

## **De menino voador, Sabá e Iluminismo: notícias da Inquisição no Sertão do Ceará\***

### **Boy flying, Sabatt and Enlightenment: news of the inquisition in the “Sertão” of Ceará**

*Antonio Otaviano Vieira Junior\*\**

#### RESUMO

Tendo como ponto inicial uma carta denúncia remetida ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, busca-se analisar rituais de cura no Sertão do Ceará no século XVIII. Nesse sentido, o artigo procura discutir a presença de diferentes percepções de realidades: a “ilustração” pombalina, o pensamento religioso contra-reformista, o imaginário que permeava os sabás europeus e elementos culturais dos povos indígenas cearenses.

**PALAVRAS-CHAVE:** Inquisição. Sabá. História. Mentalidades. Ceará.

#### ABSTRACT

Taking as a starting point a complaint letter sent to the Court of the Inquisition of Lisbon seeks to examine healing rituals in the hinterland of Ceará in the eighteenth century. In this sense, the article discusses the presence of different perceptions of realities: the "illustration" Pombal, the Counter-Reformation religious thought, the imagery that permeated the Sabatt and European cultural elements of indigenous peoples from Ceará.

**KEYWORDS:** Inquisition. Sabatt. History. Mentalities. Ceará.

Muito se tem dito sobre as distâncias entre o centro do Império português as suas colônias (SOUZA, 2006; FRAGOSO, 2001). O rastro desse debate fortalece a possibilidade de questionar explicações totalizantes, o que se efetiva em dois pontos: 1) Valorização de análises que não se resumam a uma elite administrativa local, ao monopólio de mão-de-obra ou mesmo ao redirecionamento de atividades produtivas; 2) Percepção das influências metropolitanas em diferentes áreas coloniais, incluindo aí capitâneas distantes do centro do Poder. O ensaio a seguir parte do esforço de analisar algumas das relações entre orientações ilustradas pombalinas (MAXWELL, 1996) e concepções contra-reformistas numa dessas capitâneas: o Ceará. A análise corre no sentido de perceber múltiplas representações a partir de diretrizes inquisitoriais lusitanas, denúncias e rituais de cura. Com isso problematizar as aproximações e distanciamentos entre a criação de uma *“cultura moderna, enquanto fenômeno privado, localizado no centro do Poder, a corte, ou dos saberes, a universidade”* (GOUVEIA, 1993, p. 422) e os imaginários de moradores de uma capitania, que pelo

---

\* Pesquisa Financiada pela CAPES

\*\* Professor Doutor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará/bolsista CNPq.

menos administrativamente integrava o Império português.

No dia 30 de março de 1779, na vila de Sobral na capitania do Ceará, era assinada uma carta que continha uma série de denúncias contra moradores da região. O texto explicitava o esforço de acusar, perante o Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, três “*embusteiros*”. Esses “*Curas*”, e seus “*seguidores*”, eram denunciados por de manipularem “*ossos de cavalos mortos no campo*”, “*imagens de Santo Antonio*”, “*defumadores*”, “*bebidas da Jurema*”, “*danças e cantos*” e até mesmo “*um menino de cabelos dourados e com olhos de fogo*” que voava. Tais manipulações tinham aparentemente um objetivo principal: livrar os padecentes de suas doenças, curar malefícios, combater achaques [...]. Mas, para o denunciante, tais rituais não passavam de “*ilusões diabólicas*”.<sup>3</sup>

A denúncia arrolava, nos seus três fólios, quase 30 nomes. Figura nesse rol não apenas os denunciados, mas também o denunciante, o primeiro destinatário do documento, os que “*aceitarão acreditando e concorrendo para os tais ritos*”, os familiares dos doentes e até mesmo os donos de fazendas e casas onde as “*superstições*” eram cultuadas. Enveredar pela seara das personagens é tentar encontrar um caminho de acesso para investigar múltiplas interfaces entre comportamentos individuais e coletivos, é tentar perceber a coexistência entre várias formas de explicação e compreensão do mundo. É procurar perceber os mitos e crenças num longo percurso, relacionados com as pulsões e as resistências “*que vêm dos meios culturais, sociais e políticos*” (DUBY, 1999, p. 63). É revisitar o Ceará de fins do século XVIII.

## O Denunciante

Iniciemos pelo denunciante, cujo nome era José dos Santos. Minha tentativa de buscar em outras fontes informações sobre ele foi frustrante. O que me obrigou a procurar compreendê-lo a partir de indícios revelados na própria composição da carta que escreveu.

No primeiro parágrafo da denúncia que redigiu, José dos Santos explicitou a motivação que baseava suas queixas:

como me axei e prezenciei a publicação dos ritos que pertencem ao Santo ofício, e como vi couzas que fiquei escrupuloso, e sempre com o sentido de dar parte do que vi em sertos sujeitos, com que tenho ovido dizer de outros, que [...] uzarão de muitas supertições e outros que as aceitarão acreditand.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Direção Geral de Arquivos/Torre do Tombo (DGARQ/TT), Inquisição de Lisboa, *Cadernos do Promotor*, n. 319, fl.162-163.

<sup>4</sup> DGARQ/TT, Inquisição de Lisboa, *Cadernos do Promotor*, n.º 319, fl. 162.

Sem negligenciar que a carta foi redigida para ser enviada aos representantes da Inquisição lisboeta no Ceará, podemos perceber explicitamente tons fortes na justificativa da elaboração das denúncias. O primeiro tom é justamente o conhecimento “*de ritos que pertencem ao Santo ofício*”, ou seja, o conhecimento das matérias que estavam sob a tutela da Inquisição portuguesa: entre elas o uso de “*superstições*”. Se nas primeiras linhas da acusação José dos Santos se apresenta como conhecedor dos ritos inquisitoriais, nas linhas finais ele deixa claro que redigia a denúncia como forma de “*desencarrego minha consciência ficando Livre os escrupulos que me assistiam*”.<sup>5</sup> Assim, introduzindo e concluindo a série de acusações José se apresenta como alguém zeloso das matérias do Santo Ofício, empenhado em combater as “*superstições*” e atender ao apelo de sua consciência.

Outro ponto merece ser destacado: José dos Santos elaborou denúncias contra, ao que ele mesmo chamou de “*Curas*”. Ou seja, indivíduos que utilizavam rituais e “*superstições*” para combater doenças e supostamente livrar enfermos de suas moléstias. Todos os denunciados estavam envolvidos nesses rituais de cura, seja como doente, assistente, conivente ou propriamente como “*Cura*”. Nós poderíamos perguntar: mas, por que José dos Santos não denunciou outras “*matérias*” para Inquisição, como bigamia, sodomia, solicitação, sigilismo? [...]. Por que só denunciou “*delitos*” relacionados às enfermidades e aos tratamentos de doenças?

A resposta a estas perguntas pode ser encontrada no trecho da carta onde José dos Santos afirmou que foi chamado para tratar de um escravo do capitão Manoel Simões: “*eu o desenganei [...] com meus remedios da Medicina*”. Ou seja, José dos Santos era o que chamamos hoje de médico. Ao longo da carta que escreveu a palavra medicina sempre era destacada com letra maiúscula – “*Medicina*”. E mais, ainda continuando sua narrativa, José dos Santos afirmou que o capitão primeiro tinha tentado curar o escravo através de “*superstições*”, mas como não tinha obtido o resultado esperado, apelou para José e seus remédios.

José dos Santos tinha crença no potencial dos remédios por ele utilizado, e que a cura supostamente alcançada sem a utilização da “*Medicina*” não seria nada mais que “*ilusões*”. Essa prerrogativa da cura pela medicina entrava em sintonia com a reforma universitária pombalina de 1772. Na reforma a medicina ganhou base para o ensino prático, clínico e experimental. O curso passou a ter duração de cinco anos, com o último ano dedicado a prática clínica e hospitalar. Passou a ser proibido o uso da medicina por não diplomados. (GRAÇA, 2000). Ao mesmo tempo, essa valorização acadêmica da medicina, e a própria reforma da universidade de Coimbra, pode ser

---

<sup>5</sup> Idem, fl. 163.

percebida pelo prisma ilustrado da administração pombalina. Uma empreitada que enveredava por pensadores como Descartes, Newton e Locke (MAXWELL, 1996, p. 10), e pelo fortalecimento de uma cultura onde a escrita sobrepujava a oralidade (GOUVEIA, 1993, p.433).

O que pode parecer inquietante é o fato das reformas ilustradas ecoarem em pleno Sertão do Ceará. Parte do discurso acusatório de José se aproximava das novas orientações de instituições acadêmicas portuguesas: por reivindicar a preponderância do conhecimento formal, marcado pela condução de métodos rigorosos, pela legitimação da medicina como agente de cura e por denunciar uso de “*superstições*”. E paradoxalmente, cobrava a intervenção da Inquisição que supostamente gerenciaria o reino das superstições legítimas, em última instância o universo da fé e da crença legitimada pelas ações eclesiásticas. No universo das representações que marcavam elites letradas na Lisboa de fins do século XVIII, a Inquisição e o Iluminismo não seriam como água é óleo, se misturariam. E José dos Santos, embora provavelmente não pertencesse a essa elite, misturava água e óleo em território cearense.

O Regimento Inquisitorial de Portugal do ano de 1774 trazia na sua configuração as interferências pombalinas, evidenciando novos direcionamentos e representações que marcavam o Santo Ofício. No citado Regimento, o tratamento dispensado aos feiticeiros já apontava para uma nova concepção de magia, heresia e pactos demoníacos. Segundo o Regimento, “*as leis fundamentais da ordem da natureza*” não podem ser rompidas por feiticeiros, sortilégos, adivinhadores e astrólogos. As feitiçarias seriam embustes, com o objetivo de “*ascender no público aquele ardente fanatismo que faz perder aos homens o uso da razão*”.<sup>6</sup> Quando os réus acusados desse delito insistissem na crença de um pacto demoníaco, deveriam ser julgados loucos e remetidos ao Hospital Real de Todos os Santos, “*que nele fiquem reclusos nos cárceres dos doidos*”.

Mudança de concepção importante, pois marcava a feitiçaria como um devaneio, um mau uso da razão e a tirava do rol dos crimes passíveis de excomunhão, confisco dos bens e fogueira – seguindo as penas impetradas aos hereges.<sup>7</sup> Entre os Regimentos de 1774 e seu imediato antecessor (1640) podemos perceber um novo dimensionamento da concepção de feitiçaria, e em última instância, da relação do homem com o demônio e com a “*ordem da natureza*”. E era a “*ordem da natureza*”

---

<sup>6</sup> *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, ordenado pelo Cardeal Da Cunha, 1774 (ASSUNÇÃO; FRANCO, 2004).

<sup>7</sup> *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, ordenado por D. Francisco de Castro (1640), Livro III, Título XIV (ASSUNÇÃO; FRANCO, 2004).

que virou matéria da universidade, da medicina e alvo dos rigores metodológicos que deveriam compreendê-la.

A denúncia em si era marcada pelas contradições entre a ordem da natureza divina e imutável, e ao mesmo tempo, a crença que o Santo Ofício era responsável por combater os envolvidos em ritos “*supersticiosos*”. A redação da carta, ao longo da composição das acusações, associava feitiçarias às “*ilusões*”. O denunciante era médico, que tratava o uso de orações, cantos, beberagens, ossos de cavalos, emulsão de imagens sacras como matéria do Santo Ofício, e como concorrentes aos remédios da medicina.

Mas, se por um lado o Regimento de 1774 apontava para essa alteração; por outro, o conteúdo da denúncia encaminhada ao Santo Ofício lisboeta revelava a permanência tanto nos fieis, como nos membros da Inquisição, da crença na possibilidade de pactos com o Além. Caso contrário não se poderia elencar um número significativo de homens, mulheres e crianças envolvidos em diversas práticas de cura. No contexto de expansão da ocupação do território cearense, considerando a expulsão e extermínio de povos indígenas que habitavam originalmente a região, José dos Santos atacava dois problemas: o primeiro dizia respeito a práticas culturais disseminadas entre moradores cearenses, matizadas em cerimônias de cura, em bebidas, danças... influenciadas por padrões afastados de um “*iluminismo*” pombalino; e segundo, a necessidade de impor novas lógicas interpretativas para esses rituais – que eram marcadas por termos como “*embuste*”, “*ilusões*” e “*superstições*”.

José dos Santos é um homem que passeava entre o medo do pecado e a lógica de uma incipiente ciência, utilizando a Inquisição como instrumento normatizador. E mais, poderíamos duvidar dos seus “*escrúpulos*”. No Sertão de Sobral, José o “*médico*” denunciava seus concorrentes, indivíduos que exerciam domínios sobre a vida, sobre a cura e sobre a morte a partir de elementos que escapavam ao controle das cátedras de Coimbra e das empreitadas pombalinas.

## O Destinatário

Se começamos pelo denunciante, agora podemos falar um pouco do destinatário. O nome que abre a carta é do Reverendo João Ribeiro Pessoa; destino inicial da denúncia. Padre da vila de Sobral, também era Familiar do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa; e conciliava a responsabilidade pela fé dos moradores da pequena vila com a vigília em nome do Tribunal lisboeta.

Representantes inquisitoriais no Sertão cearense eram raridade, principalmente quando comparamos com Pernambuco – capitania a qual o Ceará ficou atrelado administrativamente até 1799, o Bispado do Ceará só foi criado em 1861.

Entre 1761-1800 em Pernambuco foram expedidas 268 familiaturas (CALAINHO, 2006a, p. 178), enquanto no mesmo período no Ceará foram aproximadamente 20 (VIEIRA JR., 2008, p. 65-69). Números que evidenciam não apenas a precariedade da estrutura eclesiástica e inquisitorial no Sertão cearense, mas também marcava a pouca importância da capitania dentro da estrutura administrativa do Império Português (VIEIRA JR., 2004, 2005).

O padre Ribeiro Pessoa integrava voluntariamente a Inquisição lusitana desde 1771, ou seja, oito anos antes do envio da citada correspondência. Nasceu na vila pernambucana de Iguarassú, herdou o nome do pai; capitão-mor em Pernambuco. Tinha um irmão que também era padre e Familiar – uma estratégia de promoção social adotada pela família e muito comum à época (TORRES, 1994). Morou e estudou em Iguarassú até a ordenação, e em 1764 partiu para Sobral.<sup>8</sup>

Quando a carta foi remetida ao padre e Familiar, em 1779, o número de nomeações de Familiares pela Inquisição portuguesa estava em plena expansão (TORRES, 1994). No Brasil, sobre os séculos XVII a XIX existe um impreciso dado que alenta o número de 1.372 Familiares nomeados (SIQUEIRA, 1978, p. 181). O padre e Familiar João Ribeiro Pessoa tinha a obrigação de denunciar pessoalmente ou por carta aos inquisidores qualquer “*caso que lhes pareça ofensivo da nossa santa fé, ou se os penitenciados não cumprirem suas penitências*”. Além disso, poderia ser encarregado de diligências pelos Comissários, para efetuar prisões ou verificar denúncias; nessas empreitadas deveria vestir o Hábito de Familiar.<sup>9</sup>

Poderíamos pensar o padre Ribeiro Pessoa, e os outros Familiares, como uma espécie de milícia de “espíões”. Essa milícia assegurava a presença viva da Inquisição, principalmente a partir de suas ações policiais e investigativas. Representavam uma ponte entre o réu e o Tribunal, tendo um papel de destaque na América Portuguesa: auxiliar a *depuração* da fé a partir das imposições contra-reformistas do Concílio de Trento e no combate específico das religiosidades gestadas nas interfaces culturais que envolviam as populações no Brasil (CALAINHO, 2006b).

O padre Ribeiro Pessoa, obedecendo às determinações associadas às suas funções de Familiar, recebeu as denúncias e as encaminhou ao Tribunal de Lisboa onde seriam tomadas as medidas necessárias para uma possível investigação e formalização do processo contra os denunciados. Ocupava um “*cargo*” ainda impregnado de preocupações tridentinas, ainda marcado pelo combate ao desvio da fé e temperado pela perseguição aos cristãos-novos... função distante das empreitadas

---

<sup>8</sup> DGARQ/TT. Conselho Geral do Santo Ofício. Habilitação, Maço150, proc. 2204.

<sup>9</sup> *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, ordenado pelo Cardeal Da Cunha, 1774. Título IX: dos familiares do Santo Ofício (ASSUNÇÃO; FRANCO, 2004).

pombalinas. Pois, foi no período da administração do Marquês de Pombal que a punição aos judeus e separação entre cristão “*velhos*” e “*novos*” foi legalmente abolida (1773), e também onde as cerimônias públicas para queimar “*condenados*” foram abolidas (1761).

A relação entre o “*médico*” denunciante e o “*padre familiar*” nos instiga a pensar na complexidade das interações entre formas diferenciadas de “*mentalidades*”, formas diferenciadas de perceber o mundo. Não que cada indivíduo representasse uma maneira de representar e conceber a realidade; não que o “*médico*” fosse apenas a maneira ilustrada de conceber a “*cura*”, e o “*padre*” a síntese do pensamento religioso tão combatido por Pombal. Em última instância, cozido no calor constante do Sertão cearense, entre a metrópole e a colônia, pode-se encontrar o não linear. Entre o “*médico*” e o “*padre*” temos os denunciados, pessoas acusadas de acreditarem em “*superstições*” e que deveriam ser investigadas pela instituição portuguesa que ganhou força a partir do combate ao demônio, as heresias e aos cristãos-novos.

## Os Denunciados

O conteúdo da carta denunciava e solicitava ações inquisitoriais naquelas partes do Sertão do Ceará. Trazia já no cabeçário o nome e o “*crime*” dos denunciados, que eram acusados de feitiçaria e sortilégios. O documento tinha como foco das acusações três nomes: José Pereira, Manoel Lira e D. Francisco. Além dos nomes dos principais denunciados, ainda havia referência a outras 25 pessoas que testemunharam, apoiaram, solicitaram ou participaram dos supostos “*desvios*” dos acusados. Nomes que apontam uma diversidade de lugares sociais dos envolvidos. Desfilavam proprietários de terra detentores de patentes militares (Capitão e Sargento-Mor), vaqueiros, índios, escravos, caboclos, mamelucos, avó e neta, marido e mulher, mãe e filha, irmãs... uma miríade de grupos e relações sociais envolvida – mesmo que indiretamente – nas “*superstições*” dos acusados.

O primeiro alvo das denúncias foi José Pereira; acusado de tentar curar, na Fazenda de Currálinho na Ribeira do Rio Acaraú, a um enfermo: benzendo a imagem de Santo Antonio e “*pegando o Santo e pondo na cabeça, barriga e mais [partes do] corpo do dito doente... pondo o mesmo Santo dentro de bebida*”, depois administrando a bebida como remédio e deixando o Santo em “*efusão*” durante toda a noite. No outro dia, o citado José Pereira defumou ao Santo e ao padecente, extraíndo pela boca e pelo

ânus do doente “*tantas cousas*”.<sup>10</sup> Não melhorando o dito enfermo, foi chamado outro “*cura*”; o “*mameluco*” Manoel Lira.

Este foi o segundo alvo da denúncia: pois, utilizava em seus ritos ossos de “*cavalo morto no campo e muitas cousas fedorentas*” [...] além de “*ilusões diabólicas que vários de cada fazenda foram ver para (sic) que dançava de noite dentro do rio*” e com “*bebidas de Jurema*”. Manoel Lira organizava rituais com danças e bebidas, embora sua liturgia fosse descrita de maneira mais resumida do que a cerimônia conduzida por D. Francisco.

O destaque maior da carta denúncia era dado para o último denunciado; o “*caboclo*” D. Francisco, mestre de cerimônias da festa do menino voador. A narrativa contra D. Francisco iniciava acusando-o de conduzir “*danças fora de ora até a madrugada*”. A partir daí, a carta situava essas danças compondo um cenário sabático: a suposta festa acontecia nas margens de um córrego na Serra da Meruoca, na vila de Sobral. Segundo o relato, o ritual envolvia mulheres seminuas dançando com os pés na água e entoando canções. Havia também a distribuição e ingestão da “*beberagem*” alucinógena feita da casca do arbusto espinhoso conhecido como Jurema. O festim tinha como momento de destaque a chegada do menino voador, com seus cabelos dourados e olhos de fogo; que atendendo ao chamado de D. Francisco servia de guia nas curas dos malefícios. A cena beira o fantástico, atíça nossa imaginação, nos torna reticentes quanto aos ecos do passado, e ao mesmo tempo nos desafia, no jogo da alteridade, a compreender um pouco da presença do Santo Ofício no Sertão do Ceará.

## A Festa

Se por um lado encontramos orientações pombalinas emergindo entre as linhas da denúncia, baseadas num discurso próximo da ilustração, da definição de uma área de atuação da razão – a medicina – e na composição de uma Inquisição lusitana que passou a tratar a feitiçaria como loucura, que não a punia com a fogueira e sim com o hospital; por outro encontramos rastros de práticas e representações construídas longe dos compêndios ilustrados e da percepção da “*ordem da natureza*”.

A denúncia contra D. Francisco e seu aliado voador também pode nos remeter à Europa dos séculos XV-XVII. Onde em diferentes regiões, apesar de pequenas variações locais, registradas a partir de documentos inquisitoriais, cristalizou-se a imagem do sabá. Os elementos fundamentais, que se repetiam nas descrições européias desse ritual “*diabólico*” eram: a reunião de bruxas e feiticeiros à noite, em lugares

---

<sup>10</sup> DGARQ/TT. Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor de Lisboa, nº 319.

afastados no campo ou na montanha, com participantes que chegavam voando e compartilhavam de orgias sexuais, banquetes e danças. Devemos ter atenção para a construção da idéia de formação de uma seita, cuja liturgia renunciava a fé cristã e adorava o demônio. A descrição “*sugería aos contemporâneos a existência de uma verdadeira seita de bruxas e feiticeiros, bem mais perigosa que as figuras isoladas*” (GINZBURG, 1991, p. 9-10). Essa seita teria seguidores em diferentes partes, o que estimulava uma ação de combate orquestrada pelos Inquisidores europeus. Ora, ainda no século XIII, eleger inimigos da fé e criar um Tribunal especializado em puni-los foi a base para a Igreja Romana criar e justificar a ação de um grupo de clérigos especializados no combate pela doutrina católica; os Dominicanos (HERCULANO, 2002, p. 25).

Apesar da distância geográfica e temporal entre a cerimônia conduzida por D. Francisco na vila de Sobral e a noção de sabá europeu, podemos encontrar uma série de elementos comuns entre estas narrativas: a festa transcorrendo durante a noite em lugar afastado, referências à práticas sexuais, bebidas alucinógenas, participante que chega voando, cantos, danças... Mas, acima de tudo, devemos destacar a associação direta entre tais ritos e o “*desvio*” da fé, ao mundo das “*superstições*” e a intervenção do Santo Ofício como instância da Igreja Católica responsável pelo combate contra o “*reino da heresia*” e as supostas estratégias “*ardilosas*” impostas pelo demônio. A ação da Inquisição portuguesa deveria ser gerenciada em todo o mundo cristão, o que incluía o Sertão do Ceará – o que ganhou novas orientações com a influência pombalina, e com a nomeação do irmão do Marquês, Paulo de Carvalho, como Inquisidor-Geral.

As semelhanças entre os ritos em parte podem ser explicadas pela matriz discursiva comum das fontes que registraram tais práticas. Em outras palavras, o sabá europeu e a festa do menino voador procuravam adequar suas descrições à lógica discursiva inquisitorial (GINZBURG, 1989, p. 212) – que na prática não sucumbiu totalmente as orientações pombalinas, e ainda mantinha elementos marcados pela Contra-Reforma. Na Europa foram os escrivães da Inquisição, registrando interrogatórios detalhados, impostos por Inquisidores aos suspeitos de “*desvio*” da fé, que deixaram como legado uma escrita do “*pecado*”. O aparelho inquisitorial registrou, padronizou, criou e decodificou o sabá. A festa do menino voador também sobreviveu à acidez do tempo através do olhar viciado do Santo Ofício lisboeta: a denúncia foi remetida ao Familiar da Inquisição no Ceará, deste a carta foi enviada ao Tribunal de Lisboa, que reconhecendo que seu conteúdo tratava de “*matérias*” inquisitoriais a

registrou nos Cadernos do Promotor número 319 – junto de tantas outras denúncias remetidas de várias partes do Império.<sup>11</sup>

O que não significava que essas festas, os sabás europeu e cearense, tivessem o mesmo sentido para seus participantes. Mas, a sua decodificação em palavras e o seu registro para e pelo Santo Ofício poderia criar uma idéia de unidade, mais uma vez dar vida às “*superstições*” e revigorar as ações inquisitoriais – não era sem razão que o denunciante explicitar que conhecia “*os ritos e as matérias*” do Tribunal. E embora fosse apenas uma denúncia, e não um processo, a narrativa contra D. Francisco criava um texto dialógico: que envolvia o denunciante, o “*leitor implicado*” (a Inquisição) e os moradores de Sobral que participavam do festim (GINZBURG, 1991, p. 208).

Nas palavras do denunciante houve um esforço de construção do que ele mesmo chamou de “*Memorial*”, que expunha eventos organizados numa memória da “*superstição*”. Nessa empreitada tão importante quanto a origem da memória era seu registro. Não importava o fato do denunciante não haver presenciado parte dos eventos que descrevia, mas, sim o registro e a lógica dessas denúncias. O “*inimigo*” merecia um rosto, encontrá-lo em território cearense também criava a necessidade de se estabelecer uma política mais efetiva de combate pela fé católica.

### **No Combate...**

Como dito anteriormente, a elaboração da denúncia aponta para indícios da permanência de alguns elementos do imaginário sabático europeu: a festa transcorrendo durante a noite em lugar afastado, supostas orgias sexuais, bebidas alucinógenas, participantes que tem o poder de voar, cantos, danças. Não se deve ignorar que a própria a constituição da denúncia e a ação do Familiar ainda apontavam para uma Inquisição marcada pela Contra-Reforma. Noutro sentido, também encontramos a influência de matrizes discursivas próximas ao pensamento ilustrado, e as demandas pombalinas: na representação da medicina como instância legítima (acadêmica) de cura e numa “*ordem da natureza*” que não pode ser alterada por “*superstições*” ou “*ilusões demoníacas*”.

Somadas as esses elementos devemos considerar o momento no qual a denúncia foi elaborada. A carta foi redigida em Sobral na segunda metade do século XVIII, mais especificamente no dia 30 de março de 1779. Momento de intensas transformações na capitania do Ceará. A maior delas diz respeito a consolidação da colonização do Sertão através da exploração de atividades pecuaristas.

---

<sup>11</sup> A área de abrangência do Tribunal de Lisboa era Lisboa, África, Ilhas Atlânticas e América lusitana.

Desde o século XVII, as fazendas de gado iniciaram a invasão ao Sertão, e se fortaleceram no esteio de uma atividade econômica que ganhou destaque no comércio com Lisboa: na pauta de exportação da Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba (1759-1780) “*os couros*” chegaram a ocupar o segundo lugar em volume de vendas, só perdendo para o açúcar (RIBEIRO JR., 1976, p. 145).

O conjunto das denúncias (contra João Pereira, Manoel Lira e D. Francisco), evidencia na sua construção narrativa elementos de um cotidiano marcado pela atividade pastoril. O que nos permite entrever indícios sobre a inserção econômica da pecuária e sua influência na região do Acaraú – onde se situava a vila de Sobral.

A vila havia sido criada em 1772. Antes era conhecida como freguesia da Caiçara. Foi o próprio Familiar João Ribeiro Pessoa, que descreveu a Caiçara. Dizia ele que na sede da freguesia não havia mais de 80 casas (todas de taipa, uma metade coberta de telhas e as demais de palha). Destacou ainda que a população era reduzida a pouco mais de 670 fogos, dos quais 105 eram fazendas de gado.<sup>12</sup> O que nos oferece uma idéia da presença de propriedades pecuaristas na região.

O primeiro denunciado foi José Pereira: por oferecer cura na Fazenda de Curralinho, na Ribeira do Rio Acaraú. O nome da fazenda fazia referência direta a principal atividade exercida na propriedade; a criação de gado. A fazenda ainda plantava milho, feijão, mandioca e algodão. Não exportava couro tratado, mas, em 1788 a fazenda havia vendido para um comerciante de Recife 40 cabeças de gado de açougue – das 170 que possuía (ARAÚJO, 1991, p. 81-2).

Na mesma carta, entre os 25 nomes que figuravam por culpa indireta ou por testemunha, podemos encontrar menção a dois vaqueiros: um trabalhava na fazenda Juazeiro e supostamente havia entregado “*uma menina* [para ser curada] *na tal dança da noite*”, e outro era testemunha da festa do menino voador.<sup>13</sup> No Sertão o vaqueiro simbolizava *status* social; pois era ofício fundamental no manejo da pecuária e na organização de criadouros que em geral tinham proprietários ausenteístas (PORTO ALEGRE, 1989, p. 6). O número de fazendas pecuaristas, a referência direta na denúncia a uma das mais importantes e tradicionais propriedades de gado da região, bem como a menção a vaqueiros, traz à tona elementos de um cotidiano econômico marcado pela atividade pecuarista.

O avanço da pecuária significou a intensificação de conflitos pela posse da terra, entre proprietários de rebanhos e a população autóctone. Esses confrontos marcaram a memória local; os moradores mais antigos de Sobral acreditavam que a

---

<sup>12</sup> Notícias da Freguesia de Caiçara dadas pelo Pe. João Ribeiro Pessoa no ano de 1767. *Revista do Instituto do Ceará*, tomo II, 1888.

<sup>13</sup> DGRQ/TT. Inquisição de Lisboa. *Cadernos do Promotor de Lisboa*, nº 319.

Caiçara havia sido erguida sobre a cova de um padre português que morreu flechado por índios Tabajaras.<sup>14</sup> Os embates entre colonos e índios (Tabajara, Potiguar, Tremebé e Arariús) manchavam de sangue as trilhas que nasciam sob a pata dos rebanhos. A imagem de um padre morrendo flechado sintetiza o confronto gestado pela expansão pecuarista e instiga-nos a pensar qual o lado que era apoiado e que se apoiava nas empreitadas catequéticas católicas. As *flechas de cura*, a Inquisição portuguesa, o sabá e a ilustração pombalina arranhavam esse cotidiano marcado por confrontos entre índios e brancos, e ajudavam a construir representações e percepções do mundo.

Desde o século XVII a criação de fazendas de gado no Sertão colocou em conflito os colonos e a população autóctone. A partir de 1687, no Sertão de Pernambuco e capitânicas anexas (incluindo o Ceará) a guerra se intensificou, criando embates que ficaram conhecidos como “*Guerra do Açú*” (PUTONI, 2002, p. 44). Esse confronto continuou ao longo do século XVIII, pois as fazendas e a avidez por terras aumentavam na mesma proporção. O indígena passava a representar uma resistência ao franco desenvolvimento da pecuária, como também para a constituição de políticas metropolitanas de ordenação de espaço, população e fisco.

O final do século XVIII assistiu não apenas a valorização da pecuária como produto de exportação para a metrópole, mas também no seu lastro se intensificaram tensões sociais através do binômio: extermínio (físico e cultural) da população autóctone e criação de vilas. A carta denúncia fora redigida 07 anos após a elevação do povoado de Caiçara a categoria de vila, com o nome de Sobral. As rotas comerciais (que serviam de passagem para rebanhos e tropas de mercadores), as charqueadas e o crescimento de algumas fazendas como a do Curralinho, possibilitaram a formação e expansão de parcela significativa das vilas cearenses.

Outra importante força motivadora desse movimento expansionista era a necessidade de controle social das populações sertanejas, onde as vilas serviam enquanto foco de policiamento e de administração por parte das autoridades portuguesas. A expansão da pecuária correspondeu à criação de vilas em diversas áreas da capitania: Icó (1738), Aracati (1748), Messejana, Soure e Parangaba (1758), Viçosa (1759), Baturité e Crato (1764), Sobral (1772) e Quixeramobim (1789) (LEMENHE, 1981-82, p. 89).

O sentido da criação de vilas no Sertão do Ceará se destaca, por exemplo, em 1789. Quando por ocasião da criação da vila de Quixeramobim, foi declarado explicitamente os motivos que justificavam a existência de uma nova vila:

---

<sup>14</sup> Notas Históricas da Cidade de Sobral. *Revista do Instituto do Ceará*, tomo 36, p. 254-293.

[...] tendo em vista, que desterrada esta abominável desordem com a nova criação desta villa se attrahirão e obrigarão nella a viver, edificar e a trabalhar os homens errantes e inofficiosos de seo districto... que se civilisarão os povos [índios] d'arredor, promover-se-hia a ordem e felicidade publica [...].<sup>15</sup>

Assim, a criação de vilas pelo Sertão obedecia ao empenho metropolitano de “ordenar” parte do território cearense e impor a presença do fisco e das autoridades judiciárias lusitanas (VIEIRA JR, 2004, p. 32-37).

Fazendas e vilas compunham elementos de uma luta, onde parte do foco era direcionada as populações indígenas. Mas, no combate entre boi e índio, o processo de diluição da população indígena em meio aos colonos também significava uma luta em instâncias simbólicas. A mudança de sentidos de um rito é a mudança de sentido nas mentalidades, nas concepções de mundo e valores sociais (DUBY, 1999, p. 22-23).

Não é sem razão que D. Francisco, mesmo com nome de branco, teve sublinhada pela denúncia sua origem: era caboclo. E mais, o ritual envolvia elementos que tradicionalmente estavam associados às práticas culturais de populações indígenas; como a beberagem da raiz e da casca da Jurema. A denúncia e sua tradução para uma lógica inquisitorial também era instrumento de apropriação de sentidos e nomeação dos inimigos da fé cristã... e do homem branco com suas fazendas.

O instigante dessa denúncia é que o próprio D. Francisco representava uma figura ambígua nesse processo de reconfiguração simbólica. Dentro dos perfis demográficos brasileiros o Ceará é citado como exemplo de processo cujo casamento não foi a única estratégia de miscigenação entre índios e brancos (LIVI-BACCI, 2002, p. 144) – longe dos ditames pombalinos que estimulava a integração através do matrimônio. E já no século XVII poderíamos encontrar chefes tribais utilizando a lógica, as palavras e os instrumentos legais portugueses para garantirem algumas vantagens da administração metropolitana (CARDOSO, 2007, p. 370).

D. Francisco carregava um nome branco [...] nome de santo católico [...] O título que o acompanhava era de branco: Dom. E na festa do menino voador, parte do grupo que acatava aos seus ensinamentos e a sua liturgia era composta por autoridades e proprietários locais. Mas, o ritual com danças, com mulheres nuas da cintura para cima e com beberagem da casca da Jurema apontava para um processo de aproximação e coexistência entre universos indígenas e brancos. Uma aproximação que poderia parecer perigosa para uma Inquisição pré-pombalina; acostumada a perseguir cristãos-novos e impedir a nomeação de Familiares com sangue mouro, mulato ou indígena. E não nos esqueçamos que a “*oposição as manobras sociais de Pombal era mais forte*

---

<sup>15</sup> Auto de Elevação da Vila de Quixeramobim (1789) (apud SIMÃO, 1996, p.59).

*entre os pretensos puritanos da fidalguia portuguesa*” (MAXWELL, 1996, p. 79).<sup>16</sup>

Uma oposição ainda baseada nas distinções de “*sangue*”.

## O Mestre

D. Francisco fazia “*as seguintes couzas, dansava fora de ora ate a madrugada com o supradito com as danças, e iniciando discípulos e discípulas [...]*”<sup>17</sup>. Esse trecho da denúncia era fundamental para caracterizar a periculosidade do denunciado. A ameaça seguia inspirações inquisitoriais do sabá europeu. Principalmente por tentar vincular a criação organizada de uma seita, voltada para o uso de “*superstições*” e da aproximação com entidades mágicas e não cristãs – e nem médicas.

Ao longo da acusação contra D. Francisco um dos pontos de destaque não estava diretamente relacionado à festa. Mas, ao fato dele procurar formar e ensinar discípulos; num esforço que permitia entrever a perigosa difusão de práticas “*supersticiosas*”. Assim, a estruturação da denúncia lhe impunha o tratamento de “*Mestre*” – associado ao título de nobreza que supostamente lhe foi atribuído, Dom.

No jogo dúbio das referências a Francisco, foi o tratamento de “*Mestre*” utilizado como signo do perigo que representava. Não era apenas chamado de “*Mestre*”, como a casa onde morava era tratada como “*caza do tal escolla*”. D. Francisco era perigoso não somente por suas práticas. E sim por ensiná-las, por ser professor de ritos “*supersticiosos*”, por ser um “*Cura*” que ensinava elementos litúrgicos e simbólicos não cristãos e distantes do saber da medicina. Ser “*escolla*” representava a continuidade de seus ensinamentos, mesmo após a sua prisão. Tais valores e representações poderiam não apenas sobreviver, mas se difundir.

D. Francisco encontrou abrigo para seus ritos num sítio na Serra da Meruoca, cujo proprietário era José Francisco. Que por sua vez acabou, mesmo que indiretamente, acusado por oferecer guarita as práticas mágicas do “*menino voador*”. Mas, José Francisco também havia cometido outro “*delito*”, e este mais grave: permitir e “*entregar*” uma filha “*donzela*” para se tornar discípula do “*Mestre*”, para “*aprender que diz o tal e depois que se prender o Mestre, que ela já sabe tudo quanto sabia seu Mestre*”. Essa acusação era fundamental na construção de uma idéia de “*seita herética*”, onde discípulas de D. Francisco assegurariam ao longo do tempo a vinda do “*menino voador*”. Um grupo que não só praticava apenas liturgia mágica e herética,

---

<sup>16</sup> “ ‘Puritanismo’ em Portugal referia-se ao antigo conceito de ‘pureza de sangue’, ou seja, á ausência de ancestrais judeus ou mouros, uma condição que desde 1496 era requerida para alguém ocupar cargos públicos ou receber honras de Estado”. (MAXWELL, 1996, p. 79).

<sup>17</sup> DGARQ/TT. Inquisição de Lisboa. *Cadernos do Promotor de Lisboa*, nº 319.

mas, que tinha estratégias definidas para a preservação e disseminação de suas crenças – mesmo após a possível prisão de seu líder. O que poderia ganhar contornos de ataque orquestrado aos ditames católicos na região, com a perspectiva de aumentar o número de seguidores e praticantes naquele Sertão. A construção paulatina da imagem, na estratégia discursiva da acusação, de um grupo chefiado por D. Francisco com predefinidas ações contra os ideais católicos, reforçava a periculosidade do caboclo e instigava uma percepção inquisitorial de combate pela fé e pela expulsão do demônio ou da loucura do Sertão.

A denúncia não apenas pontuava o esforço do “*Mestre*” em ensinar suas “*superstições*”. A referência a um primeiro discípulo foi justamente contra a filha “*donzela*” de José Francisco, que fora entregue aos ensinamentos “*escandalosos*” pelo próprio pai. A insistente caracterização de “*donzela*” tinha a dupla função: por um lado a marcava como apta ao casamento, também destacava sua possível inocência e aumentava a culpabilidade do pai. A figura paterna, idealizada no discurso da Igreja e do Estado lusitano, deveria resguardar a “*pureza*” da filha – representada pelo estado virginal – e encaminhá-la ao estado honrado de casada (VIEIRA JR., 1997). O ideal de pai protetor, guardião da virgindade e honradez da filha e empenhado na condução da prole até ao sacramento do matrimônio foi colocado em xeque na transformação da filha de José Francisco em discípula do “*caboclo*”. D. Francisco também ameaçava uma idéia de família, uma família articulada na delimitação de ideais comportamentos masculinos e femininos.

Mas, outros pais foram denunciados por submeterem suas filhas e suas esposas aos ensinamentos “*escandalosos*” que culminaram na festa do menino voador. Segundo a carta denúncia: “*muitas mulheres casadas, com o consentimento de seus maridos*”, acabavam participando dos ritos; dançando na beira do rio na madrugada, com seus corpos seminus e alucinadas pela Jurema. Manoel Ferreira, por exemplo, não permitiu apenas que sua mulher participasse da festa; incluiu sua filha e sua neta. Três gerações de mulheres de uma mesma família, com o apoio do pai-marido-avô, entregues em corpo e alma aos ritos de D. Francisco e ao seu menino voador que curava.

José Marinho foi outro marido acusado de permitir sua esposa e filhas participarem dos ritos de D. Francisco. A esposa Marçalina, e as filhas, Teresa e Ana, juntamente com o próprio José Marinho dançavam e esperavam o menino voador. O marido e pai tinha interesses específicos nos poderes mágicos do caboclo: “*por que ele fechou o corpo para não entrar chumbo*”, nada mais justo de ser desejado num mundo

marcado pela violência como instrumento legítimo de negociação e imponente presença cotidiana (VIEIRA JR., 2004).

D. Francisco era mais que uma ameaça herética isolada. Era alguém que ensinava seus ritos e negava verdades cristãs e cânones da Universidade de Coimbra. Incluindo a ameaça direta a moral feminina, onde corpos e almas eram entregues ao “*pecado*”. Entregues justamente por aqueles que deveriam vigiar e proteger a honra de “*suas mulheres*” – pais e maridos. D. Francisco também era uma ameaça por ensinar ritos que envolviam novos usos de sexualidades femininas: “*as mulheres iam todas nuas da cintura para cima e com muitas desonestas coisas*”.<sup>18</sup>

### **Entre o Iluminismo e a Feitiçaria**

A carta escrita em 1779 trazia a complexidade de representações e imaginários no Ceará. Por um lado temos um “*escrupuloso*” médico, preocupado em combater os tratamentos “*supersticiosos*”. Em sintonia com as orientações pombalinas, elementos que compunham um cenário marcado pela reforma universitária de Coimbra e pelas novas diretrizes do Santo Ofício português. Traços no Sertão do Ceará da empreitada iluminista atrelada ao Marquês de Pombal.

No outro lado, encontramos práticas de moradores do Ceará que se afastavam de normas e discursos médicos e católicos. A fé na magia e a incorporação de elementos atrelados as múltiplas culturas dos povos autóctones da região, elementos que impunham uma forma alternativa de apropriação da “*ordem da natureza*”, das raízes, da água, da noite. Também emerge uma Inquisição, que embora sofresse fortes influências de um iluminismo pombalino, ainda trazia em suas entranhas traços de um mundo assombrado por demônios e por sabás, esculpido entre os que nasciam com o “*sangue corrompido*” e os que tinham o “*dom*” de pertencerem aos mais bem posicionados estamentos sociais.

E bem no meio, entre o Iluminismo e a Feitiçaria, em fins do século XVIII, temos o Sertão cearense: caracterizado por autoridades eclesiásticas como região preocupante; principalmente por sua dilatada área, por sua distância da sede do Bispado (Olinda), pelo reduzido número de Familiares presentes na região, pela distância em relação ao Comissariado do Santo Ofício (Recife) e pelo número de pessoas que fugiam para região. Ali, encravado no Sertão cearense, “*mentalidades*” eram construídas, eram destruídas, eram reconfiguradas, eram aceitas, eram negadas... eram experimentadas por indivíduos e por eles reelaboradas.

---

<sup>18</sup> DGARQ/TT. Inquisição de Lisboa. *Cadernos do Promotor de Lisboa*, nº 319, fl. 163.

## Referências

ARAÚJO, Francisco Sadoc. *As Raízes Portuguesas do Vale do Acaraú*. Sobral: Gráfica Ed. Cearense, 1991.

ASSUNÇÃO, Paulo; FRANCO, José Eduardo. *As Metamorfoses de um Polvo*. Lisboa: Prefácio Editora, 2004.

CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé*. Bauru: EDUSC, 2006a.

CALAINHO, Daniela. Pelo Reto Mistério do Santo Ofício: falsos agentes inquisitoriais no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. *A Inquisição em Xeque*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, FAPERJ, 2006b. p. 87-96.

CARDOSO, Alírio. Letras Gentílicas: a arte da escrita e os índios da Amazônia (séc. XVII). In: FONTES, Edilza; BEZERRA NETO, Jose Maia (Org.). *Diálogos entre História, Literatura e Memória*. Belém: Paka-Tatu, 2007. p. 355-377.

DUBY, Georges. *Para uma História das Mentalidades*. Lisboa: Terramar, 1999.

FRAGOSO, João et al. *O Antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GINZBURG, Carlo. *A Micro-história e outros Ensaios*. O Inquisidor como Antropólogo. Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. *História Noturna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

GOUVEIA, António Camões. Estratégia de interiorização da disciplina. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. v. 4, p. 415-459.

GRAÇA, L. A Reforma Pombalina dos Estudos Médicos em 1772. [*Reformation of Medical Teaching under Pombal's Government in 1772*]. 2000. Disponível em: <<http://www.ensp.unl.pt/lgraca/textos66.html>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

HERCULANO, Alexandre. *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Ed. Pradense, 2002.

LEMENHE, Maria Auxiliadora. A economia pastoril e as vilas coloniais no Ceará. *Revista de Ciências Sociais*, v. 1-2, p. 75-106, 1981-1982.

LIVI-BACCI, Massimo. 500 anos de demografia brasileira: uma Resenha. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v.19, n.1, jan./jun. 2002.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. São Paulo: Paz & Terra, 1996.

PORTO ALEGRE, Sílvia. Vaqueiros, Agricultores e Artesãos: origens do trabalho livre no Ceará colonial. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, n. 1-2, 1989.

PUTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros*. São Paulo: HUCITEC/ Edusp, 2002.

RIBEIRO Jr., José. *Colonização e Monopólio no Nordeste Brasileiro*. São Paulo, HUCITEC, 1976.

SIMÃO, Marum. *Quixeramobim: recompondo sua história*. Fortaleza: Multigraf, 1996.

SIQUEIRA, Sonia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Ed. Atica, 1978.

SOUZA, Laura de Mello. *O Sol e a Sombra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

TORRES, José Veiga. Da Repressão Religiosa para a Promoção Social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia. *Revista de Ciências Sociais*, Lisboa, n. 40, p. 109-135, 1994.

VIEIRA Jr., Antonio Otaviano. *O Cotidiano do Desvio: adultério e defloramentos no Ceará colonial (1750-1822)*. Dissertação (Mestrado em História Social) - PUC-SP, São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. *Entre Paredes e Bacamartes: história da família no Sertão (1780-1850)*. São Paulo: HUCITEC, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre o Futuro e o Passado: aspectos urbanos de Fortaleza (1799-1850)*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição e o Sertão*. Fortaleza: Fund. Demócrito Rocha, 2008.

Colaboração recebida em 04/05/2010 e aprovada em 17/06/2010.