e denúncias inquisitoriais se justifica pelo fato de este artigo representar um desdobramento de nossa pesquisa de mestrado concluída em fevereiro de 2024<sup>8</sup>. Na pesquisa, foi realizada uma investigação prévia de confissões e denúncias presentes no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769) (1978), e de processos de homens acusados do delito da feitiçaria no Pará encontrados no fundo do Tribunal do Santo Ofício de Portugal, subfundo da Inquisição de Lisboa, custodiados pelo Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Para o presente artigo, selecionamos para a análise sete casos de homens de cor e de diversas condições sociais que estiveram envolvidos com o uso dessas práticas mágico-religiosas e de feitiçaria.

### **Inquisição e as reformas pombalinas: controle das crenças e dos comportamentos na capitania do Grão-Pará**

A visitação do Tribunal do Santo Ofício à capitania do Grão-Pará na segunda metade do século XVIII estava estreitamente vinculada às reformas político-sociais iniciadas na região amazônica por Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal e pelo seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão entre 1751 e 1759<sup>9</sup>. Tais

---

<sup>5</sup> Bolsas de mandinga eram uma espécie de amuleto. Nelas encontravam-se vários objetos e papéis com escritos que refletiam o sincretismo das crenças religiosas de origem europeia (religião católica), africana (religiosidade bacongá e religião muçulmana dos povos da Guiné) e indígena (Souza, 2009, p. 279 e 290). Por esse motivo, as historiadoras Laura de Mello e Souza (2009) e Vanicléia da Silva Santos (2008) consideram essas bolsinhas como a expressão das práticas mais tipicamente coloniais e atlânticas. Atlânticas também pois, segundo Santos (2008, p. 108-109 e 183), essas bolsas de mandinga refletiam a interpretação que os negros africanos fizeram do catolicismo na vinda para o Brasil e mesmo ainda em território africano no processo de catequização, o que possibilita observar as circulações culturais em nível atlântico. Além disso, para essa historiadora, os escravos africanos no contexto colonial brasileiro, que portavam as bolsas de mandinga não pertenciam diretamente ao etnônimo mandinga (grupos-mandês) do antigo Império do Mali, mas sim a grupos de diferentes origens e que o termo mandinga foi atribuído como uma alusão ao povo do Mali que carregava amuletos. Portanto, no século XVIII, ser acusado de “mandingueiro” não significava que a pessoa era somente de determinada região da África e, sim, o significado atribuído pelos inquisidores de feitiçeiro e feitiçaria.

<sup>6</sup> Pedra d'ara é um pedaço de mármore em que os sacerdotes consagram a hóstia e o vinho (Souza, 2009, p. 284).

<sup>7</sup> Os corporais eram pedaços do pano do altar, em que se colocava a hóstia consagrada (Silva, 1789, p. 332).

<sup>8</sup> REDONDO, Laís Prestes. Masculinidades mágicas: práticas mágico-religiosas e as feitiçarias nas formas de “ser e fazer-se homem” na Amazônia Colonial (1750-1773). 2024. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, Brasil.

<sup>9</sup> Além dessa visitação na capitania do Grão-Pará, ocorreram outras visitas inquisitoriais anteriores nas capitanias da Bahia (1591-1595; 1618-1621), de Pernambuco (1591-1595) e do Sul (1627), chefiadas pelos visitadores-inquisidores Heitor Furtado de Mendonça e Marcos Teixeira (Vainfas, 2017, p. 281-282). Essas visitas no Brasil, no entanto, não foram o único meio pelo qual o Tribunal de Lisboa vigiou as crenças dos colonos e recolheu denúncias, uma vez que no território colonial, se constituiu uma rede de oficiais diretos (familiares, comissários) e representantes indiretos (bispos, padres locais)

reformas buscavam estabelecer um maior domínio daquele vasto território, transferindo a administração temporal dos indígenas aldeados às autoridades seculares (diretores e governadores), após a expulsão dos jesuítas (1759), e, junto disso, transformar os indígenas catequizados em exímios cristãos e vassalos do rei (Domingues, 2019, p. 133-135 e 150).

Sendo o Tribunal do Santo Ofício Português uma instituição político-religiosa de cunho disciplinar, a chegada de Giraldo Abranches para atuar no cargo de vigário capitular e de inquisidor-visitador tinha como um dos principais objetivos a normatização e a vigilância dos costumes e da fé daquela população paraense tão diversa. Nisso, incluíam a eliminação do que se denominava na legislação régia e eclesiástica da época de práticas relativas ao delito da feitiçaria (Mattos, 2012, p. 143; Oliveira, 2010, p. 79-81 e 93-102).

Embora sob a influência das reformas pombalinas, o regimento inquisitorial de 1774 tivesse apresentado um olhar mais cético em relação ao crime da feitiçaria, na prática, a mudança no tratamento jurídico deste delito se transformava de maneira lenta (Souza, 2013, p. 318-322). Porém, devemos considerar que no período da visita inquisitorial à capitania do Grão-Pará o regimento em vigor era ainda o de 1640. Neste regimento (Regimento..., Livro III, Título XIV, 1640, p. 855-857), indicava-se que os inquisidores conhecessem “os crimes da feitiçaria, sortilégios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie” e detalhava-se também sobre os diferentes objetos e práticas que podiam conter a invocação demoníaca (uso de corporais ou de pedras d’ara) e das práticas de astrólogos judiciários, de idolatria e de batismo de imagens católicas. E, mesmo antes da visita inquisitorial à capitania do Grão-Pará, já tinham sido enviados em 1693, para a dita capitania, 28 editais específicos sobre uma prática de feitiçaria definida pelos historiadores como “tipicamente colonial” e atlântica, as tais bolsas de mandinga (Feitler, 2007, p. 211; Souza, 2009, p. 279-280; Santos, 2008, p. 94 e 108).

É importante ressaltarmos que a feitiçaria era um crime de foro misto, podendo ser julgada pelos tribunais régio, episcopal ou inquisitorial (Paiva, 2002, p. 191). Nas Ordenações Filipinas (1603), em semelhança ao Regimento de 1640, o crime da feitiçaria era definido como quando certas pessoas roubavam pedra d’ara e corporais da Igreja para causar morte, invocavam espíritos diabólicos em encruzilhadas, faziam “abusões” ou adivinhavam coisas futuras (Ordenações..., Livro V, Título III, 1870, p. 1150-1552). Se o delito da feitiçaria se encontrava presente nas constituições quinhentistas das dioceses de Lisboa, Évora, Angra, Coimbra e Goa, como uma prática relacionada a encontrar coisas

---

que enviavam denúncias ao tribunal inquisitorial. Sobre essas visitas e a presença da Inquisição no Brasil, cf. Vainfas (2017, p. 283-289) e Feitler (2013, p. 29-34).



escondidas ou de usar benzeduras e “abusões”, no texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), a especificação sobre esse delito aludia também a esses tipos de práticas (Bethencourt, 2004, p. 260-261). No texto das Constituições baianas, o qual Giraldo Abranches, sendo vigário capitular, requisitou o envio de 50 exemplares para orientar a formação e as maneiras de evangelização dos padres seculares da diocese do Pará, o delito da feitiçaria se relacionava quando certas pessoas usavam de ensalmos para curar sem licença prévia, realizavam “transmutações de corpo e vozes [...] e outras coisas que excedem a eficácia das coisas naturais”, invocavam o demônio por meio de “pedras d’ara, corporais e coisas sagradas e bentas” ou adivinhavam sobre “coisas secretas e casos futuros” (Mattos, 2012, p. 181-182; Constituições..., Livro V, Título III-V, 2010, p. 462-465).

Para Laura de Mello e Souza (2011, p. 289 e 301), porém, não se visualiza uma preocupação por parte dos clérigos coloniais e do arcebispo Sebastião Monteiro da Vide, que elaboraram o corpus textual das Constituições baianas, em abordar e legislar especificamente as outras práticas de feitiçaria que surgiam no contexto colonial, tais como as bolsas de mandinga ou as práticas indígenas dos pajés, traduzidas, principalmente pelos jesuítas, como diabólicas. Ainda assim, consideramos que no texto das Constituições baianas existia sim uma abertura para com as outras práticas no espaço colonial que se tornavam associadas ao demoníaco, pois se prescrevia aos padres confessores que repreendessem práticas consideradas de feitiçaria que “cada dia entram [com os] gentios de várias partes” na colônia (Constituições..., Livro V, Título V, 2010, p. 465).

Além disso, ainda que o delito da feitiçaria constasse na legislação régia e eclesiástica, Pollyanna Muniz e Yllan de Mattos (2014, p. 299) afirmam que “o aparato normativo per si não dá conta de explicar o funcionamento de um tribunal [...] [pois] apenas através da análise de processos pode-se aproximar da real práxis de tribunais dessa monta...”. Dessa forma, se compreendemos que a prática jurídica do tribunal inquisitorial estava vinculada à cultura argumentativa e interpretativa do direito comum da época moderna, notamos que, embora o corpo de juízes e deputados da Inquisição Portuguesa procurasse fixar os modos de julgar e os tipos de provas (plenas ou indiciárias) que determinassem a culpa do réu, na prática, tais juízes tinham uma liberdade de interpretação. Podiam construir práticas jurídicas locais, se basear em fontes teológicas, em textos jurídicos ou fazer um uso dinâmico dos testemunhos para atestar a presença de heresia ou sustentar a culpabilidade do réu (Hespanha, 2006, p. 96-99 e 111 e 115; Feitler, 2009, p. 89; Feitler, 2022, p. 269-275).

Nos casos de feitiçaria, José Pedro Paiva (2002, p. 82-84) nos lembra que, não sendo os juízes inquisitoriais um corpo jurídico homogêneo, estes acabavam por inserir práticas diversas que lhe eram confessadas no interior dos sistemas lógicos e jurídicos que conheciam e nos quais eram formados.

Evidenciamos isso na prática jurídica do inquisidor-visitador Abranches, que pareceu interferir na fala dos processados<sup>10</sup>. No caso do índio Joaquim Pedro, o inquisidor-visitador insere no interrogatório as discussões teóricas do período sobre a demonologia, pois pergunta ao índio Joaquim se a bolsinha que trazia possuía virtude de magia natural ou preternatural (diabólica) (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, proc. 2693, fl. 01v.). Embora a magia natural fosse compreendida enquanto a arte de investigar coisas ocultas na natureza (estudos sobre astrologia, alquimia, medicina), ela própria poderia vir a ser interpretada pelos missionários ou inquisidores como uma magia de intervenção diabólica, sobretudo quando agentes humanos em geral excediam nas suas investigações para adivinhar ou entender as causas das coisas ocultas que, sendo inacessíveis de compreensão plena, só podiam estar sendo estudadas e reveladas com alguma ajuda ou barganha diabólica. (Clark, 2006, p. 322-335; Cruz, 2013, p. 189).

Paralelamente aos casos de feitiçaria, o inquisidor-visitador e vigário capitular Giraldo Abranches voltava seu trabalho também para os desvios vinculados ao sacramento do matrimônio. Na carta de 11 de março de 1769, endereçada ao ex-governador da capitania do Grão-Pará e então secretário de Estado da Marinha e do Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Abranches dizia que, devido às diversas “pessoas públicas [que] escandalosamente” vivem em concubinato, em “adulterina incontinência” ou se separam por autoridade própria e sem causa, os párocos ficavam proibidos de administrar a comunhão (Arquivo Histórico Ultramarino, Pará, cx. 64, doc. 5530). Em outra correspondência no mesmo mês, lamentava, ainda, sobre as diferentes “dispensas ocultas” que teve de fazer àquelas pessoas que apresentavam impedimentos diversos para não poderem se casar (Arquivo Histórico Ultramarino, Pará, cx. 64, doc. 5538).

O casamento, reforçado enquanto sacramento no Concílio de Trento, era definido tanto como uma forma de atender os interesses patrimoniais das famílias, quanto uma união monogâmica e indissolúvel entre um homem e uma mulher. Para a Igreja, a celebração do sacramento matrimonial servia como remédio para evitar os pecados da carne. Isso não significava que qualquer união matrimonial ou relação sexual entre o marido e a esposa fossem autorizadas. Primeiro, porque existia a averiguação prévia de possíveis impedimentos para união e a obrigatoriedade da presença de um

---

<sup>10</sup> Segundo Carlo Ginzburg (1991, p. 12-14), no artigo “O inquisidor como antropólogo”, ao analisar os processos inquisitoriais, que envolvem casos de feitiçaria, o historiador deve considerar como devido às pressões psicológicas e físicas, os réus produziam uma verdade ecoada e que, somente algumas vezes, ao responderem o inquisidor, é possível evidenciar verdades e vozes em que se observam práticas culturais distintas. Dito de outra maneira, os processados acabavam por construir suas respostas e confissões, “muito frequentemente apenas [como] um eco das perguntas [e estereótipos] dos inquisidores”.



pároco para confirmar o rito matrimonial. E, segundo, porque a finalidade única do coito conjugal dizia respeito à procriação e, por conseguinte, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), sob influência das decisões tridentinas, estavam elencados os crimes morais e sexuais relacionados ao casamento, como os delitos do adultério, do concubinato ou do amancebamento (Silva, 1984, p. 112-114; Vainfas, 2017, p. 34-37 e 159).

Nas Constituições baianas, encontram-se também as indicações de quais comportamentos masculinos eram considerados indignos e reprováveis tanto para os homens leigos quanto para os próprios homens religiosos. Dados por “grandes pecados, e inconvenientes”, o texto das Constituições baianas condenavam aqueles maridos que abandonavam suas esposas e mulheres por terem relações afetivas e sexuais com outras, seja por estarem andando em outros lugares, freguesias, seja por outras causas e práticas. (Constituições..., Livro I, Título LXX, 2010, p. 258).

Manuais de virtude e de casamento dos séculos XVII e XVIII também descreviam alguns comportamentos ideais de um homem solteiro e um bom marido, fossem nobres e príncipes, fossem homens de estados sociais menores que deviam se espelhar nos primeiros (Teodoro, 2014, p. 110-111; Fernandes, 1995, p. 150). D. Francisco Manuel de Melo<sup>11</sup>, ao redigir sua obra “Carta de Guia dos Casados”, indicava que os casados fossem sempre iguais no estado social e na idade e que os futuros maridos não escolhessem aquelas mulheres feias e gastadoras, embora dissesse aos homens solteiros e casados que evitassem “jogos excessivos, [...] vidas fora de horas, amizades com porfia [pois tais coisas] [...] nenhum uso pode fazer decentes” (Melo, 1650, fl. 07r-08v, 20r-26v e 58r-58v. Almeida, 1988/1989, p. 196). Melo (1650, fl. 60r-62v e 118r-118v) apontava também que os deveres do marido eram ajudar na criação dos filhos, na governação de sua casa e das contas. Porém, afirmava que as maiores qualidades dos homens casados eram a escolha, sobretudo, por empregos honoríficos, como os das letras e das artes militares à semelhança dos príncipes (Melo, 1650, fl. 180r).

Com base nesse manual de casamento, é possível observar que as práticas de jogar cartas eram comuns entre homens casados e solteiros ou religiosos. Contudo, muita das vezes, a legislação régia e a própria Constituição baiana apontavam como era uma prática masculina tida por viciosa e desaconselhável, que acabava por desvirtuar os maridos de seus deveres e provimentos familiares. No corpus textual das Constituições baianas, o ato de jogar cartas era proibido de ser praticado nas casas

---

<sup>11</sup> D. Francisco de Mello foi um fidalgo e diplomata português nascido em 1608 que frequentou muito a corte de Madrid e Lisboa. A sua obra “Carta de Guia dos Casados” apresentou edições variadas em português entre meados de 1651, sua primeira publicação, até meados de 1997. Apresentou duas traduções em castelhano (1724 e 1786) e uma em inglês em 1697. (Fernandes, 2003, p. 09-12 e 39-40).

dos religiosos, antes da missa e quando envolvia dinheiro, podendo os homens religiosos e leigos serem admoestados ou sujeitos a penas pecuniárias (Constituições..., Livro V, Título XXXII, 2010, p. 504-505). De forma semelhante, nas Ordenações Filipinas (1603), instituía-se que peões<sup>12</sup>, homens de maior condição e qualidade, escravos, oficiais mecânicos, meirinhos e alcaides “em nossos Reinos e Senhorios não jogue cartas, nem as tenha em sua caza e pousada, nem as traga consigo, nem as faça [...] nem as venda”, podendo ser, a depender da qualidade social do réu, degredado para o Brasil ou África, obrigado ao pagamento de multas ou açoitado. E, quanto a “qualquer pessoa, que ao Domingo, ou ao dia de festa, que a Igreja manda guardar, antes da missa do dia, jogar...” estabelecia-se o pagamento de quinhentos réis “para quem o accusar”. (Ordenações..., Livro V, Título LXXXII, p. 1230-1232).

Outro manual de devoção, “Mestre da Virtude” (1745), que circulou pelo espaço metropolitano e colonial, o seu redator, o frei dominicano João de Franco, tal qual Melo, dizia que as ações do bom esposo correspondiam ao sustento da casa, cuidando da esposa e da educação dos filhos. Todavia, João de Franco prescrevia que as esposas tratassem com carícia os esposos que fossem “jogador” e que retornam “à casa muito tarde da noite” (Fleck; Dillmann, 2014, p. 237-244).

As reformas pombalinas, aplicadas na capitania do Grão-Pará, apresentavam preocupação para com essas questões matrimoniais e para com os comportamentos masculinos dos homens que residiam ou adentravam na região (Domingues, 2000, p. 104 e 309; Moreira, 2018, p. 42-46). Por isso, quando escreveu em carta sobre os casos de concubinato e adultério existentes na capitania do Grão-Pará, Giraldo Abranches se mostrava atento não apenas ao cumprimento das normativas tridentinas, como também às políticas reformistas pombalinas relacionadas ao incentivo dos casamentos mistos e à proibição da prática dos cunhamenas.

Considerados “homens de vida estragada”, poderosos e “régulos” no sertão, estes cunhamenas ou “homens do sertão” eram, em sua maioria, mamelucos que falavam várias línguas indígenas, realizavam comércio e chefiavam diversos homens armados (indígenas, negros, mamelucos) para realizarem descimentos ou tráfico de indígenas do sertão amazônico a partir do financiamento de colonos abastados paraenses ou do apoio de missionários jesuítas e carmelitas. O termo cunhamena se referia ao motivo desses sertanistas aderirem à poligamia, se unindo com várias filhas e irmãs dos chefes indígenas com quem se aliavam, o que demonstra como esses sujeitos exerciam práticas que não correspondiam as normativas masculinas previstas nos manuais de casamento, no corpus textual

---

<sup>12</sup> Peões: “a gente de pé de hum exercito. Os moços, e serventes do exército.” (SILVA, 1789, p. 185).

das Constituições baianas e na legislação régia (Sommer, 2006, p. 768; Domingues, 2000, p. 111; Domingues, 2019, p. 140 e 144).

Através do caso dos cunhamenas, é possível observar que, embora fossem sujeitos que exercessem práticas de masculinidades diferentes das dispostas na legislação régia e episcopal, isto é, no direito comum civil do Reino e canônico da época, notamos como eles eram tanto homens temidos quanto requisitados por figuras importantes e abastadas no espaço amazônico em meados dos séculos XVII e XVIII. Isso nos mostra como as práticas de masculinidades exercidas por esses sujeitos se tornaram, ao longo do século XVII e princípios do século XVIII, comuns e hegemônicas naquele contexto, pois ao tecerem alianças com chefes nativos no sertão, esses homens adquiriam várias esposas indígenas, aprendiam a fazer negócios, a ser valentes e guerreiros, conheciam o território e garantiam o descimento das populações indígenas e de drogas do sertão para as vilas e aldeamentos missionários (Domingues, 2019, p. 140). Logo, as masculinidades hegemônicas do contexto paraense foram construídas pelas práticas masculinas exercidas no sertão por esses homens de cor, denominados por cunhamenas, e não necessariamente refletiam as normativas previstas na legislação régia e canônica, o que retoma a concepção do historiador Antonio Manuel Hespanha (2006, p. 96) de que o direito comum da época moderna permitia a existência de um “direito construído pela prática” que envolvia adaptações locais.

Na década de 1750, o governador Mendonça Furtado procurou negociar com esses sujeitos temidos e obter colaboração destes no processo de dominação e delineamento do território da capitania do Grão-Pará, uma vez que os ditos cunhamenas possuíam amplo conhecimento dos territórios e rios do sertão amazônico. Para tanto, Furtado prometeu a administração de duas aldeias para os cunhamenas Pedro de Braga e Francisco Portilho de Mello. Mas, para obterem tais concessões, ambos tinham que se casar conforme as regras da Igreja apenas com uma de suas mulheres indígenas. Esta exigência evidencia como as reformas pombalinas buscavam ampliar o disciplinamento moral dos colonos paraenses, incluindo os comportamentos masculinos. Contudo, os dois cunhamenas retomaram suas vidas gentílicas e poligâmicas e foram enviados presos, por fim, à metrópole para serem julgados pelo tribunal do Santo Ofício de Lisboa em 1757 (Sommer, 2006, p. 773-789; Domingues, 2019, p. 142-151; Domingues, 2000, p. 111).

Alguns meses após proclamar um decreto régio de 4 de dezembro de 1752, que proibia a prática dos homens, que viviam pelo sertão amazônico, de aceitarem “a título de mulheres” as diversas filhas dos chefes indígenas, Mendonça Furtado escreveu, em 1753, uma carta ao rei D. José I tratando sobre a importância de o monarca retirar a infâmia dos brancos que se uniam em sagrado matrimônio com

as indígenas cristianizadas (Domingues, 2000, p. 309; Domingues, 2019, p. 141). Na carta, Mendonça Furtado indicava, ainda, que o monarca procurasse honrar estes homens que se casavam com as indígenas, concedendo certos privilégios a eles, pois esse seria um meio de ampliar o povoamento da capitania do Grão-Pará (MENDONÇA, 2005, Tomo I, p. 519). Assim, se por um lado, D. Francisco de Melo (1650, fl. 07 e 11) desaconselhava, em sua obra “Carta de Guia dos Casados”, no século XVII, os casamentos nos quais os contraentes eram desiguais na idade e na condição social e, na época do Regimento das missões de 1686, os missionários podiam conferir punições aos brancos ou mestiços que se relacionavam com as indígenas aldeadas, na década de 1750, por outro, o alvará régio de 7 de abril de 1755 determinava alguns benefícios aos brancos casados com as índias. Destes benefícios, os brancos e seus filhos tinham a preferência aos cargos camarários, a possibilidade de receber prêmios da Fazenda Real (ganho de ferramentas como espingardas) ou mesmo a isenção dos serviços militares (Domingues, 2000, p. 72, 86 e 102-105; Guzmán, 2008, p. 112-113).

Com a implementação do Diretório dos índios (1757), definido como a “expressão jurídica de uma série de medidas”, de leis e de transformações político-sociais destinadas aos colonos das capitanias do norte (brancos e mestiços) e às populações indígenas, podemos visualizar um reforço para que os diretores, clérigos seculares e autoridades régias incutissem nos indígenas um padrão de comportamento moral do homem cristão e do vassalo europeu (Domingues, 2000, p. 67-68). Previasse que os indígenas e mestiços se tornassem bons “pais de famílias [que] educam a seus filhos”. Além disso, que esses homens sustentassem suas casas (esposas, filhos, bens materiais) por meio da agricultura familiar (roças) e/ou do exercício de ofícios manuais (campesino, comerciante, remeiro, carpinteiro, soldado etc.), almejando ainda cargos administrativos. O texto do Diretório indicava também que esses homens de cor se tornassem cabeças de família e construíssem suas casas à exemplo dos brancos, com repartimentos separados de outros “fogos” (moradias) a fim de não ocorrer relações sexuais incestuosas (Directorio..., 1758, §11-§14; §17-§18; Domingues, 2000, p. 38-39 e 73-74; Guzmán, 2008, p. 123; Cardoso, 2008, p. 74 e 102-103).

Assim, tendo em vista essas políticas reformistas em torno da implementação dos casamentos mistos e da proibição da prática dos cunhamenas, podemos questionar: em que medida os homens brancos, mamelucos ou indígenas, inseridos na capitania do Grão-Pará à época das reformas pombalinas e que foram processados pelo Tribunal do Santo Ofício pelo uso de práticas de feitiçaria, exerceram plenamente os comportamentos masculinos recomendados pelos manuais de virtude e pela legislação tridentina e régia? É possível visualizar diferentes comportamentos masculinos construídos

ou almeçados mediante a recorrência que faziam alguns homens de cor e de baixas condições sociais das ditas práticas de feitiçaria?

### **Práticas de feitiçarias e o exercício das masculinidades**

No mês de abril de 1764, foi denunciado à mesa da visita inquisitorial na cidade de Belém pelo roubo de alguns pedaços de hóstia da Igreja da vila de Beja, o indígena e sacristão Joaquim Pedro. Em confissão, Joaquim declarou ao inquisidor-visitador Abranches que havia pego os ditos objetos a pedido do indígena e sargento-mor Domingos Gaspar, em troca de nove tostões, e que tinha dado também os ditos pedaços aos indígenas Matias e Lázaro Vieira, este casado com a índia Maria e à serviço do diretor da vila, Raimundo José Bittencourt. Joaquim confessou ainda que os dois indígenas haviam lhe contado que os tais objetos serviam para não “morrer afogado, e [nem] ser mordido de cobras, [...] preservado de onças”. Durante a sessão de exame de suas crenças, respondeu ao inquisidor-visitador que teve, por princípio, como prática lícita carregar estes objetos que podiam livrá-lo de que morresse afogado e mordido por animais ou de que fosse ferido por espadas e facas (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1764-1768, proc. 218, fl. 29v.-30v. e 31r.-32v.).

Em testemunho sobre o caso, o clérigo da igreja da vila de Beja, Verissimo José Giraldes, declarou que Domingos Gaspar contou a ele, testemunha, que tinha pedido a Joaquim, na verdade, uns sanguinhos<sup>13</sup> para se livrar das “algas do mar”. Já o clérigo da vila do Pinhal, Luís Francisco Monteiro, testemunhou que o índio Matias lhe relatou que Joaquim lhe tinha dado uma pedra d’ara, dizendo que quem as trazia consigo “não lhe entrava faca, espada, nem ferro algum...” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1764-1768, proc. 218, fl. 12v.-13r. e 16r.).

Escravo do diretor Raimundo José Bittencourt, Manoel de Jesus, de nação angola e de treze anos de idade, testemunhou ao inquisidor-visitador que numa noite, estando escondido atrás da parede da cozinha da casa do seu senhor, ouviu o indígena Joaquim entregar uns bocados de pedra d’ara ao indígena Lázaro e dizer que elas “eram boas para não morrer de facadas quem consigo as trouxesse e para conseguir fêmeas quando elas não quisessem entregar-se por outro modo”. Com isso, Manoel acabou por pedir também a Joaquim uns bocados da mesma pedrinha para si, mas o dito indígena lhe recusou a trazer, dizendo que as pedrinhas não serviam aos rapazes (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1764-1768, proc. 218, fl. 19r.-19v.).

---

<sup>13</sup> Sanguinhos eram pedaços de um pano fino que os padres e sacerdotes usavam para limpar o cálice da consagração da hóstia e do vinho na missa (Souza, 2009, p. 285).

O carpinteiro Anselmo da Costa foi outro indígena denunciado pelo frade carmelita Antônio Tavares e pelo diretor Rodrigo Pereira Gastão do roubo de pedaços de pedra d'ara da Igreja Nossa Senhora do Carmo na vila de Benfica. Em testemunho ao inquisidor-visitador, Rodrigo contou que Anselmo acabou por dizer a ele, diretor, que havia furtado tais objetos, dando-os também para os indígenas Francisco e Patrício e que, embora não tivesse perguntado “ao dito índio para que fim [seriam] aquelas coisas, que tinha tomado para si e para os outros”, ele, testemunha, soube que tais objetos serviam para “não entrarem facas, nem tiros, e ser valente” os referidos indígenas. Em confissão, Anselmo disse, porém, que tinha pego os bocados da pedra d'ara, do corporal e um sanguinho do altar da Igreja a pedido de um indígena chamado Joaquim, remeiro da canoa, que tinha lhe contado como os tais objetos eram para se livrar de inimigos, animais e para não entrarem quem os “trouxesse consigo flechas, facas, e nem tiros” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1764-1768, proc. 213, fl. 7v.-8v., 12r.-13v. e 24v.-25v.).

Em consonância com Mello e Souza (2009), Cristina Pompa (2001) e Almir Carvalho Júnior (2017), evidenciamos, através desses casos, como esses indígenas ressignificavam os objetos e os ensinamentos católicos, a partir dos seus universos cosmológicos, e os usavam para fins preservativos, para desenvolverem espaços de autonomia e para lidar com os seus problemas cotidianos. Mas, acrescentamos também, que na reapropriação simbólica desses objetos para práticas consideradas de feitiçaria, esses homens de cor procuravam exercer ou construir certos comportamentos masculinos ligados ao fazer-se valente e forte para enfrentar ora perigos das matas, ora os sujeitos armados ou, ainda, para práticas de masculinidades desviantes dos ideais do bom marido. Isso porque alguns deles destacavam que tais objetos podiam ser úteis para seduzir mulheres (Redondo, 2024, p. 129 e 139).

O historiador Eduardo França Paiva (2006, p. 114-124) aponta, ao investigar o caso de uma milícia particular de negros mandingueiros do negociante português Manuel Nunes Viana no sertão mineiro setecentista, como tais negros e seu senhor utilizavam de bolsas de mandinga para tornarem suas armas potentes e fecharem seus corpos, tentando recriar e continuar a mesma prática dos guerreiros e líderes mandingas (“mansas”) do antigo Império africano do Mali<sup>14</sup>. Nos casos citados, porém, acreditamos que os indígenas e mamelucos que usavam de pedras d'ara e hóstias não buscavam simplesmente continuar ou retomar, por exemplo, a prática dos chefes tupinambás tidos por grandes

---

<sup>14</sup> Desconsiderando também o apontamento de Paiva de que esses negros mandingueiros e Manuel Nunes Viana visavam recriar o Império do Mali no sertão mineiro, Vanicléia Santos (2008, p. 183) defende como as bolsas de mandinga encontradas no Brasil foi uma terminologia construída no espaço atlântico. Sendo assim, equivoca-se quem atribui a origem das mandingas ao Império do Mali.



guerreiros. Sendo índios cristãos (Carvalho Júnior, 2017, p. 23-25), já inseridos no processo de conversão e envolvidos em diversos ofícios manuais, esses homens de cor (indígenas e mamelucos) reinterpretavam sua identidade cultural ao ressignificar os objetos cristãos. O ato de manipular e portar esses objetos pouco visava dar continuidade aos hábitos dos antigos guerreiros tupinambás. Era, sobretudo, uma maneira de construir e expressar novos modelos de masculinidade, evidenciando características de valentia, força e o desejo por laços afetivos e familiares, independentemente de seu estado civil ou ocupação, fosse como remeiros ou carpinteiros (Redondo, 2024, p. 131). No caso do índio Anselmo da Costa, por exemplo, notamos que em conversa com um indígena remeiro, este provavelmente em constante contato e diálogo com cunhamenas ou homens do sertão, estavam sob influência daqueles comportamentos masculinos da valentia. E, nesse sentido, o uso de bolsas ou pedrinhas d'ara se fazia um meio para construir e exercer tal masculinidade.

Antes da visitação inquisitorial à cidade de Belém, em 1754, foi denunciado por autoridades militares e administrativas da vila da Vigia o mameluco Adrião Pereira de Faria, em virtude de terem sido encontrados nos seus calções uns papeizinhos com “palavras diabólicas” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1754-1757, proc. 1894, fl. 7r.). Após ter sido enviado preso pelo comissário inquisitorial de Belém, Caetano Eleutério Bastos, ao Tribunal de Lisboa, Adrião disse aos inquisidores metropolitanos Luiz Barata e Joaquim Moller, em 1757, que era administrador de um engenho de água ardente, sargento dos auxiliares e casado com Luzia dos Reis Carvalho. Sobre suas culpas, confessou que encontrando um dia na rua um amigo seu, oficial de ferreiro e mameluco, chamado Crescêncio de Escobar, perguntou ao dito amigo se ele conseguia encontrar um remédio para que as mulheres lhe quisessem bem. Passado uns dias, Crescêncio lhe entregou um papel com uma oração de São Marcos que servia para conseguir mulheres e “para não ser ferido de ferro, chumbo, de bala, nem seus inimigos e justiça o prenderem [...], mas que [era] preciso que ele, confitente, assinasse [...] o dito papel” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1754-1757, proc. 1894, fl. 52r.-53r.). Confessou mais, que um indígena, chamado Jacinto, lhe ensinou outras orações para o mesmo fim de “conseguir qualquer mulher”. Declarou que não sabia se Jacinto “tinha crença no demônio, [...] [mas] é certo que ele [...] tinha fama de valente e namorado” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1754-1757, proc. 1894, fl. 97v.-98r.).

A partir do caso do mameluco Adrião de Faria e do índio Joaquim Pedro podemos compreender como os homens indígenas apresentavam uma influência na construção dos hábitos masculinos dos mamelucos, de negros escravizados e mesmo dos homens cristãos-velhos e brancos, tanto no que se refere ao uso de práticas de feitiçaria, quanto acerca de comportamentos masculinos proporcionados pelo uso de tais práticas, como de se tornar valente, forte ou namorado. Acreditamos,

como alerta Maria Leônia de Resende (2013, p. 364-365), que esse comportamento de conseguir mulheres não eram meras reminiscências das práticas poligâmicas dos indígenas, pois, não devemos simplificar tal associação a ponto de reproduzir o “discurso desqualificador” enfatizado pela Igreja e pelos missionários de que os indígenas eram sujeitos de extrema promiscuidade.

Primeiramente, precisamos compreender que os significados culturais para os indígenas das práticas guerreiras e poligâmicas, isto é, de ter várias esposas, se vinculavam ao acúmulo de prestígio e de marcas de magnificência dos chefes político-religiosos tupinambás (pajés e guerreiros) em vista do êxito no cumprimento de deveres (curas, alianças, guerras, rituais) para com os seus grupos ou sogros (Resende, 2013, p. 365; Sztutman, 2005, p. 170-171, 185-195, 232-234 e 345). E, por fim, precisamos considerar que as práticas de adultério e barregania, cometidas por membros da corte lusa (escudeiros, fidalgos, cavaleiros), de concubinato entre mulheres com homens já casados e mesmo do uso de práticas mágicas para fins amatórios já ocorriam também entre os próprios portugueses da metrópole desde o século XV (Garcia, 2015, p. 59-60; Scott, 2002, p. 42-51; Andrade; Magalhães; Teixeira, 1984, p. 101-108; Bethencourt, 2004, p. 98-124). Assim, podemos notar que não ocorreu uma influência unidirecional, mas, sim, uma troca cultural e identitária entre homens indígenas, mestiços e brancos na construção dessas novas formas mágico-religiosas de exercer as masculinidades.

No que se refere ao mameluco e ferreiro Crescêncio de Escobar, colega do referido Adrião de Faria, em suas declarações ao inquisidor-visitador Giraldo José Abranches, em 1763, confessou que fora o mameluco Adrião, amigo seu, que lhe fizera um pedido para trasladar um papel velho, que o dito Adrião trazia consigo no bolso, e em troca ele, confitente, receberia três mil réis. Assim, disse ao inquisidor-visitador que “levado de ambição [...] se pôs logo a fazer o traslado da dita carta o qual estava escrita em latim que ele confitente [...] percebeu que continha repetição da palavra diabo” e, após isso, recebeu a quantia prometida do amigo Adrião (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1763, proc. 2696, fl. 02v.-05r.).

O caso de Crescêncio de Escobar, e mesmo do índio Joaquim Pedro, que tinha tido a promessa de receber uma quantia do índio sargento-mor Domingos pelo roubo das pedras d’ara, nos indica como o uso de práticas mágico-religiosas se associava não apenas a intenção de aprimorar práticas masculinas ligadas ao exercício de fazer-se valente, mas também de se tornar homens de certos ganhos ou bons competidores e jogadores de cartas. Em 1717, Francisco da Silva, um mameluco de dezessete anos de idade e servente do capitão-mor da praça de Belém, declarou ao comissário Manoel de Brito que ano anterior tinha aprendido com um marinheiro, - cujo nome não lembrava - recém-chegado da Bahia e originário do Reino, sobre umas “mandingas dos pretos”. Disse que o dito marinheiro, um dia,

levou e entregou a ele, confitente, duas cartas de tocar e lhe contou que as duas eram boas, “[...] uma para jogos, e outra para mulheres”. Com isso, Francisco disse ao comissário que, durante uma noite, quando jogava com um homem, usou das ditas cartas e atribuiu a elas o efeito por ter ganhado tudo no referido jogo (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1717, livro 279, fl. 171r-172v.).

O mameluco Luis, servente do mesmo capitão da praça de Belém, e filho de uma índia da terra com um branco, foi denunciado pelo comissário Manoel de Brito, em 1716. Em relato enviado ao tribunal de Lisboa, o comissário declarou que Luis, “jogando com outro homem, e vendo que perdia, foi a casa, e voltando a jogar, ganhou tudo e muito mais do que tinha perdido...”. Com isso, logo “reparou o competidor e começou a desconfiar dizendo tinha mandinga e logo se soube que o tal Luis tinha pacto com o demônio por uma certa carta e uma certa bolsa” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1716, livro 277, fl. 62r.).

Notamos, portanto, como esses homens de cor recorriam às práticas mágico-religiosas como meio de demonstrar sua masculinidade nas artes de jogar e de fazer-se competidor (Redondo, 2024, p. 137). Mas, devemos considerar também que, no caso dos serventes das tropas militares e no caso abaixo de Ignácio Pires Pereira, que era sargento supra, eles buscavam melhorar seus ganhos e seus soldos. Segundo Wania Alexandrino Viana (2019, p. 89-90), com as reformas pombalinas, na década de 1750, iniciou-se um processo de reestruturação e ampliação do corpo de militares na capitania do Grão-Pará com a entrada de novos homens vindo do Reino e mesmo o recrutamento de homens indígenas e mamelucos para atuar como serventes e nas tropas regulares e auxiliares. Entretanto, os homens que atuavam nas tropas regulares adentravam num contexto de precariedade com relação ao recebimento de seus soldos (Viana, 2019, p. 88 e 100). Isso nos indica como esses homens de cor e mesmo cristãos-velhos acabavam se dedicando a diferentes tipos de atividades comerciais e, por vezes, em jogos de cartas tanto para fins lucrativos quanto para fins recreativos, ligados à construção de uma identidade masculina desviante daquela ideal disposta nos manuais de virtude e na legislação régia.

Ignácio Pires Pereira, homem casado e cristão-velho, natural da província do Alentejo e sargento supra de Granadeiros da Companhia do capitão Aniceto Francisco de Carvalho, nos mostra que a recorrência às práticas consideradas de feitiçaria diabólica e mágico-religiosa não se restringia às camadas sociais inferiores e somente aos homens de cor que residiam na capitania do Grão-Pará. Pelo contrário, através da sua genealogia, notamos que Ignácio advinha de uma família com homens ligados ao universo militar luso, pois seu pai, Diogo Pires Pereira fora tenente de Cavalos em Olivença, assim como seu tio era capitão de Cavalos na mesma vila em Portugal. Ainda assim, em confissão ao inquisidor-visitador Giraldo José Abranches disse que não acreditava mais no inferno e no demônio

pois, devido ao pesar que tinha por perder no jogo de cartas, tinha “por dez, ou doze vezes interiormente desejado que o demônio o ajudasse para ganhar invocando-o [...] nunca experimentara que o demônio lhe desse ajuda...” (Arquivo Nacional Da Torre Do Tombo, 1765-1766, proc. 2692, fl. 02r.-03r.). Dessa maneira, embora Ignácio procedesse de uma família com histórico de boas qualificações sociais e militares, ele declarou, diferentemente dos casos dos homens de cor e de camadas inferiores que tinham recorrido a bolsas ou cartas para o mesmo fim (os mamelucos e serventes Francisco da Silva e Luís), como tinha invocado a própria figura do demônio por diversas vezes para se livrar daquela desonra de perder nos jogos.

O historiador Bruno Lopes (2014, p. 89 e 98) nos explica que o ato de jogar não constituía um crime de alçada inquisitorial, mas sim um “mau comportamento” que, comumente, era praticado pelos homens, fossem de baixas camadas sociais e mesmo pelos oficiais do Tribunal da Inquisição. Assim, embora não fosse um delito inquisitorial, em diversas situações, os inquisidores e comissários dos Tribunais do Santo Ofício português e espanhol acabavam por lidar com casos e processos em que indivíduos masculinos, de diversos grupos sociais, se tornavam réus. Isso porque, no decorrer de práticas proibidas de jogos de cartas, de dados ou xadrez, envolvendo apostas de dinheiro em grandes quantias, esses homens, por estarem jogando com muita ênfase, acabavam blasfemando contra os dogmas católicos (Lopes, 2014, p. 96-99). Mas, a partir dos casos analisados, no contexto da capitania do Grão-Pará no século XVIII, observamos que os atos de jogar não se associavam necessariamente à blasfêmia aos dogmas, mas, sim, às práticas de feitiçaria diabólica e mágico-religiosas em que homens de cor e o próprio cristão-velho Ignácio procuravam, por meio do uso de cartas de tocar, do ato de invocar o diabo ou do uso de bolsas, denominadas de mandingas, tornarem-se homens habilidosos, competidores, jogadores e de ganho em tais práticas masculinas, mesmo tidas por viciosas.

Assim como Vainfas (2017, p. 84-85), além de observamos que esses homens de cor e cristãos-velhos comentavam sobre seus problemas relacionados à competitividade, à disputa e à afetividade em vários lugares, como na igreja, na rua, na cozinha e nas travessias dos rios, evidenciamos como o uso dessas práticas de feitiçaria e objetos mágico-religiosos para exercer ou construir masculinidades da valentia, da força e da competitividade, estava vinculado, por vezes, aos homens que circulavam pelos caminhos da dita capitania, fossem soldados, serventes de tropas, carpinteiros ou comerciantes. Concluimos, portanto, a partir dos casos abordados que a movimentação de certos homens, que se fixavam por breves períodos em vilas para realizar comércio, praticar ofícios ou prestar determinados serviços às tropas militares, podia desfavorecer a ação de seduzir mulheres ou inseri-los em situações de enfrentamento e perigo. Mas, de forma concomitante, o deslocamento desses sujeitos masculinos

acabava por contribuir no compartilhamento de objetos e de práticas vinculadas não apenas ao universo mágico-religioso, como também associadas à própria construção e troca de identidades masculinas múltiplas (Redondo, 2024, p. 174-175). Portanto, as práticas de feitiçaria acabavam se tornando uma das diferentes estratégias pelas quais esses homens de cor e de diversas condições sociais podiam utilizar para exercer ou moldar as referidas formas e comportamentos alternativos de se “tornar homem” que se desenvolviam naquele contexto colonial paraense.

### **Considerações finais**

Ao considerarmos que as masculinidades não podem ser reduzidas a meros papéis sexuais do tipo normativo, e sim vistas como práticas que se constroem nos processos históricos e sociais (Connell, 2003, p. 72), evidenciamos como determinados hábitos, comportamentos e identidades masculinas de alguns homens de cor (mamelucos, indígenas) e colonos cristãos-velhos, que moravam e circulavam pelas vilas da capitania do Grão-Pará no século XVIII, se construíam a partir do exercício de ações diversificadas. Através da análise das confissões, das denúncias e dos interrogatórios constados nos autos inquisitoriais, notamos que, além dos processos de tradução simbólica que os indígenas cristãos e aldeados faziam de alguns objetos da doutrina cristã (pedra d’ara, hóstia, etc.), os homens de cor (indígenas, mamelucos, negros escravizados) acabavam por construir certos hábitos e comportamentos masculinos por meio da feitura e do compartilhamento de objetos mágico-religiosos (orações a santos, pedra d’ara, bolsas de mandinga, cartas de tocar) ou da acusação de invocar o demônio.

Enquanto os indígenas carpinteiros Anselmo, Joaquim Pedro, Lázaro Vieira, Matias e o indígena e sargento-mor Domingos Gaspar declararam que portavam certos pedacinhos sanguinhos, de hóstias ou pedras d’ara em bolsinhas a fim de se tornarem mais fortes e valentes para enfrentarem onças, espadas e facas, o negro escravizado Manoel de Jesus e o mameluco Adrião de Faria disseram que aprenderam também como o uso de cartas de tocar, de orações ou de pedras d’ara podiam servir para seduzir mulheres. Além disso, nos casos dos mamelucos Crescêncio de Escobar, Luís, Francisco da Silva e do cristão-velho e sargento supra Ignácio Pires, analisamos como o exercício de certas práticas mágico-religiosas e de feitiçaria diabólica se associava ainda a busca de se tornar “homens de ganhos” e de se aprimorar como um sujeito masculino que podia ser bom competidor e jogador frente a outros homens.

Por fim, concluímos como os comportamentos característicos das masculinidades hegemônicas predominantes na figura dos denominados cunhamenas (valentia, ser homem de ganho, possuir várias mulheres), que circulavam pelas vilas e regiões do sertão da capitania do Grão-Pará para a realização dos descimentos de indígenas, acabava por influenciar a construção de comportamentos masculinos dos demais homens de cor paraenses, que possuíam outros ofícios e condições sociais (como os carpinteiros e escravizados). Isso porque, no caso do índio Joaquim Pedro, notamos como o indígena e sargento-mor Domingos Gaspar podia ter influenciado Joaquim a usar os sanguinhos e as pedrinhas d'ara para ser valente e enfrentar os perigos naturais, pois em resposta ao clérigo Veríssimo José, Gaspar disse que tinha pedido ao índio Joaquim uns pedaços do sanguinhos para se livrar de perigos naturais que ele enfrentava, enquanto sargento-mor, pela região dos estuários entre a vila de Beja e o interior do sertão amazônico. O índio carpinteiro Anselmo entrou em contato com o outro índio chamado Joaquim, que era remeiro da canoa e que circulava pelas vilas e rios do sertão, e com ele aprendeu sobre certos objetos mágico-religiosos para ser valente.

Logo, através da análise desses processos, consideramos como as práticas mágico-religiosas integravam os próprios comportamentos masculinos de alguns homens indígenas, mamelucos, negros e brancos, residentes na capitania do Grão-Pará no século XVIII. Dito de outra forma, essas práticas mágico-religiosas se constituíam como uma das diferentes estratégias para construir ou aprimorar masculinidades diversas ou desviantes, como de se tornar homens de ganhos, valentes, fortes, competidores, jogadores viciosos ou sedutores de mulheres.

## Referências

### Fontes manuscritas e impressas

**ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO** (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Brasil:

- Pará, cx. 64, doc. 5530, 11/03/1769;
- Pará, cx. 64, doc. 5538, 25/03/1769.

**ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO** (ANTT). **Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa** (TSO-IL), Processos: n. 213, 218, 2692, 2693, 2696, 1894, Livro 279, Caderno do Promotor 86, fl. 171r.-173r, Livro 277, Caderno do Promotor 84, fl. 62r.

**DIRECTORIO** que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão enquanto Sua Magestade não manda o contrario. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, impressor do Eminentíssimo Senhor Cardial Patriarca, 1758. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 01-41.



MELO, Francisco Manuel. **Carta de Guia de Casados**. Lisboa: Oficina Craesbeeckiana, 1651. Edição Semidiplomática por Daniel Neto Rocha. Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada. Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, 2007.

MENDONÇA, Marcos Carneiro (org.). **A Amazônia na Era Pombalina**. Tomo I, II e III: Correspondência do governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759). Brasília, 2005.

**LIVRO da visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

**ORDENAÇÕES Filipinas e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado D'El Rey D. Phillippe I. Decima-quarta edição. Segundo a primeiro de 1603, e a nona de Coimbra de 1824 adicionada com diversas notas philologicas, historicas e exegeticas...** Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

**REGIMENTO do Santo Officio da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho do Estado de Sua Majestade**, 1640. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p. 693-884, jul./set. 1996.

**CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707)**. Estudo introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Edusp, 2010. (1ª ed. 1719).

### **Bibliografia**

ANDRADE, Amélia. MAGALHÃES, Olga. TEIXEIRA, Teresa. Subsídios para o estudo do adultério em Portugal no século XV. **Revista de História**, Porto, v. 05, p. 93-130, 1984.

ALMEIDA, Angela Mendes de. Os manuais portugueses de casamentos dos séculos XVI e XVII. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 09, n.º 17, p. 191-207, set.1988-fev.1989.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal do século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismos e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CADERNOS do Promotor. **DGARQ – Direção-Geral de Arquivos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo**, 2013. Disponível em: < <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318017>>. Acesso em 11 fev. 2025.

CARDOSO, Alanna Souto. **Apontamentos para história da família e demografia histórica da capitania do Grão-Pará (1750-1790)**. 2008. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, Pará, Brasil.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios Cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia Colonial. Curitiba: CRV, 2017.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

COLLINS, Patrícia Hill. BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONNELL, Raewyn W. **Masculinidades**. México: UNAM, 2003. (1ª ed. 1995).

CONNELL, Raewyn W. MESSERSCHMIDT, JAMES W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 01, p. 241-282, abr. 2013.

CRUZ, Carlos Henrique Alves. **Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição**. 2013. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

DOMINGUES, Angela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DOMINGUES, Ângela. Sem medo de Deus ou das justiças: os poderosos do sertão e o discurso colonial de Francisco Xavier de Mendonça Furtado para os indígenas do Grão-Pará (segunda metade do século XVIII). In: DOMINGUES, Angela; RESENDE, Maria Leônia Chaves; CARDIM, Pedro (orgs.). **Os indígenas e as justiças no mundo ibero-americano (Sécs. XVI-XIX)**. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019. p. 129-155.

FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia Ferreira. RESENDE, Maria Leônia Chaves. **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-português (séc. XVI-XVIII)**. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 29-46.

FEITLER, Bruno. **A fé dos juízes: inquisidores e processos por heresia em Portugal (1536-1774)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. Teoria e prática na definição da jurisdição e da práxis inquisitorial portuguesa: da prova como objeto de análise. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula Torres (orgs.). **O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI e XIX)**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 73-93.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **D. Francisco Manuel de Melo: Carta de Guia dos Casados**. Porto: Campo das Letras – Editores, S.A., 2003. (Coleção: Obras Clássicas da Literatura Portuguesa).

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Os deveres do marido. In: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700**. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995. p. 143-161.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. DILLMANN, Mauro. “Remédios para amansar a fera”: a regras para o bem viver e as orientações para os mal casados viverem em paz em um manual de devoção do século XVIII”. **Locus, Revista de história**, Juiz de Fora, v. 20, n. 01, p. 223-250, 2014.

GARCIA, Elisa Frühauf. Conquista, sexo y esclavitud: Asunción y São Vicente a mediados del siglo XVI. **Americana: Revista de Estudios Latinoamericanos**, Sevilla, n. 02, p. 39-73, jul.-dic. 2015.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 01, n. 21, p. 9-20, set. 1990 - fev. 1991.

- GUZMÁN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônia: guerra, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, v. III, n. 2, p. 103-139, 2008.
- HESPANHA, António Manuel. Direito comum e direito colonial. **Panóptica**, ano 1, n. 3, p. 95-116, nov., 2006.
- LOPES, Bruno. Punição e controlo social: jogo e Inquisição em Lisboa nos séculos XVI a XVIII. In: FRAZÃO, Fernanda. SILVA Jorge Nuno. FERNANDES, Lúcia (orgs.). **Jogos em perspectiva: de Lisboa a Macau**. Lisboa: Apenas Livros, 2014.
- MATTOS, Yllan. **A última Inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774). Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2012.
- MELLO, Marcia Eliane Souza. Inquisição na Amazônia Colonial: reflexões metodológicas. **História Unisinos**, v. 18, n. 02, p. 260-269, maio/ago., 2014.
- MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 39, p. 29-52, set./dez. 2018.
- MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. MATTOS, Yllan de. **Vigiar a ortodoxia**: limites e complementariedades entre a justiça eclesiástica e a Inquisição na América Portuguesa. *Rev. Hist.*, São Paulo, n. 171, p. 287-316, jul.-dez. 2014.
- OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. **Olhares inquisitoriais na Amazônia Portuguesa: O Tribunal do Santo Ofício e o disciplinamento dos costumes**. 2010. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Manaus, Amazonas, Brasil.
- PAIVA, Eduardo França. De corpo fechado: gênero masculino, milícias e trânsito de culturas entre a África dos mandingas e as minas gerais da América, no início do século XVIII. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM, 2006. p. 113-129.
- PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**: 1600-1774. 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
- POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução**: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial. 2001. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil.
- RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal (1640-1750). **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p. 699-723, jul.-dez. 2012.
- REDONDO, Laís Prestes. **Masculinidades mágicas**: práticas mágico-religiosas e as feitiçarias nas formas de “ser e fazer-se homem” na Amazônia Colonial (1750-1773). 2024. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, Brasil.
- REIS, Marcus Vinicius. **Descendentes de Eva**: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595). 2014. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História Social) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

REIS, Marcus Vinicius. CARGNELUTTI, Camila Marchesan. Silenciamentos sobre gênero na historiografia brasileira: Inquisição e feitiçaria na América Portuguesa. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 44, p. 331-349, maio/ago. 2020.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Cartografia Gentílica: os índios e a Inquisição na América Portuguesa (século XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro** (séc. XVI-XVIII). 1º ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 349-374.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**, século XVIII. 2008. Doutorado (Programa de Pós-graduação em História Social) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SCOTT, Ana Silva Volpi. O avesso e o direito: concubinato e casamento numa comunidade do Noroeste português. **Paidéia**, v. 12, n. 22, p. 39-56, 2002.

SILVA, Antonio de Moraes. **Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro, tomo segundo**. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **O sistema de casamento do Brasil Colonial**. São Paulo: Edusp, 1984.

SOMMER, Barbara A. Cracking down on the cunhamenas: renegade Amazonian traders under Pombaline Reform. **Journal of Latin American Studies**, v. 38, n. 4, p. 767-791, nov. 2006. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4491740>. Acesso em 11/11/2022.

SOMMER, Barbara A. Cupid on the Amazon: Sexual Witchcraft and Society in Late Colonial Pará, Brazil. **Colonial Latin American Historical Review**, v. 12, n. 4, p. 415-466, 2003. Disponível em <https://digitalrepository.unm.edu/clahr/vol12/iss4/3/>. Acesso em 10/11/2022.

SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo ilustrado e feitiçaria no mundo português. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro** (séc. XVI-XVIII). 1º ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 313-331.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (1ª ed. 1986).

SOUZA, Laura de Mello. A presença da feitiçaria nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – considerações comparativas. In: FEITLER, Bruno. SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. p. 289-302.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. 2005. Doutorado (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

TEODORO, Leandro Alves. **Do varão casado a um reino virtuoso** (Portugal, sécs. XIV-XVI.). 2014. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, São Paulo, Brasil.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados:** moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. (1ªed. 1989).

VIANA JÚNIOR, Mário Martins. Masculinidades: ampliando o debate. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana-SE, v. 23, p. 87-108, jan.-abr. 2017.

VIANA, Wania Alexandrino. **Gente de guerra, fronteira e sertão:** índios e soldados na capitania do Pará (primeira metade do século XVIII). 361f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores das masculinidades:** experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Tradutor Allyson de Andrade Perez. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2018.