

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Dimas Catai Santos Júnior**

**Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: Feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no  
Brasil colonial.  
(século XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -  
Graduação em História da Universidade  
Federal da Bahia, para a obtenção do título de  
Mestre em História Social.

Orientador: Dr. Evergton Sales Souza

Salvador- Ba.  
2015

**DIMAS CATAI SANTOS JÚNIOR**

**Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: Feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no  
Brasil colonial.  
(século XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós -  
Graduação em História da Universidade  
Federal da Bahia, para a obtenção do título de  
Mestre em História Social.

Orientador: Dr. Evergton Sales Souza

Salvador  
2015

---

S237 Santos Júnior, Dimas Catai  
Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no Brasil colonial (século XVIII) / Dimas Catai Santos Júnior. – 2015. 130 f.: il.

Orientador: Profº Drº Evergton Sales Souza  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

1. Brasil - História - Período colonial - Séc. XVIII. 2. Brasil – Religião – Séc. XVIII. 3. Feitiçaria. 4. Ritos e cerimônias. 5. Inquisição. I. Souza, Evergton Sales. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 981

---



Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRÍCULA	NÍVEL DO CURSO
Dimas Catai Santos Junior	211115561	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO <i>Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no Brasil colonial (Seculo XVIII)</i>		
EXAMINADORES	ASSINATURAS	CPF
George Evergton Sales Souza (Orientador);		476275145-68
Lucilene Reginaldo (Unicamp)		124177458-79
Gabriela dos Reis Sampaio (UFBA)		188216368-01

ATA

Aos vinte e sete dias do mês de abril do ano de 2015, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Dimas Catai Santos Junior**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, o professor George Evergton Sales Souza, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando as demais examinadoras. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu **Aprovar** o aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A dissertação apresenta uma pesquisa original. Destaca-se pela qualidade da escrita, traz um bom levantamento bibliográfico, não obstante a discussão tenha sido realizada, sobretudo, nas notas de rodapé. O trabalho representa uma contribuição importante para os estudos na área. A banca considera que a dissertação reúne as condições suficientes para a sua aprovação.

SSA, 27/04/2015: Assinatura do aluno:

SSA, 27/04/2015: Assinatura do professor orientador:

**DIMAS CATAI SANTOS JÚNIOR**

**COLONIZAR O INFERNO, OCUPAR O PURGATÓRIO: FEITIÇARIA,  
PRÁTICAS MÁGICAS E RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL ( XVII E XVIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFBA) como requisito para a obtenção de título de Mestre em História Social e aprovada pela seguinte banca:

**Orientador:**

---

Prof. Dr. Evergton Sales Souza

**Banca Examinadora:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lucilene Reginaldo, UNICAMP

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gabriela dos Reis Sampaio, UFBA

A Dedé (*in memoriam*): vó, mãe e mulher guerreirade menos de um metro e meio que transcendia o espaço do seu pequeno corpo com tanto amor. Com você pude aprender o verdadeiro significado das palavras afeto e carinho. Carrego comigo todas as boas lembranças e a vã esperança de um dia poder encontrá-la novamente. Te amo!

**SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai. Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: Feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil (XVII/ XVIII). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.**

## **RESUMO**

Após a restauração do Santo Ofício em Portugal as ações desta instituição foram intensificadas no Além Mar. Enquanto vários Comissários e Familiares eram nomeados para o Brasil, as denúncias acerca das práticas cresciam de maneira vertiginosa. Apesar de ter como principal alvo os Cristãos-novos, a Inquisição não se furtava de combater outros tipos de delito. Sendo assim, essa dissertação pretendeu observar um tanto da ação deste tribunal da fé contra africanos e afrodescendentes acusados de feitiçaria na Bahia e em Pernambuco entre finais do século XVII e XVIII. Este período não foi escolhido ao acaso. Tendo como principal marca o declínio da crença na feitiçaria, tentamos entender como as ações de “feiticeiros negros ” eram entendidas dentro deste cenário. Afinal de contas, por quais razões essas práticas eram entendidas como feitiçaria? Até que ponto elas poderiam ser enquadradas no conceito português de magia? Como estas personagens, seus clientes e denunciantes entendiam essas ações mágicas? Como o Santo Ofício entendia elas? Estas perguntas fizeram parte da construção desta dissertação. Para isso, foi fundamental o emprego de documentação pertencente ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo e o emprego constante de processos movidos contra essa população e os famigerados Cadernos do Promotor.

**Palavras- chave: Feitiçaria; Práticas mágicas; Inquisição; Bahia; Pernambuco**

**SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai..Colonize hell, occupy purgatory: Witchcraft, magic practices and popular religiosity in Brazil Dissertation (History master's degree). Federal University of Bahia, Salvador, 2015.**

## **ABSTRACT**

After the reconstruction of the Holy Office in Portugal the actions of this institution was being intensified at the Overseas. While a lot of Commissioners and Relatives was appointed for the Brazil, the complaints about the practices grew quickly. Despite the fact that the main target was be the New-Christians, the Holy Inquisition didn't abstain to fight other types of crime. In this way, this work meant to notice a little about this faith observatory against the africans and afro-descendants accused about sorcerer at Bahia and Pernambuco between XVII e XVIII century. This period wasn't chosen by chance. Having as a principal brand the decline of the belief in sorcerer, we tried to understand how the actions by the "dark sorcerers" was understood inside this scenario. After all, what was the reasons of this practices was understood as sorcerer? Until where they could be framed in the portuguese concept of magic? How this persons, yours customers and whistleblowers understood this magic actions? How the Holy Office understood them? This questions mad part of the build of this work. In this way, was fundamental the use of documentation belonging to Torre do Tombo's National Archive and the constantly use of the process moved against this population and the notorious Promoter Notebooks.

**keywords:** Witchcraft; Magical practices; Inquisition; Bahia; Pernambuco



## AGRADECIMENTOS

A assunção da autoria de um texto sempre é um pouco injusta. Ao colocar o nome na parte superior da folha o autor reconhece o domínio de algo que não lhe pertence. O resultado final – desejado e dominado pela sensação de angústia e do inacabado – sempre é tributário de outras mãos, braços, esforços, inteligências, paixões e solidariedades. Esta é a sensação que me domina ao finalmente terminar este texto. E são aos meus fiadores de sonhos que dedico esta dissertação.

Agradeço ao CNPQ pelo auxílio dado a esta pesquisa através de uma bolsa auxílio de mestrado durante dois anos.

Meus maiores agradecimentos vão para a pessoa mais importante da minha vida. Aquela que mesmo sendo avó se fez mãe, amiga, companheira, motivadora e principal alicerce da minha vida. Infelizmente não a tenho do meu lado agora para viver este momento tão especial, contudo, a esperança de reencontrá-la um dia em um lugar melhor marcará os meus passos. A minha velha, com todo o amor do universo, meu muito obrigado!

A minha tia Eli Catai, mulher forte e guerreira que me ensinou a resistir e continuar tentando mesmo quando a vida insistia em me pôr a prova, meus mais sinceros agradecimentos e desculpas. Afinal de contas, aturar um sobrinho tão relapso não é para qualquer uma. Do fundo do meu coração, obrigado.

A Larissa Soeiro, famosa Larona, por estar sempre ao meu lado e aturar meu péssimo humor, as noites de intranquilidade e apreensão, as angústias e as chateações dos momentos de bloqueio e as incontáveis histórias insuportáveis dos personagens que compõem essa dissertação e conseguir, mesmo com tudo isso, continuar ao meu lado, muito obrigado!

Ao meu pai e a Gilana Serapião pelo incentivo e fé inabalável na minha capacidade para escrever este texto, muito obrigado!

Aos meus amigos de graduação, colegas de mestrado e funcionários da Biblioteca de São Lázaro, principalmente a Alan Passos, Carlos Eduardo, Carlos Silva, Lycia, Vinícius Lins, Leonardo de Jesus, Ana Paula, Clíssio, Alex Ivo, Daniele Santos, Bruno Vêras, Uelton, Flávia, Rafael (Bitoca), Emily Machado, Naira, Débora, Gilvan, Delziná e etc. Por contribuírem sempre com amizade, capacidade intelectual e brilhantismo acadêmico, muito obrigado!

A Gabriela Reis pela delicadeza de sempre e simpatia que são marcas incontestes da sua personalidade, muito obrigado.

As minhas irmãs problemáticas e perturbadas, mas também a minha bela e traquina sobrinha (lar de toda poesia deste mundo), muito obrigado!

E finalmente, agradeço demais a um dos indivíduos que mais possibilitou a construção deste texto. Ao meu orientador Evergton Sales, agradeço pela paciência, dedicação, liberdade, confiança e amizade. Jamais esquecerei a generosidade e delicadeza ofertadas nos momentos mais difíceis e o olhar humano e atencioso que sempre transpassou as questões acadêmicas. Muito obrigado por tudo.

## **SIGLAS**

ANTT – ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

C.P – CADERNOS DO PROMOTOR

IL – INQUISIÇÃO DE LISBOA

TSO – TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I - Os homens de “santo ofício”: Comissários e familiares na construção de traduções culturais.....</b>	<b>21</b>
1.Introdução.....	21
2. <i>À beira da construção: Escolha e montagem da rede de Comissários na Bahia e Pernambuco.....</i>	<i>26</i>
3. <i>Ação e tradução: Comissários, familiares e denunciantes contra malquerença feiticeira.....</i>	<i>38</i>
<b>CAPÍTULO II- O homem por trás do “feitizo”: Por uma tipologia dos feiticeiros do século XVIII.....</b>	<b>54</b>
1.Introdução.....	54
2.O feiticeiro por trás do feitizo: o perfil dos acusados de feitizaria no século XVIII.....	58
2.1 <i>Do crime ao castigo: os feiticeiros coloniais e a inquisição lisboeta.....</i>	<i>67</i>
2.2 <i>Os malquistos esquecidos: denúncias de feitizaria nos Cadernos do Promotor.....</i>	<i>77</i>
<b>CAPÍTULO III: A MAGIA DO OFÍCIO: FEITICEIROS E CLIENTES NO JOGO DAS NECESSIDADES .....</b>	<b>89</b>
1. Introdução: A integridade física em perigo: a resposta mágica frente as mazelas do corpo..	89
1.1 Amuletos mágicos e a prevenção contra os perigos: o caso das bolsas de mandinga.....	93
1.2 Medicina e magia: práticas “imorais” e saber acadêmico no restabelecimento do corpo..	102
2. O saber inocultável: as revelações promovidas pelos adivinhos.....	111
2.1 O poder dos adivinhos e a superstição das práticas.....	114
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>122</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

A função de uma introdução em qualquer trabalho parece relativamente simples. Cabe ao autor, preferencialmente em poucas linhas, apresentar o seu trabalho a um leitor desavisado e curioso. Contudo, quando projeto e dissertação acabam seguindo por caminhos diversos, faz-se necessário apontar uma brevíssima justificativa neste espaço.

Do projeto ao texto final, tivemos que fazer alguns ajustes de percurso. A começar pela periodização – ambiciosa para os dois anos de mestrado que me aguardavam ( inicialmente estudaríamos do século XVI ao XVIII) – e recorte geográfico ( quase todo território colonial). As aulas introdutórias, as críticas construtivas levadas a cabo por professores e colegas e a reavaliação da base documental permitiram o restabelecimento de objetivos e a revisão das balizas cronológicas e espaciais. Optamos por promover uma análise centrada no século XVIII – lar de incontáveis reformulações do Santo Ofício e do seu modelo de atuação<sup>1</sup> – nas capitanias da Bahia e Pernambuco. Mais do que uma comparação entre estas duas zonas, acabamos por partir para uma leitura em bloco, observando, sempre que possível, as peculiaridades, porém, levando em maior conta os pontos comuns das práticas mágicas, a contratação dos serviços pelos clientes e as percepções sobre o uso da magia e dos ministradores destes dons. As interpretações sobre o uso da magia girariam em torno dos seus autores e dos segmentos sociais dos quais partiam. Muitas vezes perceberemos a presença de múltiplas influências culturais naquilo que insistentemente fora classificado como feitiço – ação diabólica ou supersticiosa. Essas percepções dariam brechas a novas leituras e apropriações de determinados ritos, fornecendo dinâmica ímpar e reelaborações constantes do

---

1 O século XVIII foi o período de incontáveis transformações no Santo Ofício. Das novas tendências teológicas as mudanças promovidas sobre o olhar atento e questionador de Pombal, a instituição em questão ia ganhando novas roupagens apropriadas, sobretudo, aos novos tempos. Desde o trabalho de o pioneiro de Alexandre Herculano às mais recentes obras de Francisco Bethencourt e a belíssima obra de Paiva e Marcocci, esse período é destacado como incontestável lar de mudanças estruturais na inquisição portuguesa que paulatinamente abandonaria e relativizaria antigos dogmas, perdendo boa parte da sua essência anterior. Ver: HERCULANO. Alexandre. História da origem e do estabelecimento da Inquisição em Portugal. Lisboa. Biblioteca nacional Digital.2009. (<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/inquisicao.html>). BETHENCOURT. Francisco. História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. São Paulo. Companhia das Letras, 2003. MARCOCCI, Guisepppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013

que era partilhado no contato entre inúmeros povos e as suas respostas afetivas aos problemas apresentados pelo cotidiano. Era através de um prisma cultural – ou da autoimagem da sua cultura – que estes homens tentavam entender o que lhes era desconhecido.

Uma cultura provavelmente não é interpretada de maneira rigorosamente comum entre aqueles que a partilham. Inúmeras são as percepções dos que, desde muito cedo, aprendem a respeitar determinados signos, execrar outros e a compreender o espaço em que vivem e as relações sociais que estabelecem através de um olhar matizado pelo passado. Dogmas e leis, maneiras de lidar com o sagrado, a importância de determinados dias e a sacralidade de objetos passam – graças a questões temporais, transformações históricas, sociais, econômicas e etc; - por constantes revisões e apropriações, sem provocar, em muitos casos, abalos significativos nas bases que sustentam determinadas sociedades. A cultura aparece como um elemento dinâmico e inerentemente inquieto, capaz de mudar, quando necessário, a fim de abrigar novas realidades e contextos sociais.

Os portugueses e suas viagens ultramarinas foram catalisadores importantes no processo de reelaborações culturais. O império marítimo que se montou a partir de meados do século XIV intensificaria o processo de contatos nos quatro continentes onde a presença lusa era sentida. O interesse comercial e a ambição de propagação do cristianismo – mesmo que em alguns casos os dois não andassem necessariamente de mãos dadas – promoviam a circulação de ideias e a possibilidade de interpretação dos costumes através do prisma do observador. As humanidades asiáticas, africanas e americanas apareceriam para estes sujeitos como algo incomum, exótico e até mesmo demoníaco.

Era por mar também que interpretações circulavam, práticas mágicas ganhavam o espaço imperial e as religiosidades locais novos significados. Para tanto, a aplicação do conceito de feitiçaria – visão negativa empregada a uma série de ritualísticas e práticas consideradas antinaturais e heréticas<sup>2</sup> – acabaria por congregar uma infinidade de elementos culturais díspares. A interpretação da cultura alheia passava pela demonização e inferiorização das práticas, dos praticantes e das cosmologias que as cercavam. Tudo – pelo menos para o mundo letrado português<sup>3</sup> - acabaria caindo no lugar comum do domínio do demônio, contraponto natural com o que era sagrado e divino.

Cronistas como Cavazzi e Baltasar Barreto<sup>4</sup> foram autores proeminentes nestas

---

2 . PAIVA, José **Pedro Bruxaria e Superstição num país sem "caça às bruxas": Portugal 1600-1774.** Lisboa, Notícias Editorial, 1997.pp. 37- 43.

3 Op.cit. pp. 37

4 Membro da Companhia de Jesus desde 1556 Baltasar Barreto atuaria em solo africano durante dois períodos

questões. Tanto nas cartas do provincial da Companhia de Jesus, quanto nas crônicas escritas por Cavazzi<sup>5</sup>, promoveriam traduções das culturas que observavam sobre os signos comuns daquelas nas quais nasceram. Realizando verdadeira traição na tradução, conseguiam observar a presença do Diabo nos ritos gentis e apontá-lo como elemento comum e intrinsecamente associado à cultura do outro. Criavam e recriavam uma dicotomia que marcaria a relação destes homens com os povos d'África, processo de distinção que punha de lado os povos europeus – marcados pela presença e associação a uma divindade positiva – aqueles sujeitos que não pertenceriam à comunidade europeia/católica e que estavam entregues ao domínio do diabo – entidade negativa

Sendo assim, incapazes de reconhecer a legitimidade das crenças ou incrédulos a respeito da possibilidade de existência de outras divindades tenderam a observar os costumes religiosos e as relações estabelecidas com o sagrado e até mesmo as práticas curativas através de uma dicotomia comum ao cristianismo. Ora, como carregavam consigo a mensagem do verdadeiro deus – o único – não concebiam a existência de outras divindades, cabendo a elas, segundo este prisma, o papel de engodos e erros seguramente promovidos pelo diabo.

Desta maneira, sacerdotes de outras religiões e suas práticas acabavam ganhando o papel de feiticeiro, assumindo a responsabilidade pela propagação de supostos erros entre um povo ainda intocado pelos ensinamentos cristãos. Não estamos querendo dizer aqui que no continente africano não houvesse sujeitos caracterizados como feiticeiros, contudo, o olhar cristão/católico colocaria sacerdotes e “feiticeiros locais” numa mesma categoria, sem diferenciação real das suas atividades<sup>6</sup>.

---

da sua vida. Iniciando a sua carreira na África como superior da missão jesuítica em Angola, atuaria como importante membro da vida política local, ajudando a construir, inclusive, a igreja de São Paulo de Luanda. Retornaria a Europa e posteriormente a deixaria novamente 1604 ao aceitar o apostolado nas regiões da Guiné, Serra Leoa e Cabo Verde, morrendo nesta última localidade no ano de 1612. ALENCASTRO. Luís Felipe de: **Trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.pp. 168-170. Destas localidades e baseado na sua experiência com os nativos do continente africano, escreveu uma série de cartas a diversos provinciais da Companhia exortando a natureza e os costumes dos africanos, traduzindo o que via e ouvia através dos signos comuns das culturas europeias marcadas pelo cristianismo católico.

5 Essas impressões de Cavazzi chegaram até nós através dos seus escritos recheados de interpretações e análises sobre os povos que observou ao longo do processo de missionação nas regiões do Congo e Angola. Ver: MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V.1. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965

6 A ideia de um sujeito capaz de promover maldades através de uma suposta intermediação com o mundo sobrenatural existia antes da chegada dos europeus nas mais diversas sociedades africanas. Sobrepondo o interesse coletivo em prol do pessoal, a riqueza exacerbada e repentina sobre a clara pobreza dos demais membros de uma comunidade poderia atestar a influência do poder de um feiticeiro malévolo sobre o coletivo. Contudo, com a chegada dos europeus, principalmente portugueses, a ideia de feitiço tornava-se cada vez mais

A tradução cultural promovida pelos primeiros contatos – e que se perpetuaria durante todo período de missão em África, exploração da Ásia e dominação colonial da América – seguia o rumo dos navios pelo atlântico e moldaria o olhar sobre os mais diversos rituais e práticas religiosas das populações gentis de maneira geral. Para além das práticas religiosas, rituais mágicos considerados perniciosos pelos próprios africanos e a amálgama de tradições mágicas locais, símbolos cristãos e feitiçaria europeia, ajudariam a compor e a incorporar conceito tão comum ao mundo luso. A ideia de feitiçaria – assim como as próprias fronteiras do império – tendia a crescer e a englobar tudo aquilo que cheirasse como sobre-humano.

Desta maneira, quando começaram a desembarcar nas praças comerciais brasileiras uma infinidade de povos vindos da “Guiné”, o jogo de contrastes entre costumes divinos e o feiticeiro já estava montado. Os contatos anteriores, as notícias que abandonavam as cartas dos missionários e crônicas dos viajantes e passavam a correr no boca a boca, as histórias sobre o exotismo das práticas mágicas e os supostos laços com o demônio eram uma realidade quase inquestionável para alguns portugueses.

Essa realidade pareceria ser confirmada diariamente com os folguedos realizados nas senzalas, nos famosos calundus e na mercancia dos dons sobrenaturais dos africanos e seus descendentes. Tais dons despertariam os interesses de alguns senhores que, nem de longe interessados na conversão e real instrução na fé dos seus escravos, faziam questão de comprar cativos cuja fama de feiticeiro era notória. Bom exemplo destas questões apareceria no processo da conga Gracia<sup>7</sup>, acusada de promover rituais divinatórios em 1687, pois, segundo um depoente, o seu contratante, Manoel de Brito<sup>8</sup> tinha o hábito de comprar e manter nas suas terras escravos de pública fama de feiticeiros. Recorrer e manter alguns cativos familiarizados com a feitiçaria não pareceria mau negócio. Outro ponto importante a esse respeito era a fama carregada pelos escravos mina na região das Minas Gerais por serem bons em encontrar ouro com feitiços<sup>9</sup>.

---

plástica e capaz de congregiar debaixo de um mesmo guarda chuva conceitual sacerdotes e feiticeirs, rotulando-os como se iguais fossem. Um artigo interessante para notarmos a quão essa ideia atual de feitiço enquadrada aos africanos tem laços diretos com a Europa está no instigante artigo de Sansi. Ver: SANSE, Roger. **Feitiço e fetiche no Atlântico moderno**. *Revista de Antropologia* Vol. 51, No. 1 (janeiro-junho 2008). Outro bom exemplo das diferentes percepções sobre feitiçaria – desta vez para um período um pouco mais contemporâneo – aparece em um texto importante de Evans Pritchard. ver: PRITCHARD. E.E. **A Noção de bruxaria como explicação de infortúnios**. Brasília. Editora da Universidade de Brasília, 1973.

7 TSO, ANTT. IL, proc. 12658.

8 TSO, ANTT. IL, proc. 12658. pg 16.

9 “Havia, no entanto, outra questão que fazia intensificar os laços comerciais com a Mina e atraia também a



Essa interpretação que associava africanos à feitiçaria não estava a par da observância exercida pelo Santo Ofício. Como crime pertencente ao seu cabedal de julgamento, várias seriam as denúncias encaminhadas ao tribunal contra alguns “perniciosos” negros que insistiam em realizar seus feitiços e a provocar uma série de males à comunidade. Contudo, dos incontáveis queixumes, reclamações e pedidos de investigação dos casos que batiam à porta do Santo Ofício, poucos foram aqueles que passariam a etapa investigatória e menos ainda os que atingiriam a fase processual.

Vários fatores concorrerem para tanto. Um dos primeiros e mais óbvios estava associado ao foco da instituição, interessada, sobretudo no cristão novo judaizante. A maior parte dos processos realizados contra a população colonial brasileira estava diretamente associada à suposta reaproximação dos cristãos novos com a fé abandonada e a consequente prática de apostasia. Outro ponto importante dizia respeito à “qualidade” dos acusados de feitiçaria nas praças estudadas. Homens e mulheres de poucos recursos e de baixa instrução na fé compunham boa parte das denúncias que chegavam à instituição. Sendo assim, o que denunciavam como ações perniciosas e perversas podia ser interpretado pelo Santo Ofício como falho no processo de conversão destes povos. Graças a isso foram inúmeras as denúncias que morreriam nos cadernos do Promotor. Deixarei em suspenso esse debate por mais algumas páginas e o abordarei com mais profundidade em outros momentos. Por ora, algo relevante que não pode escapar a esta introdução são estas páginas desorganizadas e ricas de informações quase invisíveis ao olhar apressado.

Os cadernos do promotor oferecem uma infinidade de informações relevantes acerca das denúncias e das percepções locais sobre a feitiçaria. Vindas das mais diversas praças coloniais e enviadas pelos mais variados tipos de sujeitos, as denúncias seguiriam o trajeto tradicional da burocracia da instituição indo parar, inicialmente, às mãos dos promotores. Responsáveis pela leitura prévia e indicação do melhor caminho a ser tomado pelos inquisidores – podendo estes ratificar ou não a sua decisão – promoviam as primeiras traduções verdadeiramente institucionais das queixas por estarem mais afinados

---

atenção dos cariocas, como vimos na carta acima. Corria entre, um traficante e outro, a fama de “que os negros da Costa da Mina, para as minas são os mais procurados”. Uma propaganda dos comerciantes que fazia tanto impacto entre os senhores de escravos sobre as aptidões dos africanos que rendeu proibições de se enviar por ano mais de duzentos escravos de Salvador para a região das minas gerais. O objetivo era evitar a “falta de escravos para as fábricas dos açúcares e [dos] tabacos” que já vinham sentindo “*os preços exorbitantes porque se vendem*”, pois o esplendor dourado que brotava das minas tornavam-nas ávidas por braços escravos – de preferência daqueles que tinham o feitiço para descobri-lo: os minas.” Souza, Cândido Eugênio Domingues de: “Perseguidores da espécie humana”: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII / Cândido Eugênio Domingues de Souza. – Salvador, 2011.pp. 41

ideologicamente com o tribunal – em detrimento da maioria dos comissários.

Era este filtro de informações que acabava por indicar os novos rumos interpretativos comuns ao Santo Ofício do XVIII. A ideia de veracidade e materialidade do pacto demoníaco foi sendo substituída por outras noções de maneira muito mais célere no centro da instituição do que na sua periferia. Desta forma, a tipificação do crime e a própria noção do que era feitiçaria para o Santo Ofício acabava por destoar daquilo que lhe ofereciam como denúncia. Muitos destes casos nos quais a existência do pecado não legitimava a ação da Inquisição morriam nos cadernos do promotor.

No caso desta pesquisa esses queixumes “esquecidos”, encerrados na primeira etapa de averiguação, tem importância ímpar na construção das nossas análises. O trabalho árduo e muitas vezes inglório das madrugadas – que pareceriam infrutíferos naquelas primeiras semanas que nos propomos a buscar novos documentos – pouco a pouco foi premiado com verdadeiras preciosidades. O texto acabou ganhando outros rumos graças às descobertas que cada vez mais nos direcionavam ao século XVIII – lar de incontáveis denúncias contra feitiçaria e de transformações importantes no pensamento religioso do Santo Ofício.

Utilizaremos aqui somente a documentação que corresponda ao enquadramento geográfico e temporal proposto nesta pesquisa. Documentos referentes a outras regiões e a períodos que escapam as ambições desta dissertação aparecerão, quando muito, de maneira indireta, a fim de reforçar a análise e solidificar minhas interpretações. Percebemos, por exemplo, que o quadro de denúncias e o número de processos sofrem com o descompasso no período estudado. Enquanto as denúncias tenderam a crescer por todo o XVIII, os processos tenderam a rarear. Sem sombra de dúvida, as transformações na instituição e a própria maneira de entender a feitiçaria seriam cruciais para isso. Tendemos a acreditar que a ampliação no quadro de familiaturas e a crescente nomeação de funcionários inquisitoriais como Comissários, Notários etc, ajudaria a ampliar o quadro de denúncias por fomentar – mesmo que de maneira indireta e sem o objeto real de instigar os denunciantes – as acusações sobre os erros alheios ou próprios pertencentes ao foro inquisitorial.

As denúncias seriam um reflexo de como a ideia de feitiçaria acabaria ampliando as suas teias, abrangendo novos tipos de ritualísticas que escapariam a cultura tradicional europeia e até mesmo a lógica cristã. Afinal de contas, a plasticidade portuguesa<sup>10</sup> tendia a

---

10 Segundo Freyre os portugueses carregariam um traço cultural que os distinguiria dos demais povos colonizadores da América. Gozando de uma plasticidade, ou seja, “sem ideais absolutos nem preconceitos inflexíveis” acabava por permitir ou tolerar o florescimento de permanências culturais de povos colonizados, sendo capazes, inclusive, de tolerar e promover a miscigenação de forma muito menos traumática do que

abrigar novas modalidades de práticas mágicas ao mesmo tempo em que as segregava e criminalizava.

Contudo, a mesma lógica contraditória de criminalização e aceitação – não tão contraditória se observarmos os que tendiam a agregar e os que recriminavam<sup>11</sup> – forneceria instrumentação crucial na construção de uma interpretação possível aos sujeitos pertencentes às culturas marginalizadas. Alguns dos intitulados como feiticeiros aprenderiam a gozar do local social que lhes era imposto – ou que ocupariam de bom grado – provando que a lógica de promoção de interpretação e tradução cultural detinha diferentes direções e sentidos. Desta maneira, familiarizados com uma série de práticas interpretadas pelos portugueses como feitiçaria acabariam por – mesmo com a escravidão e as consequentes tentativas de incorporação a uma lógica cultural outra – preservando relativo espaço de poder, aproveitando-se, contudo, da marginalização inerente à interpretação como feitiço (e o consequente rótulo de feiticeiro) e à busca dos supostos dons mágicos por uma infinidade de indivíduos – fossem eles brancos locais, mulatos, mestiços e os que partilhavam com o feiticeiro de um mesmo porto de origem ou da mesma localidade de nascedouro). O feiticeiro acabaria por se tornar um ser mítico.

Esse jogo de espelhos e interpretações assumiria inúmeras direções. Populações autóctones, africanos transportados para a América e uma série de outros indivíduos subalternizados pelas demandas imperiais portuguesas também promoveriam uma série de julgamentos, apropriações e compreensões díspares da cultura e da religião dos seus conquistadores, dando novos coloridos e restabelecendo os conceitos daquilo que viam e aprendiam. A tradução cultural – melhor explicada na introdução do primeiro capítulo – adotaria dupla direção e sentido<sup>12</sup>.

---

ingleses e espanhóis. FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Lisboa. Livros do Brasil, 1957.pp. 191. Achamos, contudo, a exaltação da plasticidade lusa um pouco exagerada, principalmente quando a comparamos com dados empíricos. Utilizamos essa ideia de plasticidade de maneira um pouco mais relativa, levando em consideração os personagens, suas ações e percepções sobre os outros notando, quase sempre, que a capacidade de aceitação e incorporação dos costumes e demais traços culturais de outros povos estava diretamente associada a conjuntura e contexto nos quais os indivíduos estavam inseridos.

11 Op.cit.

12 Tendemos, ao longo da dissertação, a trabalhar com os conceitos de maneira transversal e indireta. Aqui e ali aparecerão nas notas de rodapé algumas explicações sobre as escolhas conceituais e uma breve definição sobre as mesmas, contudo, preferimos demonstrar a nossa ideia sobre o conceito no contexto estudado do que desenvolver longas e desnecessárias linhas sobre as construções teóricas de cada autor. Expressões como *tradução cultural* aparecerão quase sempre munidas de duplicidade de direção e sentido, ou seja, denunciando e denunciados, juízes e réus, algozes e vítimas não assumirão os papéis maniqueístas que aparentemente ocupariam graças às suas designações. No campo da cultura, o interpretado e o interprete promovem ambas leituras e recriações sobre o que observam e analisam uns dos outros e é assim que tentaremos proceder.

Veremos ao longo desta dissertação exemplos de apropriação de reelaborações culturais a todo instante. O primeiro capítulo, por exemplo, é uma tentativa de demonstração de como a hierarquia inquisitorial construída ao longo dos séculos XVII e XVIII promoveria um intenso processo das interpretações das práticas denunciadas. O olhar mais interessado pelas colônias e a nomeação de uma série de funcionários locais<sup>13</sup> - mesmo que os fins não girassem diretamente em volta da “caça a novas denúncias” - daria uma nova dinâmica às perseguições, apurações e denúncias de práticas heréticas. Notamos um sensível aumento de correspondências relatando práticas consideradas inapropriadas e pouco cristãs empregadas por uma infinidade de sujeitos espalhados pela colônia. Desta maneira, apoiada em quadros da Igreja local – prática muito comum desde antes da nomeação de comissários – a Inquisição criava uma nova rede de comunicação e observância social sem abrir mão de uma estrutura anterior a essa nova configuração.

No segundo capítulo, intitulado de “O homem por trás do “feitico”: Por uma tipologia dos feiticeiros do século XVIII”, tentaremos, de maneira sucinta, estabelecer um breve arquétipo dos feiticeiros denunciados ao Santo Ofício. De múltiplos “pontos de partida” e modelos de ritualísticas, tendemos a mostrar nesta parte da dissertação o quão variados eram os rituais de feitiçaria disponibilizados aos clientes por feiticeiros que enriqueciam as suas práticas graças aos contatos e à aprendizagem facilitada pelos caminhos ultramarinos. Contudo, este universo plural acabaria – ao longo do século XVIII – aparecendo aos denunciadores e agentes da inquisição – tanto metropolitanos quanto aos presentes em solo americano e aqueles que não estavam diretamente inseridos na estrutura inquisitorial – algo cada vez mais africanizado. Pululavam denúncias – cada vez mais constantes – contra africanos e seus descendentes e os discursos construídos pelos que tomavam nota destas experiências pareciam associar de maneira quase natural a figura do feiticeiro à personalidade dos que detinham pelo menos parte da sua ascendência familiar em África. O feiticeiro – pelo menos nas denúncias – ganharia cor e forma.

Já no terceiro capítulo acabamos por nos desviar da ideia de um arquétipo fenotípico

---

13 Ver: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978; TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil**. Revista Crítica de Ciências Sociais, v.40, out. 1994; **Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: Edusc, 2006.; RODRIGUES, Aldair Carlos. **Os comissários do Santo Ofício no Brasil: Perfil sociológico e inserção institucional (século XVIII)**; in: **LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA RÊGO, João (orgs). Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e Ordens Militares (séculos XVI-XIX)**. Casal de Cambra, Caleidoscópico, 2013. pg 184-186.

dos agentes da feitiçaria para entender quais questões tornariam a magia artifício tão comum entre aqueles que a ela recorriam. Tentamos demonstrar a aproximação das respostas dadas pelos feiticeiros daqueles consideradas lícitas pelo Santo Ofício. Assim sendo, fazemos pequenas comparações entre a feitiçaria e demais campos do saber curativo como a medicina portuguesa do período – fortemente marcada pelos ensinamentos hipocráticos e galênicos – e a arte legitimada dos barbeiros sangradores. Despida da ritualística e da afamada – porém, questionada em finais do século XVIII<sup>14</sup> - presença do diabo, espero ser capaz de apontar uma possível correlação nas práticas que possibilitariam – mesmo que de maneira subjetiva e inconsciente – uma leitura de covalência entre o saber regulamentado e lícito para com as práticas supersticiosas e irregulares.

Finalmente, espero que a leitura desta dissertação não seja algo extremamente enfadonho e cansativo aqueles que nela se arriscarem. Tentei construí-la de maneira que os capítulos possam ser lidos separadamente e na sequência que os leitores achem mais adequada ou conveniente – mesmo achando que acabei pecando um pouco neste objetivo.

---

14MARCOCCI, Guiseppa. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013.pp. 387-389.

## Capítulo I - Os homens de “santo ofício”: Comissários e familiares na construção de traduções culturais.

### Introdução

A formação da Inquisição portuguesa no reinado de D. João III provocou um reordenamento no quadro jurisdicional em vigor no século XVI. Apoiados pela Sé romana e poder secular da Coroa, os inquisidores iam ampliando seus poderes e dominando o cenário dos julgamentos de delitos ligados à fé, cooptando, gradativamente, premissas que anteriormente pertenciam à justiça episcopal. Retoricamente, o alargamento de suas funções apoiava-se na ideia, bem disseminada entre os meios letrados, de inoperância dos tribunais episcopais diante dos desvios heréticos – principalmente o judaísmo – cometidos por parte da população lusa. Tal questão não seria de toda verdade<sup>15</sup>, entretanto, serviria como base de apoio às reivindicações jurisdicionais inquisitoriais.

Este alargamento poderia ser facilmente identificado através das novas competências em julgar desvios contra a fé que lhes foram atribuídos. Assim, se a bula *Cum ad nihil magis*<sup>16</sup>

---

15

PAIVA, José Pedro. **Baluartes dá fé e da disciplina: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536- 1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 21-33

16 Publicada em maio de 1536, a bula não viria nos moldes desejados pelo poder real, pois, cedia espaço para a atuação dos bispos em matérias que supostamente deveriam caber ao Santo Ofício. Além disso, apenas em 1539, com a ascensão de D. Henrique ao cargo de Inquisidor mor que os teólogos cortesões encontrariam um aliado para suas causas. Como defende Marccoci: “Finalmente, em Évora, a 5 de Outubro de 1536, a bula da Inquisição foi apresentada por João Monteiro a D. Diogo da Silva, eleito bispo de Ceuta em 1532. O documento papal foi publicado em Portugal menos de três semanas depois. Não se tratava ainda do tribunal com plenos poderes que o rei e os teólogos da corte desejavam. Os procedimentos do Santo Ofício eram ainda limitados. Os bispos conservavam inteiramente a jurisdição em matéria de heresia. (...) Mas foi preciso esperar pela substituição de D. Diogo da Silva pelo infante D. Henrique, em 1539, para que os teólogos da corte encontrassem finalmente um poderoso aliado no inquisidor mor. Já no ano posterior à sua nomeação, contrastada por Roma, celebrou-se o primeiro auto da fé da história do Santo Ofício lusitano, em Lisboa, a 26 de Setembro de 1540, significativamente num período de vazio do encargo de núncio papal. No ano seguinte, o príncipe inquisidor abriu quatro novos tribunais em Coimbra, Lamego, Porto e Tomar, confiando o título de inquisidor, na maioria dos casos, a religiosos de antiga ligação com o bloco dos teólogos da corte. Trata-se de um aspecto iluminador: fora a origem daquele bloco que tinha facilitado a nomeação como bispos dos clérigos que em 1541 se escolheram para dirigir os novos ofícios distritais da Inquisição. Isto tinha uma dupla vantagem, por um lado, permitir ao Santo Ofício aproveitar as preexistentes estruturas diocesanas, por outro, limitar a possibilidade de uma acção autónoma dos ordinários”. MARCOCCI, Guiseppe. **A fundação da Inquisição em Portugal: Um novo olhar**. Lusitania Sacra. 23 (Janeiro-Junho

deliberava como foro da Inquisição portuguesa – mas não apenas deste tribunal – o criptojudaísmo, o luteranismo, o cripto-islamismo e a feitiçaria – quando a esta fosse imputada heresia – em 1608, por exemplo, já detinha foro sobre a bigamia, proposições blasfêmias, solicitação, venda de armas a infiéis e sodomia, tendo liberdade de inquirir e julgar os cristãos, tanto laicos quanto eclesiásticos<sup>17</sup>.

O domínio inquisitorial refletiria também sobre as constituições dos bispados promulgadas à partir do século XVII. Através da análise desta documentação percebemos com relativa clareza como o Santo Ofício tornara-se tribunal responsável pelo vigiar da sociedade e guardião da pureza da fé. No caso da América portuguesa, mesmo as constituições do arcebispado sendo redigidas tardiamente – em 1707 – o reconhecimento da atuação primordial da Inquisição sobre determinadas áreas é inquestionável.

(...) Para que o crime da heresia e judaísmo se extinga e seja maior glória de Deus Nosso Senhor e aumento da nossa Santa Fé Católica, e para que mais facilmente possa ser punido pelo Tribunal do Santo Ofício o delinquente, conforme os breves apostólicos, concedidos à instância dos nossos sereníssimos Reis a que este sagrado tribunal, ordenamos e mandamos a todos os nossos súditos que, tendo notícia de alguma pessoa herege, apóstata de nossa santa fé ou judeu, ou seguir doutrina contrária àquela que ensina e professa a Santa Madre Igreja Romana, *a denunciem logo ao Tribunal do Santo ofício no termo de seus editais, ainda sendo a culpa secreta, como for interior*: (...).<sup>18</sup>

Ainda seguindo pelos caminhos das constituições citadas, é importante destacar que nos títulos III, IV e V que dizem respeito ao uso de práticas mágicas, pactos diabólicos e aos que recorrem a esses artifícios. Apenas no título V há uma referência explícita ao envio dos acusados à Inquisição, encaixando-se, contudo, linhas mestras estabelecidas pelo tribunal.

(...)E quando as ditas feitiçarias, sortilégios e superstições *envolverem manifestamente heresia ou apostasia na fé*, avisarão nossos ministros com todo o segredo e recato aos inquisidores do Santo Ofício, para que no\ dito tribunal se ordene o que se há de fazer, pois a ele pertence o castigo deste crime. E mandamos a

---

2011) 17-40. p. 33-34

17 Idem.16-20

18 VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010, § 886. 481

todos os párocos que ao menos três vezes cada ano leiam este título a seus fregueses, para não poderem alegar ignorância(sic). (...) <sup>19</sup>

Na letra fria das leis e regimentos, a questão sobre a quem caberia julgar os desviantes que insistissem no erro das práticas de magia ilícita<sup>20</sup> poderia parecer bastante simples graças à clareza do texto acima destacado. Porém, a fluidez conceitual da ideia de heresia dava à dinâmica existente entre tribunal do bispo e Inquisição relativo pendor desta atribuição à segunda instituição, sendo esta, na maior parte do tempo, a responsável por identificar e confirmar a presença do elemento herético nas ações dos indivíduos. Essa noção mais alargada e até mesmo indefinida do que seria heresia – para além de conferir maior domínio ao Santo Ofício a respeito do que lhe cabia julgar – provocava, em alguns casos, relativa confusão no quadro de comissários e familiares montados na colônia, que denunciavam a tudo que lhes cheirasse como alçada da Inquisição.

Ainda sobre a posição central conquistada pelo Santo Tribunal, podemos destacar mais uma corrente explicativa. Contando com um processo de julgamento mais “aberto”, onde o temido segredo não se fazia presente, o tribunal do bispado garantia ao réu maior possibilidade de defesa quanto às acusações a ele impetradas, algo inimaginável na ação dos inquisidores. A omissão de informações, elemento chave no processo inquisitorial, retirava do acusado boa parte da capacidade de defesa perante as acusações, dando a essa instituição caráter mais agressivo e punitivo<sup>21</sup>.

Os próprios bispos reconheciam, em sua maioria, o maior rigor da ação do Santo Ofício, abrindo espaço, paulatinamente, para uma ampliação da competência do tribunal sobre

---

19 Idem. 903, p. 483.

20 A magia ilícita seria aquela que “ameaçava” romper com os limites das leis que regeriam o mundo dos homens e da natureza, tornando possível aos seres humanos o conhecimento de coisas e práticas que não lhes seriam acessíveis de modo lícito, dependendo, assim, do auxílio do Demônio. Ester ser fantástico, mais sapiente, forte e veloz que qualquer pessoa, detentor do dom de enganar e iludir, seduzia homens e mulheres as suas causas oferecendo-lhes conhecimento e habilidades ímpares. Como diria Clark: “Primeiramente, atribuía-se também ao diabo uma enorme habilidade de enganar – e isto em termos físicos e não meramente éticos. Ali onde enfraquecia seu poder de produzir efeitos reais – onde ele se chocava com os limites extremos da natureza – manifestava-se seu engenho para camuflar suas limitações. Conseqüentemente, creditavam-lhe um amplo leque de fenômenos ilusórios. Ele podia corromper a percepção externa, persuadindo as suas vítimas ( como disse Theodor Thumm) “a ouvir, sentir ver e tocar” coisas que, na verdade, eram tão somente colocadas para seus sentidos enganados.” CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 225

21 PAIVA. **Baluartes da fé (...)** (op cit) p. 38-41



as questões de fé<sup>22</sup>. Vale ressaltar que os antístites não perderam o poder de julgamento sobre a maioria dos crimes, apenas reconheceram que seus instrumentos eram mais “frágeis” em relação aos desvios heréticos. O clero diocesano não deixaria de atuar contra os desvios praticados pela população colonial e usava instrumentos próprios no processo de apuração dos pecados. Através das visitas diocesanas, das apurações promovidas pelo Vigário Geral e seus auxiliares, das pregações e exortações feitas no púlpito e no confessionário e das próprias denúncias enviadas ao tribunal de Lisboa, o bispado intervinha na vida cotidiana dos colonos, cuidando das suas almas e indicando aos inquisidores, quando julgavam necessário ou lhes fosse solicitado, todos os delitos de competência daquele tribunal. Desta forma, parte do clero já promovia relativa observância sobre os costumes e práticas da população colonial e buscava intervir de inúmeras maneiras nas consciências das “ovelhas desgarradas”.

Para além destas ações, uma rede de funcionários da Inquisição lisboeta começaria a atuar na América portuguesa. A partir de 1692, surgiriam em Pernambuco e Bahia os primeiros comissários nomeados diretamente para atuar naquelas praças. Passariam a integrar – assim como os outros membros do clero afinados com os ideais inquisitoriais – parte de uma rede promotora e divulgadora de um intenso processo de tradução cultural<sup>23</sup>. Através das suas correspondências ao Santo Ofício, relatavam as denúncias de terceiros sobre delitos e – ao tomarem nota, inquirir acusados e coletar informações sobre os suspeitos – traziam ao seu mundo elementos pertencentes a outras realidades experimentadas por indivíduos muito distantes da norma e da ortodoxia defendida com afinco pela Inquisição.

A ideia de feitiçaria entendida por esses religiosos fazia parte de uma categoria

---

22 Essas questões não foram tão simples e pacíficas como poderia dar a entender este ponto. A Inquisição portuguesa contaria com o apoio crucial dos prelados lusos no seu processo de construção e instauração, porém, à medida que alguns foram se sentindo usurpados dos seus poderes de julgamento ou mesmo afastados dos ciclos sociais dos Inquisidores Gerais as contendas começariam a aparecer de forma mais latente. Ver: PAIVA, Pedro. **Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)**. LUSITANIA SACRA, 2ª série, 15 (2003). p. 43-76

23 Devemos ter em mente que o ato descrito como “tradução cultural” deve ser analisado de forma reflexiva. O traduzir é uma tentativa de compreensão do “outro” através dos signos que cercam o tradutor e fora feito pelos diversos sujeitos e grupos sociais postos a dividir o mesmo espaço geográfico e até mesmo por aqueles que, mesmo nunca tendo saído dos seus escritórios, puseram-se a analisar a cultura alheia. O trabalho do historiador também está marcado por essas questões, entretanto, a sua construção não pode ser invalidada por isso, pois, ao tê-las em mente, nos policiamos contra os “desvios”, analisando as fontes como produção de indivíduos e não como verdades absolutas que necessitam ser apenas postas a luz. Ver: BHABHA. Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988. p.19-42 POMPA. Cristina. **Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC. 2003. p. 21-31

analítica muito mais próxima do mundo letrado português, familiarizado e/ou inspirado por textos teológicos e nos estereótipos construídos através dos contatos com outros povos, o que, por sua vez, marcava o discurso sobre feitiçaria promovido do lado de cá do atlântico. Se inquisidores percebiam o feiticeiro como um católico que rompera os seus laços sagrados com Cristo a fim de entregar-se a Satanás, comissários, familiares e denunciantes locais eram capazes de enxergar a presença do “inimigo” nos rituais ministrados por africanos pouco instruídos na fé e em práticas consideradas *a posteriori* pelos inquisidores como embustes e enganoso. O olhar sobre estas questões seria altamente marcado pelo contexto social e demográfico das regiões estudadas.

Esses homens da fé reliam – e traduziam – as experiências de terceiros através de significados culturais que pertenciam ao seu mundo, introduzindo elementos e/ou conferindo significados que podiam ou não ser partilhados pelos que eram delatados. A arte de traduzir, enganadora e traidora por excelência, dava margem a leituras enviesadas, marcadas pelas escolhas e omissões de um tradutor que tendia a impor sua alteridade sobre as ações do “outro”. Olhando por este prisma, pode parecer que estamos relatando aqui um jogo de vítimas e algozes, no qual os traduzidos passam sempre pelo papel de traídos por uma força conscientemente maliciosa. Entretanto, a cultura do tradutor também passa por uma análise/tradução do que fora alvo de sua ação. Partindo deste ponto de vista, temos um processo dialético de trocas feitas por ambas as partes do processo de traduzir, o qual fará parte da análise realizada em outros capítulos. Trazendo a termos mais palpáveis, o comissário, familiar ou clérigo que tomava nota dos relatos trazidos pelos denunciante fazia uma das traduções possíveis, dentre as outras promovidas por denunciado, denunciante, clientes, testemunhas e feiticeiros.

Neste capítulo, centraremos nossas atenções sobre a figura destes funcionários e as suas ações contra os que praticavam a feitiçaria. Deste modo, dividi-lo-emos em dois pontos principais. O primeiro deles tentará dar conta da rede de colaboradores denunciante das práticas consideradas heréticas e feitiçarias, mostrando como a presença de uma rede de funcionários inquisitoriais montada nas duas capitãrias estudadas contribuiria no processo de ampliação do número de denúncias na primeira metade do século XVIII. No segundo ponto, buscar-se-á uma maior compreensão sobre as ações destes homens frente às denúncias de feitiçaria,

tentando identificar suas impressões – e traduções – dos “feiticeiros” e suas práticas.

## ***2. À beira da construção: Escolha e montagem da rede de Comissários na Bahia e Pernambuco.***

Caberia a Antão Farias, Inácio de Souza Brandão e Antônio Duarte Matos inaugurarem o quadro de comissários diretamente nomeados para Bahia e Pernambuco. Esses homens, marcados pelas letras, virtudes e pureza de sangue estavam hierarquicamente no topo das funções inquisitoriais nas áreas que não gozavam de um Tribunal da Fé<sup>24</sup>. Eram em sua maioria clérigos seculares – ao contrário dos elencados a essa posição de forma temporária –, o que possibilitava maior fixação no território para o qual fora nomeado<sup>25</sup>. A eles cabia ouvir as denúncias e remetê-las ao Santo Ofício, averiguar os erros cometidos pelos homens que coabitavam no território em que estivessem alocados e promover inquirições contra os delinquentes e os que desejassem fazer parte dos quadros de colaboradores da instituição. Suas funções, assim como as demais, exigia que fossem homens probos e soubessem guardar segredo, principal arma da instituição que serviam, não devendo abusar dos poderes que lhes eram dados, nem se servirem deles de modo a coagir ou intimidar terceiros em troca de benefícios pessoais<sup>26</sup>.

Peça chave da nova dinâmica da Inquisição na América lusa, esses sujeitos viveriam cercados por outros grupos de agentes inquisitoriais, leigos e eclesiásticos que os auxiliavam quando solicitados ou julgavam necessário. Eles mesmos faziam parte de uma imbricada teia de relações institucionais, partilhando seu tempo entre as funções exercidas no bispado ou nas ordens com as obrigações que assumiam com a Inquisição. A ação destes sujeitos – de

---

24 SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978 p. 160-163.

25 FEITLER, *op.cit.* 62-63

26 Fernanda Olival escreveu um interessante artigo a respeito das maneiras de repreensão e tentativa de controle praticados pela Inquisição portuguesa frente aos comissários. Ver: OLIVAL, Fernanda. **Quando o Santo Ofício processa seus Comissários. (Portugal, 1600-1773)**. in: GARRIDO, Álvaro; COSTA, Leonor Freire; DUARTE, Miguel. **Estudos em Homenagem a Joaquim Romero Magalhães: Economia, instituições e império**. Coimbra: Almedina, 2012.

observar, imiscuir, inquirir e denunciar – provocava um clima de desconfiança e “denuncismo” naqueles que se sentiam acuados pelo poder que outrora representavam, levando muitos a correr atrás dos comissários em busca de perdão pelos pecados cometidos e alívio de uma consciência impregnada com o medo por guardar segredos próprios ou desvios de terceiros.

Essa expansão da nomeação de comissários fazia parte de um projeto mais amplo que englobava boa parte das possessões lusitanas de além-mar. Podemos ver na tabela 1, formulada por Torres Veiga, como houve um processo de transformação no qual o Santo Ofício foi aumentando a rede de funcionários pelo império, mudando a lógica de informação sobre os delitos de sua alçada.

Tabela 1- Ampliação dos quadros funcionais do Santo Ofício no Império

Período	Comissários	Notários	Deputados e Inquisidores	Qualificadores	Não especificados
1580-1620	132	–	38	47	–
1621-1670	297	–	117	110	–
1671-1720	637	14	94	287	33
1721-1770	1.011	404	119	419	20
1771-1820	484	189	62	62	1

FONTE: TORRES, José Veiga. Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v.40, out. 1994, p. 105-135. p. 130. Tive acesso a tabela a partir do texto de RODRIGUES, Almir Carlos. Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 29, nº 57, p. 145-164, 2009. p. 147.

Segundo o autor, a ampliação no quadro de notários e comissários por todo império luso dar-se-ia pela pressão exercida pelo crescimento do número de pedidos para ingressar nas fileiras dos familiares do Santo Ofícios. Símbolo de status e pureza de sangue, cargos como este passariam a obedecer a uma lógica muito mais utilitarista e individualista – justamente graças às honrarias que eram atribuídas aos sujeitos que ocupavam tais funções – do que à vontade de servir com afinco e defender as ideias e preceitos do Santo Ofício. Dizia Torres,

“Ora o estudo das dezenas de milhares de processos de “Habilitações” do Santo Ofício demonstra-nos, estatisticamente, que desde o último quartel do século XVII, quer os quadros burocráticos da Inquisição no seu todo, quer, muito particularmente, os mais diretamente vocacionados para a inquirição das “genealogias” e da “qualidade” do sangue linhagístico, isto é, os Comissários e Notários, cresceram já não em função da atividade “repressiva”, mas em função da criação de Familiares”<sup>27</sup>

A tese de Torres parece ainda mais convincente quando passamos a analisar o quadro de familiares que seria montado ao longo dos séculos XVII e XVIII. Tendo Pernambuco e as suas capitanias tributárias como foco do seu estudo, James E. Wadsworth mostra que muito dos familiares nomeados tinham idades entre 10 e 25 anos, chegando a quase 33% o número de crianças alcançadas pela familiatura. Desta forma, o título de Familiar requisitado pelos brasílicos seria muito mais em função das honrarias e “certificações sociais” das quais dele eram derivativas do que pelo desejo de cumprimento de funções e defesa dos ideais incarnados no Santo Ofício. Este jogo era percebido pela instituição que também se servia dessa função como forma de arregimentar maior apoio popular numa época marcada pelos questionamentos das suas funções e métodos<sup>28</sup>.

A esta busca de apoio popular somava-se outro fator de significativa relevância, pois, ainda que segundo Veiga Torres, o objetivo primordial da expansão da nomeação de

---

<sup>27</sup>TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil.** Revista Crítica de Ciências Sociais, v.40, out. 1994, p. 105-135. p. 113.

<sup>28</sup>“The Lisbon Tribunal did not permit resident officials in Brazil until after 1613, however. Prior to that time, and for most of the seventeenth century, local secular and ecclesiastical authorities—most frequently the bishops who retained inquisitional jurisdiction—carried out the work of the Inquisition in Brazil. After 1690 the number of inquisitional officials in the colony rose dramatically as the Inquisition streamlined its application process and admitted more and more officials.

José Veiga Torres has convincingly argued that this rise in the numbers of officials resulted from a transformation within the Inquisition itself. He argued that the institution ceased to focus on social control and began to spend its energies in social promotion. This transformation is, perhaps, nowhere better illustrated than in the Inquisition’s practice of appointing children and young men to the position of familiar. Where Veiga Torres engaged in a global survey of appointments to the position of familiar, I have undertaken a detailed study of one geographic region. This study is, in a sense, a test case to see if his conclusions can be applied to local conditions.”, p. 26, e ainda: “In other words, more than one third (225 out of 663 or 33.9%) of the familiares in Pernambuco benefited from the prestige, honor, and potential privilege of the position without having to do any of the work that it entailed. That also meant that the Inquisition had a significantly reduced number of functioning officials on the ground, which strongly suggests that the Inquisition was more concerned with increasing its popular support than in augmenting its repressive power. At the same time, families sought to perpetuate the status and prestige of the office within their families, p 37. WADSWORTH, James E. **Children of the Inquisition: Minors as Familiares of the Inquisition in Pernambuco, Brazil, 1613-1821.** Luso-Brazilian Review, Volume 42, Number 1, 2005, pp. 21-42.

comissários, qualificadores e notários não tenha sido o de promover maior fiscalização e observância sobre os comportamentos, a investida do Santo Ofício sobre a colônia teria justamente esse ponto como elemento colateral. Durante a primeira metade do século XVIII o número de denunciados e processados sofreria crescimento significativo, tendo destaque as investidas por parte dos comissários frente às heresias e demais irreligiosidades cometidas por brancos e negros feiticeiros e os males causados à fé por tão perniciosas práticas. O modelo de atuação seria modificado e a nova estrutura se amalgamaria à anterior, promovendo uma verdadeira rede de colaboração que ligava padres, confessores, familiares e comissários em prol da busca de informações e incentivo à delação dos supostos culpados.

O auxílio fornecido por clérigos seculares e regulares ao Santo Ofício em terras coloniais não seria uma novidade inaugurada no século XVIII. Sem gozar da presença de um tribunal em terras americanas – nem mesmo um quadro funcional fixo e diluído – o uso do poder da máquina eclesiástica foi bem aproveitado pelos inquisidores residentes a distância considerável dos desviantes locais.

Episódios como o de Pero do Campo Tourinho<sup>29</sup> – denunciado e preso pelo Santo Ofício em meados dos quinhentos –, da santidade de Jaguaripe<sup>30</sup> e as diversas acusações contra judaizantes serviriam como sinal de alerta aos olhos mais preocupados com a ortodoxia. Como resposta aos possíveis desacatos, duas visitas seriam realizadas entre a década de noventa do quinhentos e os anos vinte dos seiscentos. Nestas, homens e mulheres, em sua grande maioria cristãos novos e degredados, ocupavam as inúmeras páginas colhidas pelos visitantes como réus denunciados por permanecerem no erro das suas crenças e práticas supersticiosas.

---

29 O caso de Tourinho envolveria uma importante rede de interesses que iriam além das searas inquisitoriais. Segundo o Mestre Capistrano de Abreu, André do Campo e alguns franciscanos arvoraram-se em juízes e, movendo uma série de testemunhas, formularam um sumário contra Capitão donatário. Dizia o autor: “Em Lisboa a 13 de setembro de 1543 João Barbosa denunciou Pero do Campo Tourinho, donatário de Porto Seguro, por se dizer papa e rei e fazer trabalhar aos domingos. Em 24 de novembro de 1546, quando o tribunal estava suspenso por Paulo III, clérigos e seculares capturaram Tourinho, arvoraram-se em juízes, e prezo a ferros, remetteram o potentado para além mar, onde em 1550 ainda respondia a interrogatório.” ABREU, Capistrano J. **Um visitador do Sano Ofício a Cidade do Salvador e ao recôncavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592)**. Rio de Janeiro, lyp. Do Jornal do Comércio, de Rodrigues & C, 1922. p. 2-3. Outro texto interessante sobre a saga de Tourinho fora escrito por Rosana Brito, ver: BRITTO, Rosana G. **A saga de Pero do Campo Tourinho :o primeiro processo da Inquisição no Brasil**. Petropoles: Vozes. 2000.

30 VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

As visitas tiveram como resultado concreto a tomada de denúncias contra inúmeras pessoas da colônia e uma centelha de críticas contra as ações dos visitantes. Afastados das zonas de maior controle do tribunal, sentiam-se à vontade para promover uma série de irregularidades que deixaria irrequietos tanto religiosos quanto os “homens bons” dos territórios marcados pelas suas atuações, além dos membros do Conselho Geral do Santo Ofício por perceber que os visitantes extrapolavam os limites dos poderes que lhes haviam sido delegados, agindo, então, por conta própria e movidos pelas suas vontades e ambições pessoais. Tanto Heitor Furtado de Mendonça quanto D. Marcos Teixeira seriam chamados de volta a Portugal antes mesmo de concluírem suas missões. Expediente deveras oneroso, a conduta e os gastos devem ter pesado contra a instauração de novas visitas nas praças estudadas<sup>31</sup>.

As primeiras ações não findariam com o pouco sucesso das visitas promovidas. Preocupado com os assuntos do Santo Ofício e com a constante migração de cristãos novos para as Américas, Felipe IV começaria uma longa troca de cartas com os inquisidores lisboetas. Nestas, tentava transferir poderes de inquisidor ao bispo baiano, possibilidade refutada pelo Conselho Geral sob alegação das dificuldades do episcopado de lidar com a dupla função. A questão não se findaria ainda. Uma contraproposta seria feita com objetivo de arrematar a simpatia dos inquisidores de Lisboa para o propósito. O bispo ganharia o auxílio de novos funcionários e membros da relação, ficando a promessa de que quando houvesse fazenda suficiente um tribunal completo seria construído. Essa segunda alternativa atendia parcialmente aos interesses do Santo Ofício, porém, as dificuldades de um tribunal montado por parcelas e a falta de controle sobre a nomeação do antístite eram pontos chave na recusa da proposta régia. As ambições sobre a montagem de um tribunal da fé em solo baiano perderam força ao longo do XVII, principalmente, por conta dos conflitos com os holandeses

---

31 Tanto Heitor Furtado de Mendonça quanto D. Marcos Teixeira foram acusados de não cumprirem com suas obrigações na colônia. Quanto ao primeiro, suas contas, sentenças e lentidão foram questionadas e a sua visita fora interrompida antes mesmo de atingir as demais capitanias a que se propunha. Ver: PIMENTEEL, Helen Ulhôa. **Sob a lente do Santo Ofício: Um visitante na Berlinda**. Texto de História, V.14, n<sup>o</sup>1/2, 2006. Em relação a D. Marcos Teixeira, sua visita nunca romperia as terras da Bahia. Manoel Tenudo, em correspondência enviada a Inquisição relatava os desmandos do visitante, acusando-o de viver embriagado e manter relações torpes com uma negra da qual tivera um filho que vendera quando partira para metrópole. Somadas e essas acusações, ainda denunciaria o dito visitante por fraudes, roubos e toda sorte de levandades que pudessem ser cometidas a frente de tão importante função. NOVINSKY, Anita. **Cristãos novos na Bahia**. p. 115-116

e a guerra de restauração com a Espanha <sup>32</sup>.

Outra política promovida pela Coroa no período da União Ibérica seria a nomeação de homens experimentados em assuntos da Inquisição para a mitra baiana. Fortes colaboradores do Santo Ofício, estes promoveriam inquirições, devassas e visitas pastoras nos territórios comandados que, mesmo com fins e alvos diferenciados<sup>33</sup>, garantiriam à Inquisição a captura de delinquentes pertencentes à sua alçada. O Bispo D. Pedro da Silva pode ser destacado como interessante exemplo nesta questão. Sob sua administração a sede do bispado se tornaria centro de delações contra heresias. Promoveria inúmeras inquirições sobre Bahia e Sergipe do Conde, prenderia homens e mulheres e enviaria para Lisboa uma série de denúncias contra a população destas terras<sup>34</sup>.

Mesmo com todo o apoio fornecido pelas mitras e seus funcionários mais afinados com os objetivos inquisitoriais, dos membros das ordens regulares<sup>35</sup>, de bispos identificados com as ideias gerais da instituição<sup>36</sup> e demais funcionários da Inquisição que migraram para o Brasil, a colônia carecia de um corpo funcional de colaboradores para boa gerência das necessidades do tribunal no Atlântico. Para tal fim, uma miríade de homens de fé e boas obras – e também outros de “poucas virtudes”<sup>37</sup> - se dispunham a servir<sup>38</sup> o Santo Ofício. O respeito

---

32 FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda: Phobeus, 2007. pg 71-78. MARCOCCI, Guiseppa. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013

33 PAIVA, José Pedro. **Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos de complementares de controle social?** Revista de História das Ideias, vol.11, Faculdade de Letras, Coimbra, 1989.

34 NOVINSKY, op. Cit 114-115

35 Merece destaque a colaboração estabelecida entre Carmelitas e inquisidores nos finais do século XVII. Uma intensa troca de correspondências e delegação de devassas ocorreria entre as duas instituições, fazendo com que alguns indivíduos fossem parar nos cárceres dos Estaos. Exemplo da atuação dos Carmelitas em colaboração com o Santo Ofício pode ser vista no caso de Simão, já citado neste estudo. Fora o Padre Domingos das Chagas o responsável por ouvir e comunicar a denúncia contra o angola e promover investigações a posteriori. Para melhor compreender as relações travadas pelo Tribunal da Fé e seus agentes, definitivos ou esporádicos, ver:: SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)**. Tese de doutoramento defendida na UFBA, 2009.

36 FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da consciência** (...) op cit. p. 76-83.

37 A ideia de poucas virtudes deve ser entendida como fatores de impedimento criados pelo Santo Ofício que limitava a ascensão de alguns indivíduos ao cargo de familiar, pois, deviam todos “ter capacidade conhecida e fazendas de que pudessem viver abastadamente [...] Teriam de ser, como pais e avós, cristãos-velhos, “limpos de sangue”, sem nenhuma “infâmia pública”, nem ter sido presos ou penitenciados pela inquisição.” CALAINHO. Daniela. **Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru: Edusc, 2006. p 41.

38 Devemos olhar sempre com relativa desconfiança a ideia de bem servir posta neste contexto. As certificações sociais e o conseqüente atestamento de pureza de sangue serviriam como importante atrativo aos que almejavam a familiatura por atestarem uma origem cristã velha e serem acessíveis àqueles sujeitos



ofertado aos portadores de tamanho galardão e a certificação da pureza de sangue e posição social seriam um dos elementos responsáveis por seduzir tantas pessoas, principalmente leigos. Já para os religiosos, a conquista de um cargo numa instituição como o Santo Ofício serviria, em muitos casos, como estratégia de fortalecimento pessoal ou partidário dentro do cenário de disputas pelo poder nos bispados. Facções rivais em disputa por um maior espaço nos cabidos, por exemplo, poderiam se fortalecer através da ascensão de um dos seus membros ao cargo de comissário ou mesmo se sentirem ameaçadas pela sorte dos seus rivais<sup>39</sup>.

No século XVIII – período que mais nos interessa neste estudo – a construção da teia de informantes devidamente nomeados e hierarquizados colocaria os colonos sob os olhares de familiares e comissários dispostos – e outros nem tanto assim – a denunciar qualquer erro que julgassem pertencer ao conhecimento dos inquisidores. Porém, não devemos perder de vista as ambições individuais destes homens que se punham a serviço do tribunal da fé, razão que explicaria o forte número de candidaturas e nomeações a cargos pelo Atlântico numa época de franca decadência da instituição<sup>40</sup>.

---

que carregavam na descendência outros elementos de estigmatização social numa sociedade de Antigo Regime, o defeito mecânico. Como bem aponta Calainho, [...] “A obtenção da Carta de Familiatura era por si só prova de ascendência limpa e sinônimo de honra e status social. Numa sociedade em que tais valores imperavam, a busca pelo enquadramento no topo da pirâmide era intensa. Dinheiro, os comerciantes e mercadores coloniais já possuíam; faltava-lhes o *enobrecimento*, adquirido após alguns anos de averiguações sobre sua “limpeza de sangue”. E o cargo de Familiar, altamente enobrecedor, minorava bastante o estigma inerente à atividade comercial.” CALAINHO. Op cit. p 97. Em outros casos, a vontade de exercer de forma adequada a familiatura não eram ou nem mesmo podiam ser postas de maneira verdadeira e/ou consciente por alguns indivíduos. Como bem nos mostra Wadsworth, por exemplo, boa parte dos indivíduos que se candidatavam ao cargo na capitania de Pernambuco, por conta da curta idade, não teriam sequer noção sobre a real extensão das suas responsabilidades como familiar do Santo Ofício. Ver: WADSWORTH, James E. *Children of the Inquisition (...)* op cit. p. 38. **Ver também: KUHN, Fábio. As redes da distinção: familiares da Inquisição na América Portuguesa do século XVIII. *Varia história. [online]. 2010, vol.26, n.43, p. 177-195.***

39 A tese de Aldair Rodrigues lança luz sobre estas questões. “Destacamos, em seguida, o efeito competitivo. A obtenção da comissaria por um clérigo poderia despertar nos demais um sentimento de disputa, atraindo mais indivíduos para o Santo Ofício. Em instituições como o cabido, comumente dividido em facções, o fato de um membro obter a insígnia poderia ser uma ameaça para os integrantes da ala que lhe fazia oposição. Os conflitos nos cabidos tinham, por norma, duas origens principais: a lealdade ou não ao bispo, como no caso de Mariana, e pelas cisões entre naturais da terra e adventícios reinóis. Inclusive, tais fraturas são captadas pelos processos de habilitação nas partes das provanças realizadas na Colônia” RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder Eclesiástico e Inquisição no século XVIII Luso-brasileiro: Agentes, carreiras e mecanismos de promoção social.** (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 2012. pg 139.

40 RODRIGUES, Aldair Carlos. **Os comissários do Santo Ofício no Brasil: Perfil sociológico e inserção institucional (século XVIII); in: LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÓA RÊGO, João (orgs). *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e Ordens Militares (séculos XVI-XIX). Casal de Cambra, Caleidoscópico, 2013. pg 184-186.***

Quanto aos nomeados, destacamos, nas tabelas dois e três, dados referentes aos cargos que seriam ocupados por religiosos nas capitanias estudadas:

TABELA 2- Comissários, qualificadores e notários nomeados para Bahia: 1690-1810

Períodos	Comissários*	Qualificadores	Notários**
1690-1710	7	-	2
1711-1730	5	1	1
1731-1750	13	3	3
1751-1770	10	2	3
1771-1790	17	8	10
1791-1810	5	2	

\*Acrescentamos a tabela apenas os comissários dos quais sabemos a data de nomeação.

\*\*Acrescentamos a tabela apenas notários dos quais sabemos a data de nomeação

FONTE: SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Tese de doutoramento defendida na UFBA, 2009.

TABELA 3- Comissários nomeados para Pernambuco: 1692-1745\*

DATA	NOME	MORADA
23.4.1692	Antônio Duarte Matos	Olinda
22.12.1694	Antônio Correa da Paz	Alagoa do Sul
25.9.1696	Manoel da Costa Ribeiro	Olinda
21.3.1702	Veríssimo Ribeiro Pereira	Paraíba
28.2.1707	Baltasar de Faria e Miranda	Olinda
18.9.1719	Domingues de Araújo Lima	Alagoa do Sul
25.1.1726	Vicente Correa Gomes	Olinda
22.9.1742	fr. Manoel Vitória	Pernambuco
5.9.1743	Felipe Rodrigues Campelo	Recife
12.3.1744	Antônio Mendes Santiago	Santo Antônio da Manga
27.4.1745	Antônio Álvares Guerra	Recife

Fonte: FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda: Phœbus, 2007. P. 93

•Retiramos da tabela original a função clerical exercida pelos nomeados

Com as novas redes construídas, o Tribunal de Fé teria sob seu comando um grupo de colaboradores mais próximo de si e mais fácil de controlar. Além disso, outros quadros passaram a ser disputados por homens que desejavam deixar clara sua posição na sociedade. A familiatura era alvo dos que ascendiam economicamente, daqueles que desejavam evidenciar sua pureza de sangue e afastamento – muitas vezes recém-conquistado – dos ofícios mecânicos. A nomeação para um cargo dentro da hierarquia inquisitorial ganhava novo sentido nas possessões lusas. O desejo de servir a Inquisição contrabalançava com a vontade de marcar posições sociais e salvaguardar os espaços políticos conquistados.

Os familiares serviriam nas ações de prisão, subordinados aos comissários e na falta destes a pessoa que carregasse consigo diligência da inquisição, devendo obedecer a tudo que lhes fosse mandado<sup>41</sup>. Com olhos atentos aos delitos, serviam como informantes, denunciando tudo que sabiam e ouviam dizer. Muitos foram os que desejaram obter esta função para si e seus descendentes, porém, nem todos conseguiam atender aos requisitos básicos para nomeação<sup>42</sup>. Quando habilitados, após longa averiguação da sua ascendência, podiam gozar, em alguns casos, dos benefícios pecuniários através das dispensas de impostos, além de carregar consigo a indumentária exclusiva dos que partilhavam deste cargo, podendo portar armas ofensivas e defensivas e as insígnias que marcavam sua posição como agente da fé<sup>43</sup>. Entretanto, além dos louros e benesses conquistadas através da carta de familiar, caberia a esses sujeitos uma obrigação moral de fiscalizar erros e defender a fé católica. Exemplo de ação de uma destas personagens pode ser destacado através da carta enviada por Antônio de

---

41 CALAINHO. Daniela . **Agentes da Fé (...)** op cit., p. 40-45.

42 CALAINHO, idem. p 41. “ Teriam que ser, como seus pais e avós, cristãos-velhos, “limpos de sangue”, sem nenhuma “infâmia pública”, nem ter sido presos ou penitenciados pela Inquisição. Se quisessem casar, a futura esposa também deveria comprovar sua pureza de sangue, bem como a de sua família”.

43 Bom exemplo de como os defeitos mecânico e de sangue poderiam ser um tormento na vida daqueles tocados por tal mal podem ser vistos no texto de Evaldo Cabral de Melo. Num mundo Ibérico marcado pela preconceito contra o trabalho e aos povos considerados de “raças infectas” a ascensão a cargos públicos, a ordens religiosas e militares e as demais benesses do Estado encontrar-se-iam afastadas dos que carregavam consigo suspeitas de impureza, que só poderiam ser “perdoadas” exclusivamente pelo papado. Um jeito mais simples e arriscado de se apagar à ascendência indesejada poderia ser praticado através do suborno, das omissões e do “maquiamento” genealógico. Fazer parte destas instituições representava para o agraciado e sua família a prova de que pertenciam a elite econômica e social do ambiente no qual estavam inseridos, eram honrados e limpos da mácula de carregarem em seu sangue outros elementos que não fossem os pertencentes aos cristão velhos. Ver: MELO, Evaldo Cabral. **O nome e o sangue: Uma fraude genealogia no Pernambuco colonial**. São Paulo. Companhia das Letras: 1989.p.89-163.

Araújo e Silva a um comissário do Santo Ofício. Para não faltar a “obrigação que tinha como familiar e cristão e por temor da pena<sup>44</sup>” enviava uma carta denunciando os desvios de alguns negros tidos como feiticeiros e dos senhores que os possuíam e alugavam para este fim.

Alguns anos separariam a preocupada denúncia ofertada por Antônio de Araújo da suposta omissão e descrença demonstrada por Manoel Rodrigues de Sena e de sua mulher a respeito da ação de dois escravos que lhes pertenciam<sup>45</sup>. Após anos de tormento gerado pelas debilidades físicas de causas desconhecidas, graças ao socorro da Igreja através dos exorcismos Rodrigues conseguiria, enfim, restabelecer-se parcialmente. Com a saúde em dia, passaria a associar a sua doença a dois escravos de origem africana, Domingos e Gonçalo, Mina e Angola, respectivamente. Porém, os tempos eram outros e a descrença na eficácia da ação de feiticeiros que já circulava entre os meios letrados portugueses alcançava também a cidade do Recife. Mesmo nutrindo no seu âmago a suspeita de que lhes havia lançado malefícios através da feitiçaria, dissuadido por sua esposa, deixara o caso em relativa suspensão. Não tardaria para que as dores e a letargia voltassem a atacar Rodrigues, que só denunciaria o caso a um comissário após todos na casa terem provado um pouco do seu sofrimento ao ingerirem comida enfeitiçada.

A variação na atitude dos familiares vista acima pode ser entendida como um reflexo das diferentes relações entre o cargo e os indivíduos e da própria descrença com relação à feitiçaria que surgiria ao longo do XVIII. O medo da punição e a retaliação contra a arte de alguns feiticeiros seriam alguns dos motivos que levariam familiares a denunciar acusados e esperar da instituição que representavam maior vigor na punição destes. Entretanto, muitos dos que conseguiam o cargo não davam ou não usavam das suas prerrogativas enquanto funcionários leigos do tribunal com a devida atenção. A eles muito mais interessaria a certificação de pureza de sangue e o peso simbólico conferido à carta de aceite na instituição. No quadro de observância e controle da fé outros indivíduos se faziam mais importantes.

Usando o púlpito e o confessionário como canais de divulgação das funções e delitos pertencentes ao Santo Ofício, o clero regular e diocesano aparecia como importante instrumento de captação de delitos e fomentação de denúncias. Convenciam muitos a relatar o que sabiam aos comissários em troca do alívio das suas consciências e medo de serem eles

44 ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, nº 76, 86-87v.

45 ANTT, IL, Processo contra Domingos e Gonçalo proc. 3025.

próprios vítimas das suas sanções. Assim podemos ver em inúmeras correspondências e processos a presença de sujeitos que denunciavam parentes, amigos, cônjuges e quaisquer outras pessoas por conselho ou ordem dos clérigos que haviam consultado. Dentre tantos outros casos damos como exemplo o do capitão Domingos Ferraz, morador na freguesia de Nossa Senhora das Brotas, capitania de Sergipe del Rei, que denunciaria os pecados da sua mulher por ordem dos seus confessores.

Dizia o denunciante que a sua esposa fazia a oração da Ave Maria de maneira pouco ortodoxa e que – para além das suas preocupações com a norma culta das “Ave Marias” e “Pai nossos” – o seu casamento só havia sido sacramentado graças a feitiços lançados sobre ele. Ainda quando mais jovem e solteiro, Maria Pereira colocara contra seu futuro marido tamanhos malefícios que o tornaram incapaz de “divertir-se” com outras mulheres, podendo apenas aplacar os desejos da carne com ela, sendo desta forma, mesmo contra sua vontade, obrigado a contrair matrimônio. Mesmo após o casamento os feitiços não deixariam de ser lançados. Numa noite a qual se encontrava deitado em sua cama fingindo dormir, pode sentir em sua cabeça o dedo em riste de sua esposa a dizer coisas as quais não podia entender. Pouco tempo depois, tendo ouvido barulho similar ao de um “furação sobre as folhas secas”, perderia a consciência pelo intervalo de uma “Ave Maria longa”<sup>46</sup>. Várias testemunhas seriam chamadas a confirmar e desmentir a suposta prática de feitiçaria da dita Maria, entretanto, a mesma nunca seria processada por este delito. Os inquisidores julgariam as provas pouco sustentáveis.

Além de motivar denúncias e confissões, os próprios clérigos as promoviam. As distâncias e a concentração dos funcionários da Inquisição no litoral davam margem à troca de informações através de cartas enviadas aos comissários ou diretamente a Lisboa a fim de expor os maus costumes e vícios das populações pouco atendidas pelo novo quadro funcional do Santo Ofício que se montara<sup>47</sup>. De Santo Antônio da Vila Nova do São Francisco, no ano de

46 ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, nº 68, Livro 262, 176-183.

47 Como já salientamos ao longo destas poucas páginas, a Inquisição – mesmo após a construção de uma rede de funcionários – dependia do auxílio de pessoas e instituições que não estavam diretamente vinculadas a ela. Mesmo sendo a Bahia e Pernambuco duas das zonas mais densamente povoadas por funcionários do Santo Ofício, a concentração deles no litoral e a vastidão de terras que compunham o seu território tornavam quase que obrigatória a utilização de instrumentos e pessoal vinculados ao bispado e ao governo secular no processo de averiguação de culpas, prisão e fortalecimento da autoridade inquisitorial no interior. Diz Wadsworth sobre Pernambuco: “The Captaincy-General of Pernambuco is well suited to a study of the Inquisition’s use of non-inquisitorial personnel and institutions because it did not develop an effective

1699, escreveria à Inquisição o Padre Amaro Soares Borges<sup>48</sup>. Segundo o autor da denúncia, por medo de “incorrer em alguma excomunhão reservada ao Santo Ofício”, informada ao tribunal sobre os desrespeitos à fé provocados pelo escandaloso padre Thomé de Melo da Silva. Este, além de ofender todos os seus paroquianos “honrados” ao chamá-los de “carnudos mulatos e crioulos”, lançar sobre as mulheres o rótulo de serem todas 'pretas”, independente de serem “casadas ou solteiras”<sup>49</sup>, ministrava missa sem a devida reconciliação dos seus pecados, sendo pública a relação de amancebamento mantida a anos e geradora de alguns rebentos. Outro caso que chocaria o dito clérigo diria respeito a dois negros tidos por feiticeiros que habitavam a região. Pouco falaria sobre Macaco, escravo do Capitão Manoel Pacheco. Suas preocupações recairiam, de fato, contra outro cativo do qual ignorava o nome, acusado de promover alguns assassinatos.

Seria essa atuação do púlpito e do confessor que se amalgamaria à nova estrutura construída pela Inquisição no Brasil. Os comissários, notários e familiares representariam uma

---

network of officials until after 1690. It also had to rely on non-inquisitional authorities throughout the entire eighteenth century in the vast Pernambucan interior, far from the bustling urban centers. In addition, Pernambuco possessed one of the densest concentrations of inquisitional officials in colonial Brazil in the last half of the eighteenth century.

A study of the Inquisition’s use of non-inquisitional institutions and personnel in Pernambuco demonstrates that this reliance had the paradoxical effect of both strengthening and weakening the inquisition’s ability to carry out its designs. Indeed, at times, non-inquisitional institutions and personnel proved both useful assets and distinct liabilities. Nonetheless, the Inquisition in Pernambuco had to rely on other institutions and individuals to successfully carry out its programs. WADSWORTH, James E. **In the Name of the Inquisition: The Portuguese Inquisition and Delegated Authority in Colonial Pernambuco, Brazil**. *The Americas*, Volume 61, Number 1, July 2004, pp. 19-52 (Article), p. 21.

48 ANTT, TSO, IL, **Cadernos do Promotor**, nº71, livro 265, 430-430-v.

49 Ao associar as mulheres de sua freguesia a pretas, impunha a elas a permanência em um local social pertencente ao “outro”. Mesmo sem levar em consideração se eram “casadas ou solteiras, isto é, se haviam estabelecido laços matrimoniais que a tornavam – e obrigavam – serem honestas ou optaram por não casar e supostamente a viver no pecado. A preta, habitante e circulante das ruas, não caberia a ideia nem a estima de honrada empregada as outras mulheres honradas, casadas ou castas. “Na América portuguesa, portanto, a honra da mulher branca era um bem precioso a ser resguardado a todo custo. Em contraposição, a mulher negra escravizada era tida como despida de virtudes. Como propriedade do senhor, a escrava — além do trabalho produtivo e/ou doméstico — era utilizada, juntamente com as meretrizes (isso quando não as eram), para acalmar os ânimos masculinos e proteger a castidade das mulheres brancas. Apesar de a Igreja condenar, alguns senhores e senhoras empregavam suas cativas na prostituição. De tal modo que, na visão do viajante Le Gentil de la Barbinais, “todas as escravas tem os seus amantes, e suas senhoras repartem com elas os lucros de seu infame comércio”” SOUZA, Daniele Santos. **Entre o serviço da casa e o ganho’: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010. p 89. Vale também ressaltar que valores como honra eram muitas vezes reinventados pelos que eram posta a margem deste conceito. Ver: SILVA, Maciel Henrique. **Delindra Maria de Pinho: uma preta forra de honra no Recife da primeira metade do séc. XIX** Afro-Ásia, núm. 32, 2005, pp. 219-240.

hierarquização maior nas relações travadas entre tribunal e denunciante sem, porém, cercear definitivamente a comunicação direta com a instituição. No mais das vezes comissários começariam a ocupar os espaços de captação de denúncias direcionadas por homens comuns, clérigos, familiares e demais sujeitos instruídos a aliviar suas consciências através da confissão de pecados próprios ou de terceiros. Contavam para tanto com o auxílio de colegas religiosos, pessoas de confiança ou da rede familiar e/ou afetiva e dos fiéis mais próximos às barras da batina ou temerosos por guardar consigo determinadas informações. Eram essas pessoas, comuns ou de posição social mais destacada, que promoveriam um intenso processo de tradução de símbolos e significados das práticas mágicas promovidas por terceiros e levavam aos comissários suas impressões e recortes do que conseguiam entender e dar sentido através do local social e cultural do qual falavam. Aos comissários – principalmente na construção das denúncias e nas inquirições – cabia ação similar de tradução e reelaboração do que apreenderiam através da ótica e das possibilidades oferecidas pelo pensamento religioso, trazendo ao seu mundo elementos que pouco vivenciaram ou nunca sentiram. Traduziam o universo popular e multiétnico das necessidades e ambições direcionadas às práticas consideradas como feitiçarias e supersticiosas ao mundo dos inquisidores e promotores que recebiam as denúncias e autorizavam ou não as investigações posteriores. Em alguns casos, os discursos produzidos entre essas duas pontas pouco tinham em comum e o pacto diabólico e feitiço visto por comissários e denunciante poderia ser percebido como embuste e oportunismo por parte dos inquisidores. Vejamos essas questões com maior cuidado no tópico que se segue.

### ***3. Ação e tradução: Comissários, familiares e denunciante contra malquerença feitiçaria.***

No ano de 1757, foi enviada ao Santo Ofício missiva assinada por Mariana Souza, Jozeph Rios e Caetano Duarte, moradores do Areal de Cima, Cidade da Bahia, na qual relatavam os erros e malefícios causados por uma negra da África Central<sup>50</sup>. As escravas

---

50ANTT, TSO, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 182

Quitéria e Lionor dividiam uma casa na Soledade quando Vitória, pertencente ao padre Manoel Duarte, lhes pedira abrigo. Atendida a sua necessidade de moradia, carregara consigo para a nova residência Juliana, escrava de Bento Galiza, que se encontrava acometida por uma forte doença. Como acreditavam que a negra não tinha “arte para curar” e “indícios” apontavam-na como “calunduzeira”, resolveram fazer uma inquirição informal sobre o caso. Souberam, por Juliana, que a razão de tamanha benevolência que Quitéria teria para com ela dar-se-ia pelo medo que tinha dos feitiços da escrava do padre Manoel e que a sua doença era fruto de uns “ventos da sua terra”. Dada a ausência de tempo para dançar, acabara sendo arrebatada pelos males colaterais das faltas para com suas prováveis obrigações, tendo a necessidade de procurar a suposta feiticeira – a qual partilhavam do mesmo local de nascedouro – por “saber curar-lhe com coisas diabólicas e danças dos tais calunduzes”. Informados dos desvios praticados, pediriam permissão ao padre proprietário da cativa Vitória para que lhe aplicassem os castigos devidos, pois, seria obrigação dos senhores criar seus escravos nos bons costumes católicos. Parte desta punição seria concretizada com a queima de objetos tidos como supersticiosos pelos denunciadores, tais como caroços de dendê, farinhas e outras raízes usadas nos rituais diabólicos feitos em homenagem a “cariapemba”, interpretado como demônio na língua daquelas mulheres<sup>51</sup>. Todas essas investidas contra estes “bailes supersticiosos” teriam ocorrido com o aval do cônego Bernardo Germano, comissário da Inquisição.

É muito provável que as quatro escravas fizessem parte de uma categoria de cativos que experimentava de maior liberdade dentro do cenário urbano. Servindo nas ruas a terceiros, lavando roupas, vendendo quitutes ou alugando-se para outros fins, essas mulheres garantiam aos seus senhores determinado pecúlio semanal em troca de uma flexibilização das relações de trabalho, moradia e controle sobre suas vidas e costumes. Mesmo quando parte dos ofícios executados pudesse parecer imoral ou até mesmo ilegal e herético, alguns

---

51 É interessante notar como a palavra cariapemba se tornaria no mundo lusófono sinônimo de Diabo. No livro “História do Brasil”, edição de 1862, escrito por Roberto Southey, traduzido e “anotado pelo Dr. Luiz Joaquim de Oliveira e castro e pelo Cônego Dr. J.C Fernandes Pinheiro, podemos ver a seguinte nota: “ Rocha Pitta diz que a palavra significa diabo na língua d'elles. Pareceu-me isto tão pouco provável, que para averiguar o facto consultei um livro de instrução religiosa escripto nas línguas portugueza e angolista, e ahi encontrei que Nzambi é a palavra que significa Divindade e **Cariapemba o diabo**. Não se emprega no sentido de Senhor, que poderia explicar n'este caso a sua applicação sem significação religiosa, mas no de Divindade.” SOUTHEY. Roberto. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1862. p 53.



permitiriam que seus escravos o prestassem em troca dos benefícios monetários que alcançavam com as práticas. O ambiente da rua e do ganho poderia ser de suma importância para mulheres como Vitória, que com seus rituais sagrados e o exercício de suas funções religiosas atraía e impunha respeito a muitos pretos que reconheciam nesta poder, sabedoria das coisas ocultas das suas terras natais ou das de outros companheiros de cativeiro e respeito pelos supostos males que poderia lançar contra os seus desafetos. Estas mulheres então:

Apesar das frequentes inspeções dos oficiais camarários e dos acordos e conflitos daí advindos, a população feminina negra e mestiça continuou à frente de quase toda labuta de “portas adentro e fora” das casas da cidade. *Com suas longas saias e panos da costa, vendendo quitutes, frutas, oferecendo serviços de lavadeira, costureira e cozinheira, além de toda a faina do serviço doméstico, a mulher negra fazia-se presente nas ruas.* Lugar geralmente tido como inconveniente e hostil às mulheres brancas que desejassem manter a sua honra e a da família.( grifos meus)<sup>52</sup>

Neste cenário, escravos de ganho que serviam como “feiticeiros de aluguel” não seriam de todo incomum, tampouco haveria um domínio de gênero sobre esta função – questões que olharemos mais detidamente nos capítulos seguintes. O que nos cabe apontar neste momento é a relativa fama de calundzeira da qual gozava Vitória e as interpretações conferidas pelos sujeitos que a ela investigaram.

Tomada por “ventos da sua terra” e forçada a bailar em homenagem a cariapemba – o qual os três denunciante traduziriam como diabo – o ritual atribuído à escrava do padre Manoel Duarte e supostamente chefiado por um negro chamado Manoel se aproximaria do imaginário europeu do sabá<sup>53</sup> realizados pelas bruxas e feiticeiras pactuadas com o demônio.

---

52 SOUZA, Daniele Santos. “**Entre o serviço da casa e o ganho**”: **escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII**”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010).p. 89

53 Lar de todas as imoralidades e irreligiosidades cometidas por bruxas, o sabá seria uma espécie de encontro entre os adoradores do Demônio para com o “adorado”, cercado de exageros e pecados – principalmente a gula, luxúria e apostasia. Bruxas e bruxos agiriam de maneira inversa àquela aos dos costumes e consideradas aceitáveis pelos parâmetros sociais e normativos da época, fazendo de tudo ao contrário. Pierre de Lancre, segundo Clark, ao tomar nota de depoimentos de supostas bruxas, constataria: “ Ele observou num detalhe extraordinário – que as bruxas adoravam o diabo não só viradas de costas mas com seus pés para o ar. Uma testemunha de quinze anos descreveu para ele como, quando a Hóstia (preta) era erguida em frente do diabo, tanto os “celebrantes” como o “padre” permaneciam invertidos até o começo do Credo: “ no entanto, ao fazer essa elevação [...] o corpo e os braços do padre ficavam correspondentemente na mesma altura que as de nossos padres quando fazem a verdadeira elevação na Igreja de Deus, pois no sabá, o diabo faz tudo ficar de cabeça para baixo”. CLARK. **Pensando com demônios (...)** op cit. p. 41.

Nestas cerimônias, além de todas as inversões sociais<sup>54</sup> promovidas por descaso para com as regras divinas e glória de Satã, bruxas e demônios se encontravam a fim de trocarem conhecimentos, promover toda sorte de maldades, desacato a santa fé e enganos. Seria o modelo demonológico do sabá que estaria por trás dos olhares de desconfiança e desassossego dos homens e mulheres de origem e ascendência europeia/católica<sup>55</sup> que observavam e identificavam a presença do diabo nos rituais dos quais pouco conheciam.

Sendo assim, aquelas mulheres passariam a dançar “com o diabo, ou pela sua língua, o cariapemba<sup>56</sup>”, fazendo com o que parte do sentido que os denunciantes atribuíam as suas

---

54 Idem .p. 78-83.

55 As premissas básicas respeitantes aos principais elementos com compunham a crença nas bruxas e suas práticas demoníacas eram conhecidos – mesmo que de modo pouco ortodoxo – pela população portuguesa. A produção de textos e tratados sobre demonologia e a própria prática persecutória do Santo Ofício forneciam mesmo aos iletrados pontos fundamentais para a compreensão e entendimento de práticas que deveriam enquadrar como feitiçarias e bruxarias. Se tivermos em conta que os editais publicados, os sermões proferidos e o próprio policiamento das práticas costumes expunha os fundamentos básicos das práticas de feitiçaria e nas crenças da existência de sabás, podemos aventar que boa parte da população estava relativamente familiarizada com uma conceituação, mesmo que rasteira, da bruxaria. Entre os meios eruditos o conhecimento de uma definição um pouco mais clara e aproximada das defendidas pelos inquisidores pode ser notada de forma mais clara. Segundo Paiva: “Não eram os inquisidores e os teólogos os únicos depositários deste «saber». Na literatura médica e nos procedimentos dos juízes seculares estes elementos também figuravam. Brás Luís de Abreu, médico e familiar do Santo Ofício na cidade do Porto, é disso exemplo. Num tratado, publicado em 1726, baseando-se sobretudo em casos estrangeiros e referindo a autoridade de Grillandus e Del Rio à cabeça, com uma credulidade pouco comum, refere-se às bruxas como sendo criaturas que fazia pactos com o demónio a quem adoravam e que era fonte do seu poder, que tinham unguentos com os quais voavam para ir a ajuntamentos, chupavam as crianças de tenra idade para as matar, através do olhar podiam provocar o quebranto, principalmente nas crianças de tenra idade, transformavam-se em várias figuras de animais para entrarem nas casas e fazerem mal, faziam malefícios com bonecos, pós ou feitiços que punham nos mais variados lugares. É ainda um dos poucos autores portugueses a discorrer sobre o motivo de a maioria das supostas bruxas serem mulheres. No seu entender, porque as mulheres são «ligeiras» e caem mais facilmente em enganos, porque são curiosas, «amigas da novidade» e tudo querem saber, ou para satisfazerem os «seus segredos e apetites» ou, finalmente, para enganarem, pois as mulheres são «os grilhões do mundo», isto é, a fonte do pecado.” PAIVA. **Bruxaria e superstição (...)**. *op cit.* p. 37

56 O olhar destes sujeitos com relação ao rito a cariapemba estaria muito próximo ao de homens como Polo de Odegaria e Léry, que veriam os homens americanos e as suas práticas religiosas através do seu prisma cultural. A diferença entre os denunciantes do Areal de Cima e os interpretes europeus que construiriam narrativas a respeito dos ameríndios dar-se-ia nos limites e fronteiras estabelecidas entre as alteridades dos observadores. Enquanto Léry e Polo eram estrangeiros que observavam os costumes e práticas de um povo outro, Mariana Souza, Jozeph Rios e Caetano Duarte observavam o costume de terceiros através da lógica de representantes de uma “elite dominante” a observar estrangeiros necessários mesmo que indesejados – seus escravos. Tratando do retrato sabático construído por europeus a respeito das práticas religiosas dos homens americanos, diz-nos Mello e Souza: “Procedendo de lugares diferentes, abraçando credos diversos, refletindo sobre os contextos culturalmente distintos, Polo de Odegardo e Léry tiveram que recorrer a imagens que lhes eram familiares – a bruxa voadora, o sabá das feiticeiras – para poderem entender, de forma analógica, o que tinham sob os olhos. A familiaridade das populações mexicanas com o uso de substâncias alucinógenas suscitou, por exemplo, aproximações com a feitiçaria sabática. Ao descrever a confecção de um unguento alucinógeno à base de insetos amassados, tabaco e alcaloides, Durán conjecturou que semelhante ao utilizado pelas bruxas europeias nos seus voos [...] Na verdade, o novo mundo

práticas fosse resultado da compreensão do que viam e experimentavam através da leitura que promoviam tendo como base símbolos e significados pertencentes à sua cultura.

Segundo Alberto da Costa e Silva, cariapemba seria uma espécie de manifestação de espíritos celestes com poderes que variavam entre a proteção e a destruição, agindo, no mais das vezes, como uma das instâncias de poder no ambiente político congolês<sup>57</sup>. Essas entidades eram “recebidas” pelos Gangas que

Sabiam como recolher e preservar esta força em fetiches ou inquices – pequenas pedras, penas, conchas, ervas e outras matérias reunidos num saquinho de pano ou pele ou numa escultura de madeira. Havia inquices que tomavam outras formas: um pequeno monte de terra, sobre o qual se punham alguns ramos, para convocar as chuvas. O cariapemba podia, portanto, além de servir para identificar e combater feitiçarias, curar um indivíduo, protegê-lo da infelicidade e fornecer-lhes fortuna, ter uma destinação coletiva, como quando era usado em benefício do grupo por um chefe espiritualmente poderoso<sup>58</sup>.

Caso estejamos tratando de um ritual que envolvesse de fato a presença do cariapemba e de um ganga, os holofotes dos denunciadores haviam sido apontados a iluminar um dos eixos auxiliares da ritualística, guardado apenas em duas linhas o nome do sujeito que provavelmente teria maior relevância no culto. Os poderes de Manoel – que por si só poderiam ter-lhe trazido maior fortuna e sorte – parece que não foram suficientes para o livrar do destino de ser traficando e escravizado na América. Entretanto, sua experiência e posição obtida em uma sociedade de além-mar não seriam de todo apagadas, colocando os seus serviços ao alcance dos homens e mulheres da sua terra e a outros que possivelmente os procurava.

Ao traduzir e encaixar elementos de outras religiosidades como feitiçaria, os que assim interpretavam, promoviam, – muitas vezes inconscientemente – uma ampliação do conceito,

---

funcionava como poderoso inspirador de elucubrações demonológicas: se na Europa os poderes repressores perseguiam superstições e *maleficia* que não chegavam a recobrir verdadeiras crenças heterodoxias, em terras americanas tinham que liquidar a herança de uma Igreja pagã, consubstanciada em crenças efetivas.” . SOUZA. Laura de Mello. “**O conjunto: América diabólica**” in “**Inferno Atlântico: Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**”. São Paulo. Companhia das Letras, 1993. p. 27.

57 Assim como os quitomes e as sociedades secretas como a quimpassi gozavam, além dos poderes advindo do mundo sobrenatural e dos poderes seculares dos reis e líderes de governo, os gangas – homens que mantinham estreito laço com o cariapemba – eram agraciados com os mesmos favores. Ver: SILVA. Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, 2ª edição. p. 492-493.

58 Idem. 493

classificando diferentes manifestações de fé, religiosidade e magia numa única palavra e num único sentido. Desta forma, praticantes de religiões diversas e aqueles que partilhavam, entendiam e aplicavam as ideias de feitiçaria nos moldes europeus eram rotulados e denunciados pelos mesmos crimes e enquadrados sob o mesmo prisma de desviantes e possíveis seguidores do diabo<sup>59</sup>. Como veremos adiante, os inquisidores pareciam ter em mente essas diferenças mesmo quando identificavam a presença do demônio nas ritualísticas tanto de africanos ladinos ou boçais, quanto de crioulos, mestiços e brancos, aplicando punição e instaurando processo contra os que se mostravam mais próximos e instruídos na fé.

Assim como a feitiçaria serviria como uma espécie de guarda-chuva conceitual capaz de abrigar uma infinidade de práticas tidas como heréticas, a apropriação do termo *calundu* por parte da população colonial – e do próprio Santo Ofício – parece ter seguido o mesmo trilho, servindo para designar diferentes tipos de rituais coletivos de fins variados. Vejamos mais dois exemplos.

Aos quatro dias do mês de julho de mil setecentos e doze nesta cidade da Bahia, em pousadas do Comissário e Tesoureiro mor da Sé local Gaspar Marques, Domingos Lopes, familiar, viera denunciar dois pretos do gentio da Guiné. Antônia Vieira, mulher forra e casada com outro preto forro do qual se ignora o nome, moradores na freguesia de Santo Antônio do Carmo, numa localidade conhecida como Espinho, seriam acusados de promover bailes de *calundu* em sua casa. Os ritos diabólicos e gentílicos dos pretos angolanos arrastavam à sua residência pessoas de “todas as qualidades” em busca de respostas às suas angústias. Tinha fama de ser boa curandeira e adivinha o que, provavelmente, explicaria o intenso fluxo de “clientes” na sua casa<sup>60</sup>.

Os *calundus* existiam há pelo menos um ano naquela localidade. De conhecimento público, provocavam diferentes reações entre os fiéis. No São João do ano anterior, por

---

59 Luís Nicolau Parés define a questão da seguinte forma: “A Igreja não estabelecerá qualquer distinção entre aquelas práticas com finalidades preventivas, propiciatórias ou terapêuticas, como a produção de amuletos ou os processos de cura, e as práticas que, embora semelhantes às primeiras na sua manipulação de complexos materiais (feitiços), tinham *intencionalidade* de caráter maléfico ou anti-social, e que poderiam ser classificadas de “feitiçaria” *strictu sensu*. Cabe notar que a ameaça real ou imaginada da feitiçaria (no seu sentido mais agressivo e anti social) jugou um papel importante nas relações senhores e escravos, mas também intervinha amiúde nas esferas micropolíticas dos africanos, por exemplo, nas rivalidades pelo poder das irmandades.” PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas, Sp: Editora da Unicamp, 2007. p 112.

60 ANTT, TSO II, Cadernos do promotor, nº 80. p 28-28v

exemplo, os tambores daquele centro religioso já tocavam e despertavam olhares de respeito e repúdio dos que o cercavam.

Dionízio Soares, homem provavelmente branco<sup>61</sup>, mercador dos currais próximos ao Carmo, era um dos que mantinham relações menos agressivas com os poderes de Antônia Vieira. Nas vésperas dos festejos juninos, fizera entrar pela porta da casa de Vieira um bezerro mamante. À noite, quando todos provavelmente se preparavam para dormir, o toque dos tambores marcado pelas cantigas e “orações do gentio da Guiné”, daria início ao baile diabólico. Bezerro posto a sangrar, o batuque só cessaria no outro dia, contando, provavelmente, com a participação de Soares e a sua concubina Josepha, parda.

Assim que tomara notícia das irreligiosidades promovidas pelos forros, Domingos Lopes começara a investigar o caso. Rumando à freguesia, inquiriria algumas testemunhas em busca de maiores detalhes sobre o assunto. Foi assim que reuniu as informações que levava ao doutor Gaspar Marques.

Comissários e familiares trabalhavam em conjunto no processo de observação das sociedades que os cercavam. Faziam parte de uma rede, profundamente hierarquizada, que teria no topo o Inquisidor Geral. Cada denúncia, por menor que fosse, geralmente passava pelas mãos de familiares, comissários e promotores até chegar à Mesa do Tribunal responsável pelo distrito.

Não encontramos nenhum tipo de processo ou demais correspondência do Santo Ofício sobre as acusações feitas acima, indicando que possivelmente nenhuma ação mais efetiva por parte da instituição fora promovida. Devido à inexistência por má conservação de documentos relativos ao Tribunal Episcopal, jamais saberemos se houve algum tipo de punição local ou o caso apenas caíra no esquecimento.

Outro caso de um suposto calundu ocorreria na década de noventa do século XVII. Em finais de 1696 a freguesia do Passé tivera uma madrugada preenchida pelos sons dos atabaques tocados com vigor por alguns negros<sup>62</sup>. A cerimônia iniciada à meia noite se arrastou até os primeiros raios de sol iluminarem as terras da Bahia. Ao alvorecer do dia a vizinhança inquieta chegaria à conclusão de que aquela barulheira se tratava de um calundu. Descobrir onde o festejo foi praticado deve ter sido fácil, rapidamente divulgava-se nos

61 Acreditamos que Dionízio Soares seja branco por não haver nenhuma referência a sua cor no documento.

62 ANTT TSO, IL, proc. 12658.

comentários gerais que o promotor de tamanha arruaça seria Manoel de Brito, lavrador e dono de uma pequena roça que já carregava a fama de abrigar alguns escravos tidos como feiticeiros em suas terras<sup>63</sup>. A história ia se construindo em detalhes e pouco a pouco o boato ganhava forma. Após o sumiço de uma canoa, mandaram chamar uma afamada feiticeira que habitava na freguesia de Maré. A Gracia, escrava de Paula Vieira, coube localizar os objetos perdidos. Sua fama de adivinha e curandeira havia rompido os limites geográficos da freguesia em que morava e parecia avançar sobre as localidades vizinhas. Segundo os depoimentos, a feiticeira ganhava um pequeno pecúlio por cada serviço prestado e esse dinheiro servia, provavelmente em parte, aos interesses de sua senhora que não hesitava em negociar os seus dons.

Chegando à casa do seu suposto contratante, deve ter conhecido o local onde iria fazer o seu serviço. Provavelmente reuniu alguns escravos já familiarizados com as batidas adequadas do atabaque e, em casa de um escravo de Brito, planejou a cerimônia. À meia noite daquele mesmo dia, um grande número de negros e brancos veio assistir ao “baile” promovido pela lisboeta. Ao som dos tambores, que pareciam possuir os corpos dos presentes e atormentar o sono dos vizinhos, Gracia bailava na frente de todos, entorpecida por goles de aguardente da terra.

Pouco tempo depois, segundo alguns depoentes que acompanharam o ritual ou pelo menos tiveram conhecimento por terceiros deste, o transe da feiticeira fazia-se completo. Aproveitando disso, Thereza de Brito, que admitiu em depoimento ter contratado a mágica, perguntou qual a localização da canoa de seu marido, recebendo como resposta que a mesma estava na Vila de Cairu<sup>64</sup>.

Outras mulheres vieram pedir informações no mesmo baile. Catherina Carmella, desconfiada da fidelidade do seu marido, veio saber a esse respeito. Thereza Brito, que no seu

63 Em depoimento algumas pessoas indicaram que Manoel de Brito reunia em suas terras alguns dos escravos indesejados por outros senhores por fama de feiticeiro. Sendo assim, Pedro de Figueiredo, oficial de Marceneiro, afirmou que o dito Brito comprara de Pedro Dias um escravo chamado Manoel da Petecaba, acusado de matar com feitiços um moleque de Aleriano Alves. Além deste escravo, detinha ainda em suas terras João de Mathuim, escravo de Francisco de Vasconcelos, que tinha fama pública de feiticeiro. Estes dois homens estavam presentes na cerimônia orquestrada por Gracia. **ANTT. IL, processo contra Gracia, 12658**. pg 16.

64 Idem. Segundo depoimento de Thereza Brito a canoa fora encontrada posteriormente em outra localidade. Além disso, outros depoentes deram informações mais completas sobre o que falara Graça a este respeito. Supostamente, a adivinha indicou que a canoa havia sido roubada por escravos de Francisco Freire e se encontrava sob posse dos escravos de André Carvalho.

depoimento indicou que havia apenas indagado sobre a canoa e deixado o local do baile, segundo testemunhas, estendeu um pouco mais a sua presença no recinto para perguntar se Simão Francisco, seu marido, tratava ilícitamente com outra mulher e Manoel Brito, que supostamente seria o responsável pela organização da festividade, queria saber se Domingas da Estrada, preta forra residente na cidade, lhe queria bem de fato. A única que provavelmente não deve ter ficado muito feliz com a informação obtida deve ter sido Catherina, que, segundo as indicações de Gracia, não podia ter em conta que seu marido frequentava apenas a sua cama.

Após satisfazer o desejo de todos os presentes, com a luz do dia a iluminar a freguesia, as festividades que dominaram a noite com um som sem igual terminavam. Gracia deve ter recebido o que era seu de direito e rumado de volta à freguesia da Maré, dando à sua senhora a parte que lhe cabia por permitir que operasse em tais causas. O batuque que ministrara causou tamanho escândalo que, pouco tempo depois, foi remetida uma carta à Inquisição pelo Vigário da Cidade da Bahia. Só conhecemos o teor dessa carta a partir de um breve resumo feito pelo Promotor da Santa Inquisição de Lisboa. A documentação termina com o depoimento de Thereza Brito. Assim, não temos mais informações sobre o que se passou com a referida escrava no seu embaraço com a Inquisição.

Apesar dos três casos terem sido enquadrados como práticas de calundu, a ritualística empregada em cada um deles sofria sensíveis variações. As batidas no atabaque se faziam presentes, as danças e folguedos também, porém, os goles em aguardente promovidos por Gracia, o bezerro posto a sangrar de Antônia e os ritos consagrados a cariapemba davam a cada som dos tambores e a cada cantiga entoada um significado distinto aos que praticavam e ministravam o culto. O calundu ganhava múltiplas funções, assumindo papel de prática coletiva organizada por negros – de preferência africanos – para fins adivinhatórios e de cura, classificado pelos agentes eclesiásticos como um dos tipos de feitiçaria promovida por esse segmento social. Numa passagem já muito utilizada do “Compêndio narrativo do peregrino da América” de Nuno Marques Pereira, podemos observar a seguinte descrição dos calundus:

Bem de agasalho, porém desvelado; porque não pude dormir toda a noite. Aqui, acudiu ele logo, perguntando-me que causa tivera. Respondi-lhe que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas, com tão

horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. E para mim, me disse o morador, não há coisa mais sonora, para dormir com sossego... se eu soubesse que havíeis de ter este desvelo, mandaria que esta noite não tocassem os pretos seus calundus. Agora entra o meu reparo, lhe disse eu. Pois, *Senhor, que coisa é calundus? São uns folguedos, ou adivinhações me disse o morador, que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas, como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras muitas coisas*<sup>65</sup> (grifos meus)

A generalidade com a qual o termo calundu fora tratado seria representativo de uma apropriação da palavra de origem bantu através das relações travadas no seio da sociedade escravista.. Empregando como maneira de descrever determinado tipo de ação ou ritual, praticantes e expectadores o viam possivelmente de maneira distinta, servindo-se então de uma corruptela comum – o calundu – como forma de representar uma coisa de significados distintos para cada grupo. Movidas pelos ruidosos instrumentos percussivos e animadas danças e cantigas, tendo assim, um conceito amplo que servia para classificar uma série de práticas distintas, mas com elementos de aproximação inquestionáveis. Assim, se para promotores, participantes e denunciadores dos “folguedos infernais” dos negros existia um sentido genérico comum nas práticas – que, para todos, poderiam ser entendidas como calundu –, a compreensão sobre a legitimidade, finalidade e licitude do ritual era apreendida de forma bastante diversa pelas partes. Voltando ao diálogo travado entre Nuno Marques e o senhor de escravos que o recebera, podemos ver claramente o dissenso sobre as ideias a respeito do calundu.

Verdadeiramente, Senhor, lhe disse eu, que me dais motivo para não fazer de vós o conceito, que até agora fazia: pois vos ouço dizer que consentis na vossa fazenda, e nos vossos escravos cousa tão supersticiosa, que não estais menos que excomungado; e vossos escravos; além de serdes transgressor do primeiro mandamento da lei de Deus. Acudiu o morador dizendo: Como assim, senhor? Tornai-me a explicar esse ponto; que me tendes metido em grande confusão. Sabei senhor, lhe disse eu, que além de terdes pecado mortalmente no primeiro mandamento da lei de Deus, estais excomungado; e todos os vossos escravos, por convirdes, e consentirdes em semelhantes superstições contra o mesmo mandamento.

Porque haveis de saber que este preceito de amar a Deus é (como diz São Mateus cap. 22. vers. 38) o primeiro e o maior Mandamento. Por esse preceito se proíbe e condena todo o culto dos ídolos e superstições e o uso de arte mágica, e se manda

---

<sup>65</sup>PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do Peregrino da América**, 6a. ed., Rio de Janeiro, Publicação da Academia Brasileira, 1939, vol. I, p 123-124.



tudo o que pertence à verdadeira religião, a qual somente dá culto, honra, e adoração justa e devida a um só Deus verdadeiro, eterno, imenso e onipresente, trino em pessoas e uno na essência. Esse preceito de amar a Deus consta claramente na sagrada escritura. Por eles temos obrigação, tanto que chegamos a ter uso de razão, saber de memória os mandamentos da lei de Deus sob pena de pecado mortal e explicação deles em tal forma que se ignorantemente percarmos, também ignorantemente havemos de ir ao inferno, porque é culpa grande ignorar aquilo que temos obrigação de sabermos<sup>66</sup>.

Diferente da visão do senhor de engenho que observava com relativa complacência os bailes promovidos por seus escravos, homens como Marques Pereira os enxergavam como verdadeira ofensa aos sacramentos da Igreja e à fé Católica, associando os sons dos instrumentos ao barulho do Inferno e as cerimônias a ritos gentílicos e demoníacos.

O olhar do cronista que ouvira incomodado do quarto o barulho promovido pelos escravos não seria de todo diferente ao dos comissários, familiares e denunciantes que se esforçavam em remediar os males causados por toda faina de feitiçeiros que se faziam presentes naquelas capitânicas. Pouco tempo após a denúncia realizada contra o caso de Vitória visto acima, “o mais venerador e obediente súdito” João Calmon<sup>67</sup>, outro comissário, enviaria missiva aos seus superiores. Pela brevidade das informações e conteúdo a citaremos na íntegra.

*Serve esta de acompanhar as diligencias que vossas senhorias foram servidos em carregar-me, como também remeto a essa denunciação que se me deu contra Luiz Mendes de Moraes, homem conhecidamente cristão-novo a com má opinião. E por essas partes se fala com mais largueza, porque esse Santo Tribunal esta muito distante desta B<sup>a</sup>, aonde as feitiçarias, e galhofas que então fazem a que chamam lundus ou calundus são escandalosas e com superstição, sem ser fácil de visitá-las, pois ainda muitos brancos se acham nelas (sic)*<sup>68</sup>.

A presença de brancos e negros nos “bailes diabólicos” promovia verdadeira angústia nos comissários e demais agentes do catolicismo daquele período. Esse contato, que ia além

---

66 PEREIRA. *Op cit.* p. 124.

67Membro da abastada família Calmon, senhor de engenho e religioso de destaque dentro do cenário baiano das primeiras décadas do XVIII, o cónego João Calmon carregava consigo os dois principais elementos de distinção social da colônia. Assumiria durante toda vida religiosa importantes cargos dentro do episcopado baiano, destacando-se na atuação enquanto comissário do Santo Ofício e braço direito do quarto e quinto arcebispos da Sé local. Luiz Mott escreveu um elucidador artigo a respeito da vida dessa personagem. Ver: MOTT, Luiz. **O cónego João Calmon, comissário do Santo Ofício na Bahia Setecentista**. In: **Bahia: Inquisição e sociedade**. op. Cit. P 43-61.

68 ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, nº 83, p. 202.

das casas de magia e das relações de feitiçaria, travava-se na vida cotidiana, nas ruas e praças, nas relações entre senhores e escravos, na construção de laços afetivos e mercantes e na violência experimentada diariamente. A imbricação de vivências culturais díspares possibilitava trocas e o reconhecimento – mesmo que relativo e marcado pelos preconceitos comuns a sociedade colonial – de que agentes da fé de outras religiosidades detinham poder suficiente para intervir na vida dos que a eles recorriam. Exemplos não faltam de homens e mulheres que – assim como vimos acima – recorreriam à ação de africanos em busca de cura, adivinhações e conforto para sua alma, porém, achamos que o caso do frei Luís de Nazaré possa fornecer exemplo mais significativo.

Tomázia, escrava conga de José da Silva Costa, homem de negócios morador na freguesia da Conceição da Praia, encontrava-se acometida por doença incurável. Os remédios conhecidos pela medicina não mais lhe faziam efeito e a sua morte parecia coisa certa. Como último socorro possível - como aconselhara a esposa do dito José - recorreria aos exorcismos da Igreja, chamando para tal fim o frei Luís de Nazaré<sup>69</sup>. Através da leitura de um suposto livro de exorcismos e com auxílio de Feliciano Pereira – escrava do mesmo José da Silva – e de outras assistentes que variavam por conta de deserções<sup>70</sup>, ministrara sua ritualística com base em relações sexuais e o uso do líquido seminal, despejado através destas, como remédio às enfermidades de Tomázia. Os rituais se repetiriam mais quatro ou cinco vezes até o dito frei reconhecer a ineficácia do seu tratamento e recomendar o uso de alguma das curas promovidas por negros calunduzeiros, já que os exorcismos não seriam capazes de por fim às angústias da dita mulher por serem coisas “diabólicas”<sup>71</sup>.

Reconhecendo relativa instância de poder místico às mãos dos “calunduzeiros”, o frei Luís de Nazaré promovia verdadeira tradução cultural, relativizando os poderes da Igreja e imputando relativa eficácia aos remédios dos africanos. Entretanto, suas próprias ações como exorcista poderiam ser consideradas como um reflexo das negociações e conflitos deste

---

69 ANTT, TSO, IL, Processos, proc. 3723

70 Geralmente o Frei Luís de Nazaré arregimentava auxiliares dentre as escravas das casas que promoveria cura. Muitas destas, porém, após assistirem os rituais promovidos por Nazaré – e serem instigadas a manter relações sexuais com o mesmo - acabavam desistindo ou negando-se a participar dos mesmos.

71 Segundo Laura de Mello e Souza, neste caso o “frei Luís denotava aguda sensibilidade: os demônios do calundu não eram os mesmos que a Igreja dava conta, portanto havia de chamar especialistas que saberiam lidar com eles”. SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p 263.

sujeito em relação ao mundo da feitiçaria. Usando o sêmen como instrumento de cura, recorria a tradições de um universo mágico metropolitano que a muito experimentava a apropriação de fluidos corporais na magia ilícita<sup>72</sup>.

O feitiço – principalmente para os comissários e denunciantes - ia saindo da esfera de delito de agencia multiétnica, servido por elementos tanto brancos e metropolitanos como negros, para ser associado a um grupo humano, os pretos e crioulos, como veremos no segundo capítulo.

Mesmo quando o Santo Ofício fazia recortes e privilegiava um tipo de denúncia e depoimento – o do homem branco, cristão-velho, de boa vida e costumes – estes, embebidos pelo contexto e pelas experiências da vida em colônia, tendiam a caracterizar o feiticeiro através de um modelo que fora construído através das tradições europeias e da formação de alteridades locais. O bruxo, ser sórdido, porém, muitas vezes necessário na cura de doenças e adivinhações, apareceria sempre como o “outro”, elemento dos grupos marginalizados e estrangeiros – mesmo que inseridos na sua própria terra<sup>73</sup>.

Exemplo importante do que dissemos acima pode ser observado em missiva enviada pelo recém comissário olindense no ano de 1727. Entre cumprimentos comuns, promessas de fidelidade aos ideais do Tribunal e os agradecimentos, encontramos uma considerável lista de pessoas e práticas que, segundo o olhar do denunciante, mereciam passar por minuciosas inquirições perante a instituição. Na listagem encontravam-se sujeitos acusados de judaizar, bígamos, sodomitas e feiticeiros. Sobre os últimos, destaca:

“Feiticeiros do Quibando”

“Denunciou a mim, M<sup>a</sup> Vigário de vir fazer uma oração a hua mulher por nome Clara, moradora em S. Antônio do Arrecife, com outras cerimonias mais para adivinhar coisas furtadas, o q tudo a denunciante via, e deu testemunho de ser verdade.

Denunciou João de Medina perante o seu Vigário em freguesia de Ipojuca a esta perante mim também in scriptis de Manoel da Costa fazer quibundo para adivinhar.

---

72 PAIVA. **Bruxaria e superstição** (...) “*As secreções do corpo, como o sangue, o suor, a urina, o sêmen, a saliva, tinham também uma simbologia própria. O facto de serem produzidas pelo corpo tornava-as desde logo representantes desse mesmo corpo. Assim, por exemplo, o curador que cura com a sua saliva, transmite por essa via poderes que lhe são imanentes, tal como Jesus curara com ela. Mas as secreções têm um poder ambivalente, curam e corrompem. Por isso em muitos feitiços de amor se usava urina, ou sangue menstrual, para deixar embeçados aqueles que se pretendiam atingir.*” op cit, p 134.

73 Os cristãos novos ão um importante exemplo acerca desta questão.

E repreendendo o dito um seu genro por nome Carlos Gomes, não se emendou. Denunciou - in scriptis - Luzia da Mata Cald<sup>a</sup> de um preto escravo de Antônio Munis Barreto, senhor de Eng.<sup>o</sup> na P<sup>a</sup> chamado o escravo João Barreto Monis, de ser publico feiticeiro e [que] usa de quibundo e de várias cerimonias mais para adivinhar e prometer boa fortuna, usando também de várias orações proibidas [para] os mesmos efeitos.

Depõem Francisca escrava de (...) Gomes, moradora no |Beberibe deste Pernambuco, [que] vira fazer o quibundo a Manoel Gomes e a sua Mãe, Guimar Gomes, moradores no mesmo Preberibe.

Depõem Cosme filho de Felipa (...) moradora na ponte velha desta Cidade de Olinda, [que] veio a Simão Paiva e a Rosa Maria, sua mulher, fazer o quibundo; morador na freguesia da [Várgea] no Eng.<sup>o</sup> do Mont<sup>o</sup>.

Depõem a mulata Mariana Gomes, escrava de Manoel Gomes, morador no arraial Velho das salinas, [que] veio fazer o quibundo a (...) cariboca, escrava q foi do P. Manoel Gomes e hoje se presenta forra, moradora no mesmo arraial velho, o qual quibundo foi para matar o seu senhor como de fato matou.

Depõem Placida da Fonseca, moradora na Vila das Alagoas do norte, que uma crioula forra chamada Mariana Moradora, na mesma Villa, anda ensinando orações supersticiosas a outra mulher chamada D. Brites e a outras mais.

Depõem Custódia Dias Fr<sup>a</sup> q vira fazer o quibundo a Francisco Dias Fr<sup>a</sup>, morador na Villa de Garuçu, com oração em q tinha escrito [que] arrenegava do Cristo. De que há testemunha e alguns parentes.”<sup>74</sup>

Apesar do uso da palavra *kikongo* no processo de enquadramento das práticas imputadas como feitiçaria pelo denunciante, percebemos relativa heterogeneidade no que tange à posição social, tipos e finalidades dos feitiços. Encontramos escravos, pretos, crioulos e mestiços – que já havíamos destacado como sujeitos de presença mais representativa nas denúncias –, personagens provavelmente brancos – cuja cor não fora salientada – e uma escrava curiboca – filha de índios e brancos.

A opção por nomear como *quibando* estava carregada de um sentido que escapa à simples tradução literal do termo. Como indica Sweet, a palavra em Portugal era sinônima a peneira, não tendo assim muito sentido ao ser empregada de forma isolada. Entretanto, o termo ganharia novo significado através de mãos lusas, ao delegarem rituais de feitiçaria já experimentados na Europa a um mundo africano demonizado<sup>75</sup>. Acreditamos que o que fora

74 ANTT, IL, Documentação dispersa, Denúncias contra várias pessoas, por via do padre de Olinda e Comissário do Santo Ofício, Proc. 13540. pg 3

75 Segundo Sweet: “É provável que a cerimônia “angolana” mais famosa fosse o quibando, um ritual que nem sequer era de origem africana, quanto mais angolana. O termo quibando vem da palavra kibandu, que significa “peneira”. No entanto, o que nos finais do século XVII se tornou conhecido na diáspora luso-africana como ritual do quibando teve suas origens na Europa, remontando para o século XVI. Na Inglaterra, esse ritual era levado da seguinte forma: “Espeta a tesoura na armação da peneira e faz com que duas pessoas coloquem a ponta dos seus dedos sobre as pegadas da tesoura, segurando-a firmemente com a peneira com a peneira acima do chão; pergunta a Pedro e a Paulo se A, B ou C roubaram o objetivo que está perdido; ao ser dito o nome do culpado, a peneira voltar-se-à. Esse ritual chegou a Portugal durante o século XVII, e

entendido como feitiço em terras coloniais tratava-se de um fenômeno múltiplo, marcado pela influência de práticas tidas como heréticas pela Inquisição, forjadas de maneira derivativa e agregadora, recebendo influência das diversas matrizes culturais responsáveis pela formação do mundo atlântico. Não queremos, entretanto, deixar de lado o quão o “feitiço”, posto entre aspas por acreditarmos se tratar de elementos religiosos de culturas outras, estava encarnado na vivência de alguns povos traficados para o lado de cá do atlântico. Esquecer disso seria desconsiderar parte significativa desta história. Compreendemos o fenômeno de forma dialética, que punha em caminhos opostos os desejos do Santo Ofício e as diferentes cosmovisões que dividiam espaço no Império luso. Essas cosmovisões eram, no mais das vezes catalisadas por uma sociedade permissiva e ao mesmo tempo normativa, vivendo um constante embate entre as regras construídas através das necessidades cotidianas e comuns e os padrões morais defendidos pela fé. Sendo o Santo Ofício a encarnação dos anseios da Igreja nesta seara.

O tribunal se mostrava reticente em levar a cabo todas as denúncias de feitiçaria levantadas pelos comissários, pois, nem sempre reconheciam nos relatos algo que estivesse sob a alçada da instituição. Podemos perceber essa questão numa carta enviada em resposta aos queixumes de João Calmon. Diziam os inquisidores;

*Advertimos a Vossa Mercê que nem tudo que se denuncia são crimes que se deve ratificar. Há uns embustes que a malícia ou necessidade inventa para seus fins particulares e o vulgo lhe chama feiticeirias, e como tais se denunciam. Desta costumam vir ao Santo Ofício muitas denunciaçãoes por Comissários e pessoas particulares e ainda sumários remetidos por alguns ordinários quais se não procede. Mas não deixe Vossa Mercê de admitir todas as denunciações que se lhe fizeram, por que não suceda que as pessoas a (quem) o zelo da Religião obriga a denunciar pelo escândalo que lhe deram, deixem de o fazer nas ocasiões que se lhe oferecem; e só fará judiciais e ratificará aquelas que por sua qualidade ou circunstância o merecerem (grifos meus).<sup>76</sup>*

---

constituiu uma das várias formas de adivinhação praticadas no país durante esse período. O ritual era normalmente denominado adivinhação da “tesoura e peneira” SWEET. James. **Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português** (1441-1770). Lisboa, Edições 70, 2007, p. 154 .

76 ANTT, CGSO, maço, 12, documento 28, *apud* SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)** . Tese de doutoramento defendida na UFBA, 2009. p 100.

Podemos identificar que, em alguns casos, as ideias sobre feitiçaria herética tidas pelos comissários não se enquadravam perfeitamente nos ideais esquadrihados pelos inquisidores, que percebiam na maior parte dos casos muito mais a presença de embustes e superstições do que a de pacto diabólico. Ao compararmos o quadro de relatos acumulados nos Cadernos do Promotor com a realidade processual levantada entre os anos de 1687 a 1803 nas capitãias estudadas verificaremos que apenas cerca de  $\frac{1}{4}$  das denúncias por nós localizada acabaram virando diligências e investigações a serem promovidas pelos comissários. Fatores como a “procedência” dos acusados e a gravidade e escândalo causados pelas ações destes indivíduos seriam pontos cruciais na decisão de maior averiguação por parte do Santo Ofício.

Outro ponto que teria peso relevante em relação à abertura ou não de processos dar-se-ia pela própria compreensão corrente no mundo luso sobre as práticas e ações dos feiticeiros. Preocupados com o pacto diabólico travado de forma íntima e individual, os inquisidores buscavam nos relatos e denúncias algo em que pudessem verificar a suposta presença do demônio pelos moldes costumeiramente observados em Portugal e na sua população. Contudo, percebemos as diferentes traduções e sentidos ofertados aos rituais e práticas, variando conforme as experiências e realidades vivenciadas pelos indivíduos que as observavam, buscavam compreendê-las e denunciavam-nas às autoridades competentes. Questões como estas e a relação entre feiticeiros e seus clientes serão vislumbradas de forma mais clara no capítulo que se segue.

## Capítulo II- O homem por trás do “feitiço”: Por uma tipologia dos feiticeros do século

### XVIII

## INTRODUÇÃO

No primeiro dia do mês de abril de 1713, o frei Alberto de Santo Tomás<sup>77</sup>, religioso dominicano, foi confessar seus pecados à Mesa da inquisição de Lisboa. Havia voltado recentemente de uma longa estadia na colônia americana, onde dividiu o seu tempo entre os “sertões<sup>78</sup>” das capitanias de Pernambuco e Bahia. Estas duas áreas passavam por intensas transformações econômicas, políticas e sociais<sup>79</sup> desde meados do século XVII. A ampliação na demanda de escravos africanos dava, literalmente, um novo colorido à demografia daquelas partes. Homens e mulheres negros de diversos grupos étnicos, diferentes categorias sociais – livres, libertos, escravizados – e diversos locais de nascedouro – seja este em solo africano ou brasílico (no caso da população crioula) – compunham a maior parte da população urbana. Igualmente nas áreas vinculadas às grandes lavouras de exportação tal desequilíbrio fazia-se de maneira muito mais notável. Enormes plantéis de escravizados eram formados a partir da demanda produtiva, das variações econômicas e conjunturais na rede do tráfico<sup>80</sup> e disponibilidades de capitais e crédito que senhores de escravos podiam mover. Na colônia,

77 ANTT, TSO IL, , proc. 597. Luiz Mott escreveu um interessante artigo sobre este personagem e foi lá que tivemos notícia da existência de tal processo. Ver:” **Um dominicano feiticero em Salvador Colonial**”. in MOTT, Luiz. **Bahia: Inquisição e Sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 31-42. <http://books.scielo.org/id/yn/04>

78 ANTT, TSO, IL, op cit; p 2. No documento a palavra “sertão” aparece de forma vaga, dando a entender que se referia aos territórios mais afastados dos grandes polos urbanos.

79 Para transformações políticas, econômicas e sociais na capitania da Bahia, ver: Sousa. Avanete Pereira. **A Bahia no século XVIII: Poder político local e atividades econômicas**. São Paulo: Alameda, 2012. SILVA. Kalina Vanderlei Paiva da. **'Nas Solidões Vastas e Assustadoras'- Os pobres do açúcar ea conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII**. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, 2003. p. 40- 140.

80 KLEIN, Hebert S. **A demografia do tráfico Atlântico de escravos para o Brasil**. Estudos Econômicos, 17(2), Maio/agosto de 1987. p . 129-149. \_\_\_\_\_, **Novas interpretações do Tráfico de escravos no atlântico**. R. História, São Paulo. 120. p..3-25, jan/jul. 1989. LOVEJOY, PAUL E. **Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia**. Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 11-44. MILLER. Joseph. **O Atlântico escravista: Açúcar, escravos e engenhos**. Afro-Ásia, 19/20, (1997). p. 9-36.

tão marcada pela sombra de um modelo barroco metropolitano<sup>81</sup> que desprezava o trabalho manual e os defeitos mecânicos, a nobreza inspirava a vida dos enobrecidos pela fortuna das lavouras, do comércio, da mineração e das mercês que transferiam, sempre que possível, os ofícios mais degradantes aos que compunham o estrato social mais baixo daquela sociedade. Todo um *status quo* seria sustentado através dos subalternizados, sobretudo com o incremento de novos indivíduos advindos do tráfico de povos africanos.

Fundamentais no lavrar da terra e explorar das minas, mas também nas cidades, nas casas e nos afazeres da rua<sup>82</sup>, os escravizados eram marcados pela dualidade da sua condição. A necessidade da manutenção da colônia com relação ao trabalho do escravo – serviços que variavam desde o cortar da cana aos ofícios mágicos “bem quistos” pela clientela (curas, adivinhações, etc) – dialogava com o medo, pois o cativo que cumpria o papel social a ele designado era o mesmo que poderia “enfeitiçar” e usar das suas habilidades mágicas para fins menos caridosos, como provocar mortes ou doenças.

O Dominicano Frei Alberto de Santo Tomás havia experimentado isso na prática<sup>83</sup>. Temendo a ação dos negros “de opinião de feyticeiros”, recorreu a alguns elementos de persuasão comuns à prática do seu ofício. No púlpito e nas confissões exortava os fiéis sobre os danos causados às almas dos que recorriam aos feiticeiros e apresentava um caminho “seguro” para aplacar seus males, o exorcismo. Logo a fama de exorcista do padre fez com que fiéis buscassem os remédios da Igreja contra os feitiços e doenças que os atingiam. Indicava mezinhas<sup>84</sup>, recomendava a ingestão de água benta e retirava das roupas, colchões e

81 RODRIGUES, Aldair Carlos. **A Inquisição na comarca do Rio das Mortes: os agentes.in: Travessias inquisitórias das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (séc.. XVI-XVIII)**. FURTADO. Júnia Ferreira; RESENDE. Maria Leônica Chaves de. Belo Horizonte: Fino traço, 2013.p. 108.

82 SOUZA, Daniele Santos. “**‘Entre o serviço da casa e o ganho’: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII**”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010). CARVALHO. Marcos J.M de. **De portas adentro e de portas afora: Trabalho doméstico e escravidão no Recife, 18-1850**. Afro-Ásia,, 29/30 (2003), 41-78. SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos – Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial**. São Paulo:Companhia das Letras, p. 209-219. MARQUESE, Rafael de Bivar. **A dinâmica da escravidão no Brasil: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX**. NOVOS ESTUDOS, 74, MARÇO 2006.

83 ANTI, TSO, IL, proc. 597 .p, 12-12v

84 O uso de mezinhas, beberagens e unguentos seria de uso bastante corriqueiro tanto em Portugal como no Brasil. Exemplos da aplicação de tais elementos podem ser retirados de importantes textos historiográficos que dariam conta do uso da magia no mundo moderno português , como do trabalho de José Pedro Paiva: “ Um as vezes pedia-se que os doentes ingerissem alguns produtos. Uni sujeito foi-se curar com uma Maria de Paiva, de Vila Chã, na diocese de Coimbra, porque não podia comer e tinha “anciãs no coração” quando



dos corpos dos seus “clientes” uma infinidade de impurezas causadoras dos malefícios. Analisando as suas ações e despindo-a de uma lógica católica, percebemos na ritualística empregada relativa proximidade com práticas de cura ministradas por outros “feiticeiros” que eram processados pela inquisição<sup>85</sup>.

A adequação feita das demandas apresentadas pelos fiéis do sertão foi, provavelmente, o elemento que garantiu o sucesso da ação do dominicano, pois oferecia aos que recorriam aos feiticeiros uma alternativa às “irreligiosidades” dos pretos usando uma ritualística que – apesar de estar amparada em um livro de exorcismo considerado adequado pela Igreja<sup>86</sup> – era muito próxima aos já habituais rituais de cura possivelmente conhecidos pela população<sup>87</sup>.

O feiticeiro cumpria um importante papel nas sociedades coloniais e metropolitana do Antigo Regime. O limitado desenvolvimento da medicina portuguesa, o alto custo e completa ausência de médicos em algumas regiões, somados à crença da eficácia do feitiço eram elementos mais do que suficientes para levar muitos a buscar ajuda entre os que detinham esse dom sobrenatural. Dom sobrenatural que muitas vezes era revestido pelas experiências em ações curativas adquiridas pelo Atlântico, nas sociedades das quais partiam esses sujeitos, e

---

subia uma ribeira. A mulher curou -o, mandando-o tomar um xarope de mel, canela e ervas que não são discriminadas, e ele diz que ficou bom. [...]Outras vezes aconselhava - se a realização de «cozimentos » de ervas, devendo-se depois beber a água deles resultante . Isso ordenou Patronilha. David, da Castanheira do Pedrogão , na diocese de Coimbra, a um homem que tinha torcido um pulso, aconselhando -o a fazer «um cozimento com umas ervas chamadas solda e douradinha, que devia tomar durante tres noites ao deitar» 65.Noutras ocasiões as ervas deviam ser colocadas sob a parte do corpo onde se manifestava o mal. Maria Domingues, da freguesia do Préstimo, na diocese de Coimbra, afamada curadora de mordeduras de animais venenosos, confessa que: «a espinha do sapo a curava com unto cru e benefe e fromento (?) e que lhe rezava a contrição e Creio em Deos Padre e lhe dizia tres vezes o nome de Jesus; e que a mordedura da cobra curava com as mesmas mezinhas e rezava as mesmas palavras; e que a mordedura da vibora curava com saramagos verdes, losna e malvas tudo cozido em vinagre e repetia as mesmas palavras;e que as mordeduras das sentopeias curava com saramagos e benefe picado e repetia as mesmas palavras e que os efeitos que prosediam das curas eram bons pelo que as pessoas a quem rezava as palavras se achavam logo bem»66. Como já se havia salientado , e este exemplo o demonstra , a administração de produtos naturais era por vezes acompanhada de orações e/ou benzeduras.” PAIVA. **Bruxaria e superstição** (...) p. 109.

85 Exemplos de práticas similares àquelas utilizadas por nosso frei acima citado podem ser vistas em vários processos de portugueses e africanos. Alguns casos interessantes podem ser vistos e comparados com este no artigo de Calainho. CALAINHO, Daniela Buono. **Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal**. Afro-Ásia, núm. 26, 2001, pp. 141-176

86 O tal livro seria de autoria do padre Bento Remígio. Ver: ANTT, IL, Processo contra Frei Alberto de Santo Tomás, proc. 597, p. 3v. MOTT, Luiz. **Inquisição e sociedade** (...) p.34

87 Algumas das ritualísticas empregadas pelo Frei supra citado aproximam-se muito das práticas costumeiramente utilizadas no campo popular. Mesmo que levemos em conta o emprego de uma tradição mágica mais próxima ao universo africano, estas práticas – principalmente a retirada de impurezas do corpo do doente que também seriam comuns em Portugal – estariam ali representadas.

que passavam – graças à ritualização do ato – a ser encaradas como ação de feiticeiros<sup>88</sup>.

A eles recorriam os que buscavam curas, proteção contra as intempéries da vida e as catástrofes cotidianas, os que almejavam vingança através de ações mágicas, os que desejavam obter informações sobre o futuro ou a localização de objetos perdidos ou furtados e os que exigiam justiça contra danos provocados por terceiros<sup>89</sup>. No ambiente demográfico colonial, edificado através da formulação de um quadro de intensa ampliação do tráfico de escravos construído entre os séculos XVI-XVII e que se consolidou de forma mais clara no século XVIII<sup>90</sup>, boa parte dos sujeitos acusados por comissários como feiticeiros nestas capitânicas era marcado pelo estigma da descendência africana. Servindo como mágicos, atendiam as demandas sociais de pessoas que compartilhavam os mesmos espaços e compunham ambientes culturais próximos – o da colônia –, porém, heterogêneos e representativos dos locais sociais ocupados por cada sujeito. Eram seres humanos marcados pelas violências do dia a dia colonial, pelas doenças que matavam seus entes queridos e pela intemperança dos poderosos que agiam como donos de tudo. Aplicavam remédios desejados pelos clientes e até mesmo recomendados por alguns clérigos e médicos que reconheciam o poder curativo de suas ações, todavia, ilícitos aos olhos da Igreja. Tornavam-se, assim, possíveis alvos das inquirições e suspeitas dos que tinham a obrigação – e mais do que tudo, vontade – de manter cuidadosa observância no que dizia respeito à fé e à ortodoxia. Passavam a fazer parte das denúncias e cartas enviadas pelos comissários ao Santo Ofício. Apareciam nas correspondências dos comissários mais inflamados e desgostosos com as práticas mágicas como provocadores de grandes mazelas à cristandade, sendo responsáveis por arrastarem consigo quantidade considerável de almas – tanto de brancos quanto de negros – para as suas festividades supersticiosas e para o convívio com o demônio. O lado malévolos e nefasto do feiticeiro devia quase sempre ser contrabalanceado pelas funções necessárias que realizava frente à população que a ele recorria em busca de soluções dos seus problemas. O lugar dicotômico que ocupava era efeito colateral das funções que exercia.

Era essa dinâmica colonial, impregnada por percepções sobre a feitiçaria baseada na

---

88 SANSE, Roger. *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*. Revista de Antropologia Vol. 51, No. 1 (janeiro-junho 2008), pp. 123-153

89 PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição (...)* p. 173-175.

90 KLEIN, Hebert S. *A demografia do tráfico Atlântico de escravos para o Brasil op cit.*

experimentação da realidade popular, que, em alguns casos, escapava ao ideal estabelecido pelos inquisidores. As denúncias refletiam uma realidade colonial aproximada do experimentado em Portugal, mas afastado da normativa do Santo Ofício. Sendo assim, moldavam-se tipologias diferenciadas – porém, bem aproximadas em alguns casos – sobre os denunciados e processados, ou seja, entre o “tipo ideal” de feiticeiro na ótica de comissários e inquisidores que, mesmo sendo em muitos casos extremamente tolerantes, tendiam a seguir as regulamentações inquisitoriais.

### **1.O feiticeiro por trás do feitiço: o perfil dos acusados de feitiçaria no século XVIII.**

Por volta da década de cinquenta do século XVII, desembarcou nas praias da Cidade da Bahia um jovem negro batizado com o nome de Simão, vindo dos portos de Angola<sup>91</sup>. Como muitos outros pretos vendidos como cativo, não tinha o domínio da língua portuguesa e tampouco maior conhecimento sobre os mistérios da nova fé que devia seguir<sup>92</sup>. Ainda se encontrava na África quando foi batizado, mas desconhecia o nome dos seus padrinhos. A tenra idade com a qual fora lançado nas malhas escravistas também o impedia de lembrar o nome dos seus pais e avós ou demais parentes, perdendo boa parte da tessitura social que conhecia até aquele momento.

Chegando à Bahia, tornou-se escravo de André Machado. Foi como seu escravo que Simão conheceu um pouco mais sobre os mistérios do catolicismo. Aprendeu onde deveria ouvir missa, a comungar e, segundo seu próprio testemunho, portar-se como bom cristão, sabendo rezar o Credo, a Ave Maria e o Pai Nosso. Além das instruções na fé, foi-lhe ensinado por Manoel Medeiros, genro do seu antigo senhor, como proceder caso fosse picado por cobras, devendo ministrar pós feitos com os restos mortais dos mesmos répteis sobre o

---

91 ANTT, TSO IL, , proc. 8464.

92 Apesar de o Reino do Congo ter se convertido ao catolicismo por volta de duzentos anos antes da vinda de Simão à Bahia, a religião ainda era praticada pela elite local e pelos homens europeus que lá se instalaram. Um exemplo interessante de que esse catolicismo não atingiu fortemente a população local está na obra de Cavazzi que, apesar de envolta de uma visão extremamente negativa do “outro”, nos mostra como a religiosidade local era dinâmica e carregada de elementos tradicionais anteriores a chegada da Santa Igreja. Ver MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V.1. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965

ferimento. Mal sabia ele que em alguns anos o conhecimento sobre este tipo de prática levantaria suspeitas capazes de lhe por na mira do Santo Ofício.

Nosso Angola passou pelas mãos de mais dois senhores até conseguir sua liberdade. Pouco sabemos sobre como rompeu com os laços que o mantinha cativo e tornara-se um homem livre. Entretanto, parecia ter finalmente conquistado um pequeno espaço naquela sociedade que outrora lhe era desconhecida, passando a ser proprietário de uma pequena roça de mandioca na freguesia de Pirajá<sup>93</sup> e contraindo matrimônio com Joanina, escrava conga de Manoel Madeira. Havia encontrado um lugar onde conquistou um pouco de terra, criava laços afetivos solidificados pelas bênçãos da Igreja e garantia uma convivência relativamente pacífica com os seus vizinhos. Este poderia ser o ponto final da trajetória de um homem que enfim conseguiu romper parcialmente com os laços escravistas, contudo, só tomamos conhecimento desta trajetória até então por conta da brusca guinada dada em sua vida em função das denúncias que lhe foram lançadas.

Em 1685, o Padre Francisco das Chagas escreveu à Inquisição Lisboeta denunciando alguns erros cometidos pela população baiana. Na freguesia de Santo Amaro da Ipitanga, após as mortes misteriosas<sup>94</sup> de alguns escravos, André Gomes de Medina recorreu aos afamados dons de Gracia, escrava conga pertencente ao Sargento Maior Marcos Bitencourt. Vindo à sua fazenda a dita feiticeira começou a praticar um ritual que teria a finalidade de revelar o malfeitor que provocara tantos prejuízos<sup>95</sup>. Em pouco tempo os preparativos para a cerimônia estavam prontos – três paus sustentando uma panela de água aquecida por uma pequena fogueira. A ideia era que os paus fossem capazes de sustentar uma panela nova com água fervente e um pequeno objeto mágico trazido por Gracia, lançado dentro do fervedouro.

93 ANTT, TSO IL, , proc. 8464. p. 21 v

94 É importante salientar que no ano de 1683 uma epidemia de bexigas estourou em terras baianas e levou uma quantidade assustadora de pessoas – principalmente escravos e indígenas – a óbito. Esta pode ter sido uma das causas – talvez a causa – que possibilitou tantas mortes misteriosas sobre o plantel de escravos de Gomes de Medina e seus vizinhos. Ver: Ferlini, *op. cit.* p. 83;

95 As testemunhas alegam que só de André Gomes de Medina morreram cerca de 15 escravos, além de 25 outros pertencentes aos vizinhos do mesmo. Se levarmos em conta o preço dos escravos tendo como base correspondência travada entre o promotor-mor da Fazenda Real do Brasil e o príncipe regente D. Pedro II que dizia respeito a compra de cativos para os serviços nos armazéns e lanchas da ribeira como forma de substituir os gastos com escravos alugados. O valor do cativo deveria ficar entre 45\$000 e 50\$000 e a compra de algumas peças representaria uma economia aos cofres da Fazenda real. Ver: SOUZA, Daniele Santos. “**Entre o serviço da casa e o ganho’: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII**”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010), p.76. Tendo isso em mente, os proprietários da freguesia de Ipitanga tiveram um prejuízo considerável.

Contando com o auxílio de dois ajudantes/interpretes – já que a mesma dava as instruções em língua do “congo” –, instruiu seus contratantes a reunirem todos da casa em volta do braseiro a fim de lançarem suas mãos na água fervente.

A lógica do ritual era simples, aquele que se queimasse era o culpado pelos delitos<sup>96</sup>. Diante de todos, o único a sair machucado fora Simão. A desconfiança de que era o responsável por tais delitos já se fazia presente entre os membros daquela comunidade. Em averiguação anterior, encontraram em sua casa alguns dentes de animais e pós misteriosos. A realidade social da colônia era implacável e mesmo sendo naquele momento um homem livre e possuidor de uma pequena propriedade rual isso não era suficiente para impedir uma devassa sem sua casa sem nenhum tipo de parâmetro legal e a clara violação dos seus bens e residência. Naquele momento o Simão era mais um preto africano cujo suas práticas eram associadas a feitiçaria.

Aqueles mesmos pós que pouco depois confessou à Inquisição que serviam para curar mordeduras de cobra abriam brecha para as desconfianças da comunidade. Para sua sorte, ou para minorar o seu azar, no fim do processo os inquisidores acabou inocentando-o no foro da consciência. Deve ter saído dos cárceres secretos do Santo Ofício com um corpo bastante fadigado e com poucas possibilidades de retornar de imediato à sua pequena roça de mandioca e aos braços de sua companheira. A adivinhação da sua conterrânea conga serviu como ponto chave da preservação de parte da sua história nas páginas de um processo inquisitorial.

Deixemos de lado por um momento a triste sina do pobre forro e passemos à análise de alguns elementos conjunturais inseridos na dinâmica da denúncia ofertada pelo padre Domingos das Chagas.

---

96 ANTT, IL, idem. p. 32. Esta ritualística ministrada por Garcia lembra uma descrição feita por Cavazzi ao se referir a um ministro da fé local das regiões do Congo, Matamba e Angola chamado Jaji. Com auxílio de uma panela de água fervente, uma pedra e terra avermelhada, este forçava o acusado a lançar mão sobre a mistura e recolher a pedra quando a água se encontrasse bastante aquecida. Caso retirasse a mão ilesa, este era considerado inocente, do contrário, passaria a ser tido como culpado pelos malefícios causados. Ver: MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V.1. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965. pg 109. outros ritual que envolve o água fervente pode ser visto ainda em Cavazzi ao descrever o ritual ministrado pelo Molunga. Através de palavras mágicas e encantamentos, este suposto feiticeiro lançava sua mão sobre água fervente a fim de saber se determinado enfermo viria à óbito ou não. Caso sua mão saísse intacta o doente poderia se alegrar com as boas novas, do contrário a doença provavelmente o vitimaria. Idem, pg 96-97.

Desde meados do século XVII, o perfil demográfico das principais zonas econômicas da colônia luso-americana passou por um processo de extrema diversificação social. Estas praças marcadas por um maior desenvolvimento de uma agricultura agro-mercantil voltada ao mercado europeu e, posteriormente, pela descoberta aurífera de finais do século, impulsionaram a importação de africanos para atender as novas demandas internas e transformaram o quadro social formado no XVI. Ao lado dos homens brancos e indígenas de inúmeras etnias, surgiam as “peças da guiné”, já marcadas pela experiência portuguesa em terras africanas e pela construção de estereótipos e demonização das suas crenças e práticas<sup>97</sup>.

Além da força produtiva esses traficados carregavam consigo um complexo conjunto de formas de crer vislumbradas pelas autoridades da Igreja como uma série de erros, barbarismos e imbrólios diabólicos. Essa visão do ‘outro’ - confronto entre o cristianismo europeu e as culturas d'África – tentava encaixar as experiências religiosas dentro de conceitos pertencentes ao mundo do colonizador. Desta forma, reduziriam o culto das divindades, as ritualísticas da fé e os sacerdotes das outras religiões à condição de idólatras, feiticeiros e supersticiosos. Sobre sua experiência em terras do Congo, diz-nos Cavazzi:

(...) Antes que a luz do Santo Evangelho dissipasse das inteligências dos Congolezes as trevas da superstição e da idolatria, aqueles infelizes estavam sujeitos à tirania do Demônio, inimigo comum que em todas aquelas regiões existia ilimitado, horrível e deplorável tributo de almas e de corpos.(...)<sup>98</sup>

E mas adiante destacou:

(...)Culpados destas desordens são alguns maus cristãos do Congo, pessoas da alta categoria que, para não perderem o favor dos príncipes professam aparentemente a nossa santa religião, mas às escondidas, protegem os feiticeiros, base e fundamento de toda a idolatria.(...)<sup>99</sup>

A interpretação promovida por religiosos e cronistas que, assim como Cavazzi, escreveram sobre os povos africanos ajudou a elaborar uma visão sobre estas personagens no mundo português. Marcados por uma tradição de interpretações das suas culturas – vistas

---

97 CALAINHO, Daniela Buono. **Jambacousses e Gangazambes** (...) p. 143

98MONTECÚCCOLO, op. Cit. p.87

99 Idem.

quase exclusivamente por um prisma negativo e demoníaco – africanos deram mostras de suas práticas aos comissários, clientes, devotos e incomodados denunciadores, possibilitando o enquadramento por parte dos colonos – incluindo-se aqui os funcionários locais da Inquisição – das suas crenças como feitiçaria.

Voltando mais uma vez ao caso de Simão, ao atentarmos nossos olhares para a denúncia promovida pelo padre Domingos das Chagas e as recomendações escritas pelo Promotor do Santo Ofício aos inquisidores, percebemos que tanto a denúncia como as recomendações pretendiam atingir não apenas o processado, mas as práticas supostamente demoníacas de Gracia. Como podemos ver ao fim do texto do Promotor

(...) e que de todo o sobredito foram testemunhas de vista: O padre Martinho Pessoa, clérigo do hábito de São Pedro, o dito André Gomes de Medina, e duas filhas suas, e todos os escravos de sua casa. E porque convém muito (a) o serviço de Deus nosso senhor e a justiça do Santo Ofício averiguarem a verdade tanto a respeito dos malefícios de que usava o dito escravo Simão – para descobrir se tirava a vida aos outros escravos por arte diabólica – *como também dos outros malefícios, de que usou a referida escrava Gracia e cerimônias que foi para descobrir ao sobredito* (grifos meus). (sic)<sup>100</sup>

Diferente de Gracia, o africano forro que queimou a mão pertencia a uma nova categoria de sujeitos que começou a povoar as páginas processuais da Inquisição com relação à feitiçaria. Dividiam esse espaço com os cristãos velhos brancos e os crioulos, dando uma nova tonalidade e dinâmica ao perfil dos acusados de pactuarem com o demônio em terras coloniais.

Durante as primeiras visitas às partes da Bahia e Pernambuco o perfil dos acusados era um tanto similar ao português<sup>101</sup>. Com exceção do elemento indígena e mameluco<sup>102</sup>,

100 ANTT, TSO, IL.op.cit. p. 7-7v.

101 Para o caso português, o excelente trabalho de Bethencourt nos dá mostras das ações de feitiçeiros ao longo do século XVI. Percebemos na obra um conjunto de práticas mágicas vinculadas ao universo popular e marcadas por tradições que escapavam do catolicismo da elite, sendo a ação de bruxaria e feitiçaria geralmente associadas a condição feminina. BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: Feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Quando comparadas as ações dos feitiçeiros em Portugal com os primeiros processos movidos por conta das devassas realizadas com a primeira e segunda visitas, essa aproximação fica ainda mais notória. Encontramos nelas – além de uns raros mamelucos e negros – uma considerável quantidade de mulheres brancas e geralmente reincidentes no crime de feitiçaria. VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

102 Estes elementos aparecem com maior destaque nas duas primeiras visitas a parte da Bahia e Pernambuco, tendendo a desaparecer das denúncias destas duas capitânicas ao longo de finais do século XVII e início do

ocupavam as páginas das denúncias coligidas por Heitor Furtado e Marcos Teixeira uma infinidade de mulheres pobres e degredadas que reaplicavam em terras brasileiras suas experiências metropolitanas<sup>103</sup>. Redescobriam através do ofício da feitiçaria uma maneira de sobreviver em terras desconhecidas, de raras oportunidades para mulheres desgraçadas pelas máculas que as cercavam. Serviam-se das suas habilidades – dos embustes ou dons sobrenaturais que julgavam ter ou dominar – para manterem-se vivas, dando aos seus clientes, amigos, vizinhos e a quem mais recorresse aos seus serviços, alternativas aos dilemas apresentados.

Essa lógica de reciprocidade – serviços prestados pelos feitiçeiros em troca de alguma recompensa – era parte estrutural do mecanismo de trocas instauradas entre as duas partes envolvidas no processo de negociação destes serviços. Porém, as transformações demográficas experimentadas pela colônia ao longo dos séculos XVII e XVIII trouxeram novos sujeitos à baila neste processo de mercância de dons sobrenaturais.

Coube aos africanos – “boçais” ou “ladinos” – e crioulos atenção cada vez maior nas trocas de correspondência entre inquisidores e seus agentes locais no que dizia respeito aos delitos de feitiçaria. Ao longo do século XVIII, como apontado no capítulo I, a nomeação de funcionários do Santo Ofício para as Capitânicas de Pernambuco e Bahia promoveu um reordenamento da Inquisição nestas partes e um conseqüente aumento nas denúncias pertencentes ao tribunal. Esse reordenamento nos quadros dos agentes do Tribunal da Inquisição, que não mantinha nenhuma relação direta ou indireta com o crescimento do número de povos africanos na América lusa, foi uma das razões explicativas do incremento

---

XVIII.

103 Exemplo disso dar-se-ia com o caso de Paula Siqueira que muito aprendera com outras mulheres degredadas. Na Bahia, em 1591, ia se confessar frente ao visitador do Santo Ofício Heitor Furtado de Mendonça, Paula Siqueira, cristã velha e natural de Lisboa. Entre as suas culpas estavam a de manter relações homo afetivas com Felipa de Souza e o emprego de diversos feitiços para abrandar os ânimos do seu marido. Com um clérigo em Lisboa, por volta de 1581, aprendera a usar as palavras da consagração da missa na boca do seu marido enquanto este dormia. Já em solo colonial recebia como lições de Isabel Rodrigues, apelidada de Boca Torta, feitiços de benquerença e palavras encantadas que nomeavam as estrelas e diabos. Recebera da mesma uma carta de tocar supostamente repassada em seguida para Mécia Dias que a levou sob a cabeça durante três missas para que ganhasse virtude e ainda. Com Beatriz de Sampaio teve acesso a outras palavras mágicas que deveriam ser faladas enquanto caminhava em cruz pela sua casa. Por fim, com Maria Vilela e com Maria Raquel descobriu o uso da pedra d'ara na arte de controle do cônjuge. Dissolvendo-a na bebida a ser consumida pelo marido a mesma buscava, assim como na maioria dos feitiços empregados, aplacar a fúria do homem, tornando-o dócil e servil. VAINFAS, Ronaldo. **Confissões da Bahia:..** (...). p 104-114



das denúncias contra feiticeiros negros. Deve-se lembrar que o feitiço era um tipo de delito multiétnico, capaz de atingir toda sorte de grupos sociais formadores das bases demográficas das regiões estudadas. Contudo, percebe-se que a partir do século XVIII, esse crime cada vez mais fora imputado – nas correspondências que partiam da Bahia e Pernambuco – a práticas supersticiosas e heterodoxas de africanos e crioulos.

Essa alteração no quadro de denúncias não pode ser confundida com a lógica processual do Santo Ofício. Obviamente, como já dissemos algumas vezes, o foco principal da instituição não era reprimir as práticas mágicas consideradas como ilícitas, tampouco agir com maior afinco contra os pecados de uma população considerada bárbara, pobre e pouco instruída na fé, fruto, supostamente, da falha do exercício catequético<sup>104</sup>.

Dentre os processados pela instituição a presença de crioulos, pardos e brancos foi muito mais intensa do que a de africanos – dos quais cerca de ¾ haviam sido traficados ainda quando crianças e aparentavam ter um relativo conhecimento das práticas católicas e da língua portuguesa. Essa realidade deve, entretanto, ser contrastada com as inúmeras páginas que compõem os Cadernos dos Promotores da Inquisição de Lisboa nos quais a presença de denúncias contra africanos aparece de forma mais significativa.

Tal diferenciação é sintomática de um “tipo ideal” de feiticeiro perseguido pela Inquisição. Não interessava de forma significativa à instituição a ação de feiticeiros boçais, promotores de rituais coletivos e supostamente mais próximos aos ideais de sabá, pouco instruídos na fé e considerados supersticiosos e embusteiros. A bem da verdade a Inquisição –

---

104 Devemos lembrar que um dos objetivos da colonização dos novos territórios giraria em volta (também) da divulgação do cristianismo católico em terras gentis o que legitimava, dentre outras coisas, a própria escravização dos povos locais. Cabia, por exemplo, aos senhores de escravos o investimento na catequização dos seus cativos, algo que geralmente não acontecia. Cronistas como Antonil nos fornecem bons exemplos destas questões. “Outros, são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que os têm por muito tempo no canavial ou no engenho, sem batismo; e, dos batizados, muitos não sabem quem é o seu Criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja, porque adoram a hóstia consagrada, que vão a dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se têm alma, e se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo. E, sabendo logo os mais boçais como se chama e que é seu senhor, quantas covas de mandioca hão de plantar cada dia, quantas mãos de cana hão de cortar, quantas medidas de lenha hão de dar, e outras cousas pertencentes ao serviço ordinário de seu senhor, e sabendo também pedir-lhe perdão, quando erraram e encomendar-se-lhe para que os não castigue, com prometimento de emenda, dizem os senhores que estes não são capazes de aprender a confessar-se, nem pedir perdão a Deus, nem de rezar pelas contas, nem de saber os dez mandamentos; tudo por falta de ensino, e por não considerarem a conta grande que de tudo isto hão de dar a Deus, pois, (como diz S. Paulo), sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infieis”. ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982.p. 37.

principalmente no decorrer do século XVIII – passou a associar à ignorância e à superstição muitos dos rituais que outrora considerara como malefício diabólico. O declínio da ideia do demônio e seus agentes enquanto um “ser social” presente e atuante entre os que assim desejavam se associar a ele ia perdendo força com a circulação de novas ideias defendidas pela “iluminação” dos homens sensatos da razão<sup>105</sup>.

O feiticeiro “ideal” era aquele homem ou mulher inserido no seio do catolicismo, promotor de uma série de rituais que o afastava da verdadeira religião e o aproximava do demônio. Geralmente agia sozinho – podendo fazer parte de uma pequena rede de mercadores de feitiços<sup>106</sup> – e usava algum elemento pertencente ao mundo católico ou a práticas e elementos tradicionalmente vinculados à magia ilícita, como ossos, unhas humanas ou de animais, pêlos, excrementos, etc<sup>107</sup>.

Simão, negro ladinizado<sup>108</sup> que o era, encaixava-se parcialmente neste modelo de

---

105 Sobre o declínio das ações inquisitoriais e até mesmo da percepção da feitiçaria no mundo ilustrado existem alguns textos interessantes. Ver TAVARES. Pedro Vilas Boas. **Da Reforma à extinção: A Inquisição perante as luzes ( dados e reflexões)** . Revista da faculdade de Letras. Línguas e Leituras. Porto, XIX, 2002, p.171-208. SOUZA. Evergton Sales. **Catolicismo Ilustrado e feitiçaria: Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências**. CEM, n° 03/Cultura, Espaço e Memória, p. 45-62. **Bruxaria e superstição (...)**. *op cit.* p. 207-225

106 Exemplos de ações coletivas podem ser vistos na venda de bolsas de mandinga e na construção de um quadro colaboracionista entre os envolvidos. Ver: CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: Religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 174-188. MOTT, Luiz. **Quatro mandingueiros do sertão de Jacobina nas garras da Inquisição**. In: **Bahia: Inquisição e sociedade (...)** *op cit.*, p. 101-120. LAHON. Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa noséculo XVIII**. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

107 **Bruxaria e superstição (...)**. *op cit.* p. 97-98

108 Usamos a expressão “ladinizado” no mesmo sentido empregado por João Reis. Para este autor: “Muitos autores definiriam a história de vida de Domingos como um processo típico de *crioulização*. Nesse sentido, o liberto seria um candidato a “crioulo atlântico”, para usar expressão bastante difundida na bibliografia especializada. Prefiro chamá-lo *ladino*, e à sua trajetória, um processo de *ladinização*. No Brasil, sobretudo, o termo *crioulização* está carregado de significado demográfico muito forte, porque associado ao negro aqui nascido, o *crioulo*. Esse imperativo demográfico tem também implicações culturais, uma vez que o crioulo seguiu um curso completo de socialização e formação cultural locais, mesmo quando nascido de mãe e pai africanos ou quando vivia em comunidades predominantemente africanas, que em geral não eram fechadas. Não discuto que o crioulo assimilasse inúmeros valores africanos de seus pais e parceiros de trabalho, de lazer ou de religião, mas a sua era uma experiência diferente daquela do africano ladino, o contraponto do negro “boçal ” ou “ novo”, isto é, recém-chegado da África. Mas também contraponto ao negro aqui nascido. O termo *ladinização*, aliás, foi sugerido por Emília Viotti da Costa para situar os africanos após o final do tráfico, que encerrou a permanente reafirmação cultural por este ensejado através das levas de cativos desembarcados no Brasil. Mas, ao contrário dessa autora, sugiro que a expressão seja entendida quase em seu sentido nativo, válida para todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época de vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e práticas culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob as novas circunstâncias e sob a pressão da escravidão deste lado do Atlântico. Os ladinos, no entanto, se adaptaram sem descartar tudo que haviam aprendido do lado de lá do Atlântico. Por isso prefiro chamar de *ladinização* à dinâmica cultural e, mais

feiticeiro. Como vimos, o mesmo considerar-se-ia bom cristão, batizado, crismado e casado, além de estar há muito inserido no mundo português, tendo provavelmente o domínio da língua e referenciais bastante sólidos sobre o edifício social que o cercava. Mesmo que o fato de ser “bom católico” não lhe pesasse tanto, o escândalo promovido pela mortandade de escravos, a ameaça à vida dos senhores, o momento histórico no qual estava inserido<sup>109</sup> e – principalmente – às várias panelas cheias de ervas, dentes, unhas e cabelos de diversos animais e dejetos humanos davam intenso indicativo de que se tratava – aos moldes católicos e inquisitoriais – de um feiticeiro<sup>110</sup>.

Suas práticas estavam muito próximas dos unguentos e beberagens utilizadas do outro lado do atlântico e modulares de um tipo de feitiçaria já há muito tempo experimentado pelos inquisidores. Diferente era o caso de Gracia, escrava conga e pouco instruída na fé e nos costumes locais. Aos inquisidores, casos como o desta escrava conga poderiam despertar relativa preocupação e atenção, todavia, não enxergavam como atribuição do Santo Ofício lidar com questões como essa.

A estes “esquecidos” pela instituição – e povoadores insistentes dos cadernos do promotor – outros tipos de punições deveriam ser lançadas. O remédio conferido contra aqueles que escapavam de ser processados pelo tribunal da fé poderia variar conforme as categorias sociais e jurídicas nas quais os acusados se encaixavam. Sendo homens livres ou libertos, as instruções na fé e os processos movidos pelo tribunal eclesiástico ou secular

---

amplamente, a experiência de vida protagonizada pelo adivinho Domingos Sodré na Bahia” REIS. João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 316-317.

109 A Bahia passaria por vários surtos epidemiológicos ao longo da sua história colonial. O caso de Simão estaria inserido em um destes momentos de crise e pânico gerados pela mortandade de inúmeros indivíduos ceifados pela varíola. Segundo Mattoso: “Outros perigos, porém, espreitavam a jovem Bahia portuguesa. Graves epidemias assolaram a população: em 1617 e mais tarde, em 1680-1684, a peste. Sempre: a varíola, a tuberculose a febre terçã que reinavam em estado endêmico. Índios, brancos, negros africanos, trazidos aos milhares para o cultivo da cana, morriam facilmente porque viviam em condições sanitárias precárias e eram com frequência mal alimentados. Porque a capitania da Bahia importava grande parte de seus gêneros alimentícios, até de Lisboa, para melhor se dedicar à produção de açúcar: quando o preço do açúcar subia, os lavradores de cana tinham interesse de abandonar o cultivo de viveres. O porto da cidade era o centro incontestável do comércio do Atlântico Sul, mas o sistema de navegação em frotas, que reunia até uma centena de navios, trazia na cidade, em certas épocas do ano, uma enorme população de marinheiros e de comerciantes que era necessário alimentar... e tratar quando era atacada pelas epidemias que, aliás, ajudava a espalhar.” MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia opulenta: uma capital portuguesa no Novo Mundo (1549 — 1763)**. *Revista de História, São Paulo, USP, n. 144. Jan/Jun. 1983.*

110 **Bruxaria e superstição (...)**. *op cit.* p. 97-98

podiam alcançar esses sujeitos e provocar-lhes alguma dor de cabeça<sup>111</sup>. No caso dos escravos, punições de foro privado, vinculadas ao universo das relações senhor/escravo serviam como alternativas complementares àquelas outras citadas acima. Afinal de contas, como relataram os incomodados moradores do Areal de Cima à Inquisição no caso de Vitória, visto no capítulo I, “ [...] pedindo nos licença ao P. Manoel Duarte, senhor desta escrava Vitoria, para a castigarmos e averiguarmos este caso por ser coisa da nossa obrigação e criar a dita escrava em bons costumes<sup>112</sup>.”

Salientada algumas das diferenças estruturantes entre os processados e os que “apenas” foram delatados ao Santo Ofício, passemos a uma breve análise dos processos, buscando caracterizar os sujeitos e as pessoas ao seu entorno (clientes, vizinhos e denunciantes), bem como perceber a atuação da instituição lisboeta frente aos acusados de feitiçaria que foram efetivamente processados. Tentaremos, quando possível, traçar um breve perfil dos réus e desnudar alguns dos motivos que entrelaçaram as suas histórias de vida ao tão temido tribunal da fé metropolitano.

### ***1.1 Do crime ao castigo: os feitiçeiros coloniais e a inquisição lisboeta***

Poucos eram aqueles que passavam de delatados a réus nos casos de feitiçaria denunciados a partir do solo colonial. Iniciar este tópico com assertiva tão direta pode parecer ao leitor um erro por parte de quem escreve por antecipar um dos pontos finais do processo de análise a ser desenvolvido ao longo do texto. Entretanto, ao deixarmos clara essa primeira ideia, economizamos linhas que serão melhor empregadas na tentativa de uma compreensão a respeito dos processos que trabalharemos.

---

111Sendo crime de foro misto, a feitiçaria poderia ser alcançada por essas duas instâncias. Ver: VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 483. ALMEIDA, Candido Mendes de. **Código Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal : recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I**. Rio de Janeiro : Typ. do Instituto Philomathico, 1870. **Quinto livro das Ordenações. Título III: Os feitiçeiros**. p. 1150-1152.

112ANTT, TSO, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 182.

Como já fora insistentemente afirmado, boa parte dos queixumes referentes à ação de feiticeiros nas capitâneas estudadas não chegou sequer a dar origem a um processo inquisitorial, evitando assim que o número de penitenciados pelo delito de feitiçaria atingisse maiores proporções.

Os ouvidos moucos promovidos pelo tribunal de Lisboa frente as denúncias endereçadas aos seus cuidados dar-se-ia por conta da própria natureza da instituição e da dinâmica do período estudado. Quanto à natureza, a Inquisição, desde a sua fundação, estabeleceu como alvo a ser combatido com maior afinco o cristão-novo. Cabia a esta personagem atenção maior no que dizia respeito à abertura de processos e averiguação das denúncias, tendo os outros delitos – quando muito – papel secundário na ação punitiva da instituição. Outro ponto a ser levado em conta diz respeito à própria dinâmica de atuação desde o restauro. Reinventado na sua atuação após a suspensão de finais do XVII<sup>113</sup>, o Santo Ofício jamais tornou a apresentar a mesma sanha persecutória do período anterior. Sua atuação ganhava caráter cada vez mais privado, reduzindo o número de penitenciados e de processos completados – principalmente durante o XVIII<sup>114</sup> –, fenômeno que atingiu até a tão conhecida espetacularização da aplicação das penas. Os autos de fé representantes incontestes da ação do tribunal frente ao imaginário coletivo e lugar de demarcação de poder da instituição<sup>115</sup> declinaram, assim como o próprio poder do tribunal. Os tempos eram outros e o poder quase incontestado de tempos anteriores – leia-se entre o século XVI e finais do XVII – contrabalanceou com a realidade do XVIII – principalmente após as intervenções pombalinas.

Mesmo com o avanço das nomeações para cargos na instituição – principalmente

---

113 O restauro das ações do Santo Tribunal seria marcado pela prudência frente as recomendações papais com relação aos cristãos novos portugueses - pairava no ar o medo de uma retaliação por parte do tribunal contra aqueles que conseguiram a sua suspensão – e o maior enraizamento da instituição entre a população do império luso. Ver : MARCOCCI, Guisepppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013. p 239-244.

114 TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil** (...) op cit

115 O auto de fé era um importante instrumento de demarcação do poder do santo Ofício. De função pedagógica e teatral, arrastava verdadeiras multidões aos locais de execução do espetáculo marcado pelo fogo e morte. É importante notarmos também que um dos maiores autos de fé realizados em Portugal ocorreria no mês de maio de 1682, ou seja, logo após a restauração do Santo Ofício. Sobre a espetacularização destes autos, ver: NAZÁRIO, Luiz. **Autos de fé como espetáculos de massa**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005. p. 135-160.

sobre a porção americana do império<sup>116</sup> – o combate às heresias, de maneira global, tendia à estagnação e até mesmo recessão. A ampliação do número de funcionários leigos e religiosos – tentativa de conquistar apoio popular a causa do tribunal – teve que lidar com as reformas postas em prática pela ascensão do Marquês de Pombal. Homem forte do governo de D. José, a partir de meados da década de 1750, tentou por o tribunal religioso a serviço do Estado, criando um discurso de defesa crítica do tribunal e transformação das suas funções, ações e práticas<sup>117</sup>. A segunda metade do dezoito foi palco de um longo e extenuante agonizar de um dos órgãos de maior força em períodos anteriores. Atacado no que mais lhe representava – tendo findado o reconhecimento e a proibição de uma divisão social entre cristãos velhos e novos<sup>118</sup>, caindo por terra, portanto, a perseguição contra os de descendência judaica – via desaparecer o principal motor do seu funcionamento. Nenhuma outra prática herética jamais atingiu o nível processual que representou a “caça” ao cristão novo supostamente judaizante<sup>119</sup>.

Outro ponto – este mais diretamente ligado a uma realidade local – pode ser elencado como elemento explicativo do reduzido número de processos contra a feitiçaria em terras luso-americanas: o quadro majoritário de denunciados. Eram homens pobres e desvalidos, de

---

116 TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil (...)** op cit. Com relação ao caso de Pernambuco, ver: FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da consciência (...)** op cit. p. 94-113. SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remediar as almas (...)* op cit. p. 83-90.

117 TAVARES. Pedro Vilas Boas. **Da Reforma à extinção (...)** op cit. p. 177-181.

118 A partir de 1773 as jurídicas que punham de lados opostos cristãos novos e velho caem por terra, Segundo Paiva e Marcocci. “Para além da nova fórmula de expedição dos breves papai, a primeira decisão com grande impacto na história da Inquisição foi a carta de lei de 25 de maio de 1773, que pôs fim à distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, complementada, em 15 de dezembro seguinte, pela carta régia que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e os descendentes ficassem inábeis para receber ofícios e dignidades da Coroa. A norma inspirava-se em sugestão de há muito difundida, entre outros, por Luís da Cunha e Ribeiro Sanches bem como por alguns jesuítas agora tão injuriados. Por 1720, o padre Manuel Correia, residente em Roma, compôs um discurso para enviar ao inquisidor-geral, mostrando como era pernicioso a referida distinção. Antes da lei publicada, já havia sinal de estar em curso a mudança. Em abril de 1768, por exemplo, após consulta real, Conselho Geral determinou que os enjeitados pudessem ser admitidos como familiares, mesmo não se apurando o sangue dos pais e avós, e, em anos de 1773, o mesmo Conselho já defendia que a distinção entre cristãos-novos e velhos era «sediciosa» e a causa dos «estrágos e ruínas» de que padecia o interior de Portugal. Acresce que a cessação dos processos contra cristãos novos por judaizantes foi anterior a 1773. Iam-se esvaziando formas de perpetuação dos mecanismos de «limpeza de sangue», o que causou forte quebra dos requerimentos para ser familiar logo 0no ano de 1774. Se a Inquisição se tornara uma instância de promoção social, isso agora terminava, e ela perdia a base de apoio que lhe concedera solidez desde 1681. Apesar de tudo permaneciam resquícios de como a «limpeza de sangue» se enraizar tão fundo, que era difícil de eliminar, como se provou com processos para admissão à ordem dos franciscanos.” MARCOCCI, Guiseppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (...)** op cit. p. 352-353.

119 MARCOCCI, Guiseppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (...)** op cit. p. 281-304.

origem ou ascendência africana e crioula, humildes ou de reduzidas posses, com pouco mais do que as suas supostas habilidades mágicas, alguns clientes e fama crescente na prática das suas funções ilícitas.

Para completar este quadro, boa parte dos acusados não havia rompido com os laços servis, o que representou – obviamente, apenas para a Igreja – uma grave falha numa das supostas funções do cativo, a instrução na fé. De fato, a instrução na fé não parecia ser uma prioridade para grandes ou pequenos senhores de escravos. O excessivo aproveitamento do tempo do cativo na prática de atividades laborais e a complacência por parte de alguns senhores com as experiências religiosas para além do catolicismo dava margem ao pouco interesse e até mesmo cerceava o escravo de obter acesso às práticas católicas. Sobre estas questões, denunciou Antonil:

*“Os missionários, que desinteressadamente vão fazer seu ofício, devem ser recebidos com toda a boa vontade, para que, vindo esquivanças, não venham a entender que o senhor do engenho, por pouco afeiçoado às cousa de Deus, ou por mesquinho, ou por outro qualquer respeito, não folga com a missão, na qual se ajustam as consciências com Deus, se dá instrução aos ignorantes, se atalham inimizades e ocasiões escandalosas de anos e se procura que todos tratem da salvação de suas almas”<sup>120</sup>.*

Esta falta de interesse na doutrinação religiosa do cativo foi percebida também nas grandes vilas e cidades. Exemplo disto pode ser visto com relação à escrava Vitória que, apesar de pertencer a um clérigo, era apontada como importante promotora de calundus na ladeira da Soledade<sup>121</sup>, ou mesmo em casos cujo desejo de obter o pecúlio entregue pelo escravo feiticeiro era razão suficiente para abrandar os ímpetos mais beatos de alguns senhores. O caso de Gracia, visto pouco acima, pode servir como exemplo desta questão. Sua dona, Paula Vieira, da freguesia da Maré, parecia pouco preocupada com a salvação da alma da sua escrava, preferindo captar a parte que lhe cabia nas lucrativas adivinhações e bailes promovidos pela cativa a proibi-la de negociar seus dons sobrenaturais.

A este quadro eram somadas as denúncias contra sujeitos pertencentes a outros segmentos sociais que também pareciam não sensibilizar os ânimos inquisitoriais. Em menor

---

120 ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 182.

121 ANTT, TSO, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 182

número e, na maioria dos casos, tão pobres quanto os denunciados pretos e crioulos – e igualmente afastados de um catolicismo mais ortodoxo – encontramos homens e mulheres humildes, marcados pelas necessidades cotidianas e pelo envolvimento em práticas tidas como heréticas.

Muitas vezes ainda partilhavam dos mesmos clientes e espaços de atuação, sendo suas práticas complementares ou rivais. A história de Antônia Maria pode ser bom exemplo disso. Penitenciada por feitiçaria pela inquisição de Coimbra em 1713, recebeu como punição degredo para Angola por cinco anos, permutada para Pernambuco logo em seguida. Estabelecendo domicílio no Recife, não tardou a se restabelecer como feiticeira. A fama pública que já obtinha desde a chegada – construída graças à circulação de notícias da causa de sua mudança – provavelmente a ajudou a conquistar novos clientes. Além disso, a proximidade das casas e a fácil comunicação estabelecida entre os moradores pelos quintais eram elementos de propagação de ideias, fofocas e informações outras que contribuíam na construção da sua fama.

Um dos primeiros a se utilizar dos dons de Antônia foi Francisco Xavier de Medeiros. Vendo a angústia do jovem por não ser consagrado clérigo pelo bispo de Pernambuco, a dita Antônia ofereceu-lhe ajuda. Alguns dias após a oferta, bateu às portas da família do jovem candidato ao sacerdócio, arrastando-os para realização da adivinhação. Munida de água, alguns vinténs, um papel e tesoura, pôs-se a buscar informações sobre o destino do rapaz. As notícias não poderiam ser melhores. Dentro de pouco tempo, segundo o ritual, o mesmo receberia o tão desejado hábito de São Pedro.

Porém, as ações mais benevolentes vinculadas a nossa personagem pelos seus denunciantes acabavam por aqui. Para as demais pessoas ouvidas pelo comissário<sup>122</sup>, seus feitiços tinham outros resultados, pouco agradáveis para quem com eles foram atingidos.

João Pimentel e a sua esposa foram disso testemunhas e vítimas. Tendo se aproximado de Antônia por serem vizinhos e partilharem quintal, se afastaram rapidamente, dando margem a construção das primeiras desavenças. As causas do brusco afastamento entre o casal e a nova amiga eram múltiplas. Segundo Pimentel, sabendo da fama pública de feiticeira que carregava sua vizinha tratou de afastar-se da mesma, impedindo, inclusive sua esposa de

122 ANTT, TSO, IL, . Proc. 1377-1. p 24-26v.

<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301270>



manter laços mais próximos com Antônia. Entretanto, o depoimento de Bárbara, esposa do dito Pimentel, abriu margem a outras interpretações para a história. Sabendo ela da grande amizade que ia se construindo entre o seu marido e a suposta feiticeira – amizade esta que o levou seu marido a frequentar a sua casa da vizinha com frequência– tratou de cortar relações com a mesma, impedindo seu cônjuge de continuar trato com Antônia. Esta contradição nos depoimentos dos cônjuges provavelmente tem como fundo explicativo o receio da vinculação do seu nome ao do denunciado. Afinal de contas, não era nada agradável ou desejável ter a vida investigada pela Santa Inquisição.

Outro ponto importante era o envolvimento do marido de Bárbara com a suposta feiticeira. Devemos lembrar aqui que muitas denúncias tinham como pano de fundo questões pessoais que passavam a margem do interesse de preservar a cristandade e a fé católica, o que levava muitos indivíduos para os cárceres da Inquisição sem realmente ter cometido heresia. No caso de Antônia provavelmente as práticas de feitiçaria realmente aconteceram, contudo, a sua fama de feiticeira somada aos seus laços de proximidade com o marido de Bárbara provavelmente alimentaram a desconfiança de que qualquer mal que abatesse o casal era culpa das artes mágicas da vizinha, além da vontade de prejudicá-la de alguma maneira.

Passado algum tempo, problemas de saúde atingiram os moradores da casa de Bárbara. A primeira a sucumbir a fortes dores abdominais seria uma escrava da casa. Desconfiados de que a cativa estava tentando suicídio através da ingestão de terra<sup>123</sup>, pouca atenção deram ao caso. Entretanto, a situação tomou contornos mais dramáticos quando as fortes dores passaram a ser sentidas pela dona da casa. Sem forças para sequer levantar da cama, passou a receber visitas de Antônia – a nossa feiticeira – que insistentemente tentava por as mãos sobre a sua barriga.

Tudo passou a ganhar maior sentido quando Joana de Andrade – outra vizinha do casal que também foi degredada por feitiçaria e passou a atuar e residir na mesma vizinhança de

---

123 Podemos encontrar na produção historiográfica uma infinidade de exemplos de escravos que tentavam tirar a própria vida por conta de maus tratos, violências e desesperos decorrentes da sua condição social. Mesmo tratando de um outro período histórico, o texto de Jackson Ferreira é capaz de ilustrar bem estas questões. Ver: FERREIRA, Jackson. “**Por hoje se acaba a lida**”: **suicídio escravo na Bahia (1850-1888)**. Afro-Ásia, 31 (2004), 197-234. [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31\\_12\\_porhoje.PDF](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_12_porhoje.PDF). Outra obra cujo recorte cronológico é o mesmo utilizado por Ferreira e que tem Recife como pano de fundo é o instigante Livro de Ezequiel Carvalho. Ver; CANARIO, Ezequiel David do Amaral. **É mais uma scena de escravidão: Suicídios de escravos na cidade do Recife, 1850-1888**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011

todos os membros desta história – denunciou as ações de Antônia. Segundo Joana, desejosa por continuar a amizade que mantinha com Pimentel e, quem sabe, contrair relacionamento mais estável com o mesmo, havia lançado sobre sua rival alguns feitiços. Bárbara era um obstáculo a ser removido. Ainda segundo esta corrente explicativa, a escrava da casa havia caído doente por ser a primeira a ter contato com o malefício, lançado à porta da casa. Estas denúncias acabaram por explicar também um outro fenômeno estranho que acontecia na casa. À noite, quando provavelmente todos deveriam se preparar para repousar os corpos sobre a proteção de um teto, este se mostrava rival as ambições de repouso, pois, ouviam barulhos similares aos de cabras<sup>124</sup> caminhando sobre suas cabeças.

Curiosamente, a mesma que abriu os olhos do casal sobre os feitiços foi uma das responsáveis por ministrar a cura. Neste ponto o depoimento de João e sua esposa seguem novamente caminhos distintos. Aqui, remédios recomendados pela Igreja se misturaram com as ações ilícitas de Joana de Andrade, sendo estas responsáveis pelo restabelecimento dos enfermos. Ao usar de sortilégios – segundo o depoimento de Bárbara – e dos exorcismos da Igreja – único elemento curativo empregado na fala de João Pimentel – apontavam o quão aquele universo era permissivo e dependente de todo tipo de prática que atingisse o fim desejado. Eram múltiplos os especialistas que podiam dar conta de doenças provocadas por feiticeiros mal-intencionados e vários os caminhos – sejam eles lícitos ou ilícitos – para a cura.

Voltando à questão da denúncia, devemos nos atentar a um ponto frouxo da história. Antônia Maria e Joana de Andrade eram duas mulheres desgraçadas pela fama de feiticeira, penitenciadas, degredadas e moradoras de uma mesma região. Além disso, costumavam conversar sobre a vizinhança, pois a informação dada por Andrade ao casal sobre os feitiços promovidos por Antônia partiram de uma conversa entre as duas na qual o assunto foi abordado.

Tendo a acreditar que ambas as feiticeiras citadas acima construíram uma rede de amizade, troca de informações e clientes que as possibilitasse adquirir maiores pecúlios. Deveriam, provavelmente, trocar informações sobre a clientela, relatar casos comuns a ambas e em alguns casos, como o descrito acima, uma levar a culpa pelos malefícios para que a

---

124

outra pudesse ministrar a cura.

Casos de interação entre os feiticeiros não eram de todo incomum. Como nos diria Pedro Paiva,

“As teias e sociabilidade que se criavam entre os executores de curas de «feitiços» e os mecanismos de acesso aos seus serviços tinham algumas particularidades que convém conhecer. A grande maioria actuava isoladamente, mas descobrem-se aqui e ali, sobretudo nos meios urbanos e no quadro da magia amorosa, grandes redes de relações e de solidariedade que se estabeleciam entre múltiplos praticantes deste ofício que actuavam numa mesma localidade. Por outro lado, entre os clientes e os agentes de magia imiscuíam-se por vezes figuras intermediárias, que podiam desempenhar variados papéis e cuja acção não deve ser desprezada. Nas cidades, e há exemplos flagrantes desta situação para Lisboa, Porto, Braga, Faro e Évora, era comuns que entre as feiticeiras se estabelecessem redes de relações, de conhecimentos, de troca de informações e até de uma certa hierarquia, não formal entenda-se, de funções e prestígio. O caso mais paradigmático desta situação encontrámo-lo na cidade de Evora onde, entre 1718 e 1720, o tribunal distrital da Inquisição daquela cidade se encarregou de averiguar e desmantelar uma dessas autênticas redes. Os processados, num total de nove, todos do sexo feminino, eram pessoas envolvidas em práticas típicas de magia urbana amorosa, campo repleto de relações ilícitas entre os sexos que era necessário proporcionar ou ocultar, de maridos que maltratavam as mulheres, de gravidezes que se pretendiam destruir, de vontades e comportamentos que se queriam domar, de desejos de descobrir os segredos do futuro, ou de saber o paradeiro de pessoas ausentes”.<sup>125</sup>

Devemos lembrar de que ambas vieram do reino punidas pelo Santo Ofício pelo delito que tornaram a praticar por estas partes. Joana de Andrade, por exemplo, havia sido penitenciada pelo mesmo tribunal distrital responsável pela perseguição a uma rede de feiticeiras entre 1718 e 1720, como pudemos ver acima. A interação e a troca de experiências com outras feiticeiras era artifício empregado por ambas no reino e solidificado entre elas por conta de uma trajetória comum.

Mesmo com as prováveis dicas obtidas pela suposta ministradora do feitiço, seus

---

125 PAIVA. **Bruxaria e superstição (...)**. *op cit.* p. 170-171.

remédios não foram capazes de corrigir o malefício isoladamente. Recorreu o casal a um instrumento permitido pela Igreja que, em muitos casos se assemelhava muito aos rituais mágicos dos feiticeiros. Contando com a ajuda do capuchinho Miguel Ângelo, os enfermos passaram por sessões de exorcismo, experimentando, segundo Pimentel, imediata melhora. Indiscutivelmente, a contradição inerente aos depoimentos do casal é notória. Por quais motivos a agência de Joana era apresentada como instrumento de cura no depoimento de Bárbara e foi omitida no de Pimentel? E também, qual razão levaria Bárbara a não citar a agência do capuchinho no seu processo de cura.

É possível que os rituais ministrados por Joana houvessem atingido o fim proposto, tendo o exorcismo papel meramente complementar a ação da feiticeira. Outra possibilidade era a tentativa de obtenção da cura pelos múltiplos caminhos possíveis aqueles sujeitos, levando-os a buscar o socorro tanto com os padres quanto com os feiticeiros. Neste caso, a cura era o elemento mais importante na equação do doente, pouco importando quais meios utilizava.

Outros enfeitados buscavam remédio nas mãos da própria feiticeira que lhes lançou o feitiço. Era o caso de Domingos de Almeida Lobato, oficial de pedreiro e vizinho de Antônia. Sofrendo com uma doença para a qual não encontrava cura, tomou notícia por terceiros<sup>126</sup> que seus mal-estares haviam sido obra de feitiços sobre ele lançados a mando de Brazília Pessoa, mulher viúva rejeitada por Domingos. Recorrendo a Antônia, teve o tratamento negado pela mesma por conta deste ser alvo dos seus feitiços. Voltaria atrás em seguida e promoveu a cura do dito Domingos que, para se certificar ou por continuar a sofrer com a doença, recorreu ao auxílio de outro feiticeiro chamado Domingos João.

A variada oferta de serviços mágicos numa dada região pode ser um forte indicativo a respeito do quanto esses sujeitos deveriam ser importantes naquele ambiente. Além disso, Domingos João era um agente mágico pertencente a outra categoria social. Africano, escravo e tido por adivinhador, via bater às portas do engenho aonde trabalhava alguns sujeitos que tiveram notícia dos seus dons. Aparentemente gozava de relativa fama e liberdade para atender os clientes que lhe procuravam, garantindo a ele e ao seu senhor, possivelmente, algum pecúlio por conta desta atividade “extra”. Infelizmente, sabemos pouco sobre este

<sup>126</sup> Neste caso quem revela a causa da doença e a autora do feitiço é um escravo chamado Ignácio, amigo do enfeitado e que costumava frequentar a casa de Brazília.

feiticeiro. Presente em uma diligência que não buscava lhe alcançar, temos notícia apenas que obteve a liberdade antes que as investigações contra Antônia Maria e Joana de Andrade começassem. Mesmo que a história narrada pelos seus clientes tivesse atraído a atenção do comissário – o que não parece ser verdade – não conseguimos localizar nenhum tipo de denúncia ou processo da Inquisição lisboeta contra o mesmo. Esta ausência é sintomática das principais preocupações do tribunal e dos limites de sua atuação em praças tão distantes.

Entretanto, a omissão em alguns casos não pode ser categorizada como uma despreocupação com as práticas mágicas pertencentes apenas a determinados grupos sociais – como os africanos e escravizados – ou a um reconhecimento de incapacidade de atuação frente a este público. Em muitos casos o que poderia ocorrer, por exemplo, era o reforço da ideia de que outros instrumentos coercitivos atuavam sobre esses sujeitos ou que simplesmente estes não deveriam ser alcançados pelo tribunal, pois, mesmo exercendo ofício ilícito, não teriam rompido integralmente com a fé e pactuado com o diabo.

Igualmente, exemplos como o dos quatro “mandingueiros” presos por ação e obra do Vigário Geral da região de Jacobina<sup>127</sup> e remetidos – não sem antes darem algum trabalho com fugas e recapturas – à Inquisição de Lisboa.

As ações do tribunal eram geralmente vagarosas quanto às diligências e prisões – reflexo também dos cuidados com a aquisição de provas e testemunhos contra os suspeitos – mas tendia a agir em casos cujo escândalo público ou a ação dos feiticeiros fosse considerada de sua alçada. Entre os tramites legais e o vagar do Santo Ofício, os acusados continuavam a promover seus feitiços, ensiná-los e, em alguns casos, estabelecer suas redes de contato e comunicação. A necessidade daqueles que recorriam aos ofícios dos feiticeiros era constante. As doenças atacavam de forma vigorosa, os amores continuavam a inquietar os apaixonados – principalmente os que não eram correspondidos – e os furtos, ciúmes e fugas de escravos ansiavam pelo socorro dos adivinhadores. Atentos a tudo isso, os inquisidores e a sua rede de funcionários locais tendiam a intervir, quando possível e desejado, na ação destes sujeitos promotores de “grandes malefícios a cristandade”, entretanto, as necessidades pelos inúmeros tipos de assistência para as quais o feiticeiro ofertava ajuda e a vasta quantidade de mercadores de magia que surgiam nas várias partes da colônia, tornava o combate a esse tipo

127 “Quatro mandingueiros do sertão de Jacobina nas garras do Santo Ofício” in: MOTT, Luiz. **Inquisição e sociedade** (...) p. 99-117.

de heresia extremamente difícil e pouco eficaz. Muitas vezes o Santo Ofício atingia apenas a superfície “visível” do conjunto de ações e prática de feitiçaria.

### ***1.2 Os malquistos esquecidos: denúncias de feitiçaria nos Cadernos do Promotor***

No dia 7 de fevereiro de 1736, partiu rumo ao Colégio do Recife uma mulher indignada com tamanhas demonstrações de irreligiosidade dadas por seus conterrâneos. Maria Gomes, casada com Antônio Dias e moradora de Boa Vista, vinha apresentar suas queixas contra algumas pessoas que insistiam em transgredir os dogmas da fé e usar de artifícios mágicos para obter vantagens. Lamentava o grande escândalo que isso causava em toda parte pelo caráter público que esses desvios tomavam e ia buscar aos braços do comissário e da Inquisição remédio capaz de sanar tais faltas. Um dos denunciados era Manoel Fernandes, preto forro e mestre de campo<sup>128</sup>. Munido de cartas, orações e papéis recheados de coisas indignas à fé católica, Fernandes ainda partilhava seu teto com uma escrava parda que, supostamente, mantinha relações amistosas com o demônio. Outro acusado na mesma correspondência de tratar com o demônio era José, escravo de Gonsalo Ferreira. Vivendo do pecúlio obtido dos feitiços que lançava pelas encruzilhadas<sup>129</sup>, não escapou aos olhos atentos

---

128 ANTT, TSO, IL, Documentação dispersa. Denúncias contra várias pessoas, proc. 13604. pp.2

129 As encruzilhadas assumiam papel importante na ritualística empregada por alguns feiticeiros. Segundo Calainho, elas “[...] tinham um significado privilegiado nas práticas mágicas. Local de convergência de caminhos, de passagem, espaço preferido de contato com os espíritos e onde o homem procurava se desvencilhar de forças negativas, lugar onde também se erigiam altares, capelas, inscrições, cruzeiros, em muitos povos exerceu forte influência. Vista como espaço sagrado em contraposição ao profano, a encruzilhada pode ser pensada também como o *limiar* de que fala Mircea Eliade, o ponto de comunicação com o mundo sagrado ou, simplesmente, lugar de passagem (Eliade, 1992:35-39)”. Ainda sobre essa questão destacaria o papel destes locais de “encontro de caminhos” para alguns povos africanos: “Para várias comunidades na África Central, Guiné e Nigéria, as encruzilhadas tinham um caráter divino, onde rituais de fecundidade e sacrifícios de animais eram realizados. Oferendas como os primeiros frutos das colheitas, utensílios domésticos, aves, ossos de animais sacrificados, ovos, dentre outros, eram postas pelos bambarras do Mali, por exemplo, para os espíritos que intervinham em seu cotidiano, principalmente na época da sementeira. Ao mesmo tempo também nas encruzilhadas se abandonavam elementos nocivos e impuros, como dejetos e crianças mortas, na crença de que os espíritos aí circulantes transmutariam essas forças em energias positivas para os homens. A terra oriunda da encruzilhada servia ainda de ingrediente para numerosos fins (Chevalier e Gheerbrant, 1998:367-370)”. CALAINHO. Daniela Buono. **Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – Séculos XVII e XVIII**. Cadernos pagu (39), julho-dezembro de 2012:159-176. Paiva, aos nos falar sobre a escolha de locais adequados a se lançar ou promover feitiços, aponta a encruzilhada como um dos favoritos por parte dos acusados de feitiçaria em Portugal. Diz-nos, então: “Os locais de realização dos actos mágicos também obedeciam a critérios que não eram inocentes. E notória a procura de espaços sacralizados, como as igrejas; ou os seus adros, tanto para a execução de

da denunciante e das suspeitas de travar pacto demoníaco.

O capitão Manoel Fernandes podia facilmente se encaixar no grupo de homens de cor que teriam maior atenção da Inquisição. Homem que ascendeu socialmente, provavelmente por conta da sua patente, aparentemente ladinizado e integrado ao mundo português, usando de artifícios mágico-religiosos provenientes da dinâmica atlântica posta a se mover pelo tráfego de navios e circulação de pessoas, correspondia a um “tipo ideal” de feiticeiro negro presente nas páginas processuais da instituição. Para sua sorte, escapou da trágica ida a Lisboa, da prisão insalubre no subsolo do palácio dos Estaus e das possíveis torturas e custas que o processo conseqüentemente geraria. Seu delito – apesar do escândalo relatado pela denunciante, que não deixou de notar quantidade considerável de pessoas a bater às portas do Capitão em busca das habilidades deste e da sua escrava – não provocou maiores assombros à Mesa da Inquisição lisboeta, que nada fez.

A mesma atitude foi tomada contra as frequentes idas às encruzilhadas promovidas pelo escravo Gonsalo, que se dependesse da ação dos inquisidores, poderia continuar com a sua atividade sem muitas preocupações.

Apesar das denúncias coligidas pelos comissários muitas vezes apontarem para a presença do diabo na ação do feiticeiro, cabia ao Santo Ofício, ou mais especificamente ao processo de releitura das práticas descritas através das intermediações dos que as relatavam e escreviam o que viram e ouviram, a análise acerca das possibilidades e eventuais confirmações da suposta filiação ao partido demoníaco.

Na maioria dos casos, apesar de um provável reconhecimento dos erros cometidos por aqueles que eram listados nas cartas recebidas pelo tribunal, a instituição acabava por não tomar parte das denúncias, deixando no ar apenas um silêncio obsequioso sobre a questão.

Obviamente, tal silêncio não pode ser encarado como uma atitude de simples omissão ou mera descrença nas ações dos feiticeiros promovidas na colônia. Como já foi apontado no

---

práticas curativas como de «feitiços». A lógica que o determina parece evidente. O acto mágico executado no espaço sagrado da igreja beneficia, por contacto e similitude (os princípios mágicos quase sempre têm um significado combinado), da força desse mesmo sagrado e o adro, além de sagrado, era ponto de contacto evidente com o inundo da morte. Lembre-se o caso de unia mulher acusada de ser feiticeira que tinha sido vista de noite a fazer «cerimónias» corri ossos de defuntos no adro da igreja. [...] Tal como as igrejas e seus adros, as encruzilhadas de caminhos eram uma zona de predilecção. A crença na errância das almas e a ideia de que, de noite, na confluência de caminhos, elas apareciam, justifica essa escolha. Note-se como numa tentativa clara de delimitar/marcas como território cristão essas encruzilhadas, muitas delas começaram a ser sinalizadas com cruces”. PAIVA. José Pedro. **Superstição e magia [...]**. op c it. Pg 133.

primeiro capítulo, o feitiço era crime de foro misto, da alçada tanto de inquisidores quanto de tribunais episcopais e da justiça civil, sendo passível de julgamento por todas essas instâncias. Cabia em muitos casos ao Santo Ofício agir sobre tais questões pelas suspeitas que se lançavam contra o feiticeiro de ter pacto com o demônio. Desta forma, era a suposta amizade ilícita com o diabo – não o ato de praticar feitiçaria em si, pelo menos até meados do século XVIII – que tornava o acusado passível de receber punição do tribunal da fé.

Prova disso eram as ações eclesiásticas realizadas contra Gaspar da Costa e Gonçalo de Luna<sup>130</sup>. Sendo ambos expulsos da capitania de Pernambuco pelos danos e abusos causados contra seu antigo senhor, foram revendidos na capitania da Bahia, onde continuaram com as suas desventuras. Logo em seguida partiram vendidos na capitania do Espírito Santo onde foram comprados por Jorge da Fraga. Em pouco tempo reconquistaram a má fama deixada para trás, sendo acusados de promover uma série de assassinatos e temeridades, aterrorizando não só seus companheiros e companheiras de cativeiro – com as quais tinham juntamento carnal através de chantagens e ameaças – mas também toda a população que se encontrava à volta daquele engenho, tornando-a refém das suas vontades. Nem mesmo a visitação promovida pelo C neco João de Souza p s fim aos desmandos dos acusados. Mesmo tendo saído ambos no rol de culpados – o Gaspar foi posto a ferros na cadeia pública – a aparente tranquilidade dada pelas puni es durou pouco. Fugindo da cadeia e reencontrando o seu companheiro no engenho do seu senhor, as mortes, desmandos e demais desacatos voltaram a ocorrer, levando o então reitor do Colégio dos Jesuítas<sup>131</sup> a solicitar a realiza o de uma inquiri o extrajudicial a ser enviada   Inquisi o. Esta árdua tarefa caiu no colo do Deão

---

130 ANTT, TSO, I.L. C.P, n  87, 1280, 45-46

131 Os jesuítas apareceriam como importantes colaboradores do Santo Ofício em diversas áreas da colônia. Nos dizeres de Aldair Rodrigues: “Com exce o de Minas, nas outras regiões sob sua jurisdi o a Inquisi o eventualmente se apoiava no clero das Ordens Regulares, sobretudo nos padres da Companhia de Jesus. Esse fato pode ser facilmente verificado se observarmos os destinatários das correspondências do Santo Ofício dirigidas   Colônia. No Rio de Janeiro, por exemplo, várias comissões eram enviadas ao comissário Estevão Gandolf , membro da Companhia de Jesus.<sup>10</sup> Em São Paulo, os reitores do Colégio dos Jesuítas também se faziam de comissários da Inquisi o. Eles eram encarregados de executar diligências mesmo que não tivessem se habilitado formalmente como agentes inquisitoriais. Segundo Feitler, no Nordeste, entre 1702 e 1729, os jesuítas foram os correspondentes privilegiados dos inquisidores nas regiões de Pernambuco e Paraíba, apesar de o Tribunal já contar com a participa o de agentes próprios na a o inquisitorial que ali se desenrolava. Essa rela o já vinha desde o período da S  Vacante de Olinda (1693-1697), quando o reitor do Colégio dos Jesuítas, Felipe Coelho, era o principal destinatário das correspondências que a Inquisi o enderecava àquela região” RODRIGUES, Aldair Carlos. **Forma o e atua o da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial**. Revista Brasileira de H storia, vol. 29, n  57. p. 148-149.



Rafael Machado, que ouviu uma população assustada e desejosa de manter-se incógnita a respeito das denúncias realizadas<sup>132</sup>.

Casos como o dos negros de José da Fraga provavelmente chegavam ao tribunal lisboeta após causarem grande escândalo. É possível que os denunciantes, em muitos casos, vissem o Santo Ofício como última alternativa para livrarem-se dos males causados por estes feiticeiros. Aos senhores marcados pelos prejuízos causados pelos escravizados que insistiam em provocar danos através das suas artes ilícitas cabia a difícil decisão de levá-los à justiça secular, episcopal ou ao Santo Ofício ou tentar minorar os prejuízos das suas ações mágicas aplicando-lhes castigos físicos e vendendo-os em seguida – atitude que parece ter sido a mais frequente.

A opção por um castigo privado, vinculado às relações senhoriais, pode ter sido influenciada também pelo baixo índice de processos movidos pelo Santo Ofício contra escravos. Para a Inquisição, a falta de instrução na fé e os inexistentes recursos financeiros destes denunciados representavam um problema. A instituição reconhecia os problemas da divulgação do evangelho e da catequização de escravos no Império, agindo com maior brandura – quando os processava – e com relativa omissão, principalmente quando ignorava o constante envio de denúncias e reclamações com relação à atuação de feiticeiros negros. Uma outra dificuldade limitadora da ação do tribunal era a pobreza dos acusados. As despesas geradas pela manutenção de um preso nos cárceres geralmente eram custeadas pela apropriação de bens ou pelo sustento dado por algum parente do processado. Como lidar com escravos que, na maior parte dos casos, não tinham recursos, parentes mais abastados e eram abandonados pelos seus senhores assim que sentiam pesar no bolso o preço do aprisionamento? Uma ação maciça contra indivíduos como estes representaria um crescimento de gastos que a instituição não estava disposta ou não tinha fôlego suficiente para suportar<sup>133</sup>. Cabia, provavelmente, ao tribunal eclesiástico e secular uma ação mais incisiva

---

132 É interessante notar o pavor daqueles sujeitos inquiridos pelo Deão da Sé a respeito do caso. Várias testemunhas, temerosas dos feitiços que poderiam ser lançados, pediam ao Deão o mais absoluto segredo sobre as denúncias. ANTT, I.L. C.P, nº 87 op cit.

133 Não devemos esquecer que boa parte dos proventos inquisitoriais eram frutos dos confiscos gerados pela condenação dos réus. No caso de um escravos e da maioria dos libertos, as dificuldades na prisão e remoção destes sujeitos já nasciam da carência de rendas e dos vintouros prejuízos que dariam a instituição em forma de manutenção e custeio dos transportes. É possível que tais fatores tenham sido levados em consideração antes da decisão de se prender julgar alguns destes personagens.

com relação a esses crimes.

Para o século XIX, com a descrença na intervenção diabólica na ação dos feiticeiros e a crescente vinculação de suas práticas ao charlatanismo, o tribunal secular passou a atuar com maior afinco contra aqueles que anteriormente temiam a agência de comissários. Casos como o de Juca Rosa, para o Rio de Janeiro, e de Domingos Sodré na Bahia, são representativos desta apropriação jurisdicional derivada do vácuo institucional causado pela diminuição e extinção dos aparelhos religiosos com poder de justiça. Quanto ao século XVIII e a atuação da justiça eclesiástica da Bahia e de Pernambuco, a documentação que poderia lançar luz sobre estas questões majoritariamente se perdeu.<sup>134</sup> O pouco que foi preservado diz respeito a documentos enviados à inquisição e autos trasladados de uma instituição a outra, presentes em processos e nos cadernos do promotor. Notamos através destes uma relativa atuação do episcopado derivada das visitas pastorais e da atuação de Vigários gerais preocupados com a observância da fé. Feitler<sup>135</sup>, para Pernambuco, conseguiu trabalhar bem com esses fragmentos e construir um belíssimo texto a respeito da rede colaborativa construída entre membros do Santo Ofício e poder episcopal, mostrando, inclusive, como essas instituições se interpenetravam e agiam sobre as lacunas inerentes aos objetivos e funções dos dois tribunais. Entretanto, mesmo com a colaboração e possível intervenção dos tribunais do bispo, o delito parecia correr com frouxidão, o que causava relativo incômodo aos católicos mais fervorosos e em alguns comissários. O Frei Rodrigo do Espírito Santo foi um dos representantes deste grupo. Preocupado com a atuação dos feiticeiros na Cidade da Bahia e com as ações de uma preta conhecida como Mãe Catharina, enviou dois ofícios a Inquisição sobre o tema num intervalo de pouco menos de um ano. No primeiro deles, dizia:

Contra Manoel da Silva, Paschoal e [Catharina]\_\_\_\_\_ feitiçarias

Senhores Inquisidores

---

134 Infelizmente parte da documentação dos bispados e das de foro secular que hoje deveriam ser preservadas nos arquivos públicos se perdeu por falta de alocação adequada, restauro e desleixo público. Alguns historiadores como João Reis, Luiz Mott e Kátia Mattoso empregaram parte da documentação da Cúria soteropolitana nas suas pesquisas, porém, quase toda documentação diz respeito ao século XIX – período que vai além das nossas ambições. REIS, João. **FONTES PARA A HISTÓRIA DA MORTE NA BAHIA DO SÉCULO XIX\*** Caderno CRH, n. 15, p. 111-122, jul./dez., 1991;

135 FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil (...)** op cit.p 155-159.

A paz de Jesus Cristo e união do Espírito Santo esteja sempre nos corações de V.S., como deve desejar a minha obrigação, e o afeto de todos os bons católicos amantes da pureza de nossa Sta fé.

Por quanto sou obrigado por razão do cargo em que V.S. me tem constituído de seu comissário, quero dar parte de algumas coisas cujo juízo e conhecimento foca nesse Santo e reto tribunal. E é o seguinte:

Primeiramente, Thomas da Roza Pereira, preto forro e morador nesta cidade denunciou a se acusou de haver solicitado remédios para suas enfermidades por feiticeiros, e depois que ele consultou para isso a um preto forro, chamado Manoel da Silva - o qual é casado com uma mulata, moradores em um arrebalde desta cidade onde chamam o Caquende – e o dito preto é tido e havido por curador há muitos anos, [e] que com esse titulo de curadores e curadoras são chamados esses feiticeiros e feiticeiras. E a outro si[m] depôs mais, que para o mesmo efeito consultou a outro preto de Angola, escravo de Lourenço da Rocha Mourinho, chamado o dito preto de Paschoal, o qual se diz curador oculto. Isto é o que toca a esta denúncia, a qual rejeitaram, e não quiseram tomar dois comissários, a saber: O Reverendo Padre Ignácio de Souza e o Reverendo Padre Gaspar Marques, por cuja causa muito atribulada veio ter comigo este denunciante, obrigado de seus confessores. E porque de semelhantes coisas não fazem caso os comissários, sucedem muitos absurdos nesta terra a que se não põem remédio [e] por cuja causa dar-se noticia de muitas, para que se acudam o remédio oportuno em primeiro lugar [...] vai e fama, que os comissários desinteressados e com menos cautela em ter o que se lhes comete do tribunal; e que [...] os familiares, de que quando se lhes o juramento lhes levem os comissários moedas de ouro por este ato, e [...] este escândalo, em que dizem os antigos que quando os padres da Companhia e os do Carmo faziam estes atos e diligencias não levavam coisa alguma. Em q neste lugar também se escandalizam os mesmos familiares de que na festa de São Pedro Mártir tomem os comissários assentos particulares pondo tamboretas diante dos bancos dos familiares, e deixando os pela parte [...] com indecência, e descortesia para o estilo que se usa em Portugal [...]

Ultimamente, denuncio e dou parte a [...] de que há nesta cidade uma preta por nome Mãe Catharina, escrava do capitão Luiz Fernandes, publicamente feiticeira, o qual concorre muita gente desta cidade para as curas e outros [...] que a buscar ventura, e mulheres para lhes abrandar os maridos e ou [...] melhor para lhos malefícios fazer que não vejam e não [...] para os seus desmanchos e estes efeitos, porque um outro [...] mora em casa a parte [...] de seus senhores nos arrebaldes da cidade é *chamada esta por insigne mestra dos calundus, nome que na língua dos negros de Angola significa as informantes e celebridades dos demônios*. E por todo este Brasil, principalmente nos engenhos e fabricas do açúcar há muita gente desta. É o que se me oferecia fazer presente a V.S.

Bahia, 15 de outubro de 1703.

No segundo, visto em partes pouco acima, continuaria a denunciar a tranquilidade com a qual agiriam alguns feiticeiros, apontando novamente, desta vez de forma mais detalhada, as ações de Mãe Catharina,

Senhores Inquisidores

Por não faltar a obrigação do meu ofício, ou cargo de comissário desse Santo Tribunal, que é dar parte do que suceder pertencente a Santa Inquisição naquelas partes onde, como tal cargo, residirmos, *faço saber à vossas senhorias que nesta Cidade da Bahia em que assisto vão as feitiçarias, malefícios e superstições de monte a monte*, porque primeiramente saberão vossas senhorias, que nesta cidade, na freguesia de São Pedro, de quem é pároco o doutor Ignacio de Matos, há um freguês chamado capitão Luiz Fernandes, casado com uma mulher e [...] tem esse uma escrava que dizem ser feitiçeira. *Chama-se essa negra de Mãe Catarina [e] está fora de casa dos senhores porque é muita gente que concorre a ela. Dizem que fala com os demônios em uns certos dias em que fazem as suas invocações com umas danças a que chamam na língua de Angola de Calundus*. Esta tal negra dizem ter enfeitado seus senhor para que sua mulher e seus filhos usem mal de si e, de fato, assentando-se o dito Luiz Fernandes em uma certa cadeira que se lhe tem destinada, adormece com tão profundo sono que para acordarem é necessário moverem-no e levantá-lo. Este caso me referiu minha mãe Mariana de Souza, que lho havia referido uma mulher vizinha, chamada Joana da Cunha, casada, a qual assistiu alguns meses em casa do dito Luiz Fernandes em depósito, por ocasião de um pleito de divórcio, e desse mais, chamasse a tal cadeira do encanto [...]

Bahia, 12 de Maio de 1704.

Nestas denúncias, além de um relativo zelo para com os feitiços e os demais problemas causados pelos feitiçeiros, notamos certa acidez quanto à atuação dos seus colegas comissários em casos que diziam respeito à Inquisição. Pois, se em 1703 reclamava da falta de atenção dada por Gaspar Marques e Ignacio de Souza, três anos antes as reclamações eram direcionadas a Antão de Farias, acusado de pouco zelo e respeito aos votos de segredo a todo que dissesse respeito ao Santo Ofício<sup>136</sup>.

Curiosamente estes mesmos comissários também remeteram ao Santo Ofício denúncias e queixas contra a atuação de feitiçeiros. Gaspar Marques, por exemplo, no ano de 1712, tomou nota da denúncia realizada pelo familiar Domingos Lopes a respeito de um casal de pretos angola promotores de calundus na localidade do Espinheiro, na qual reclamava da falta de punições e largueza de clientes que iam aos ditos bailes a socorro de suas causas. Já Antão de Farias, antes mesmo de ser acusado pelo Frei Rodrigo do Espírito Santo, enviou ofícios a denunciar casos de feitiçaria na Bahia e na Capitania de Sergipe Del Rei, tendo uma destas chegado ao ponto de inquirição realizada pelo mesmo comissário. Frei Rodrigo exagerou ao denunciar seus colegas.

Para além das cartas encaminhadas por comissários, alguns religiosos de localidades

---

136SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remediar as almas (...)** op cit. p.

mais afastadas dos centros urbanos das capitâneas endereçavam cartas ao tribunal relatando a ação de feiticeiros em suas freguesias. Este era por exemplo o caso do padre Amaro Borges, residente na freguesia de Santo Antônio da Vila Nova no Rio São Francisco, arcebispado da Bahia, que enviou carta no ano de 1699. Temendo incorrer em excomunhão por não denunciar o que sabia, endereçava carta ao tribunal fazendo queixa sobre os maus costumes do padre Thomé de Melo da Silva e dos casos de feitiçaria que ocorreriam na região<sup>137</sup>.

A presença do feitiço e, conseqüentemente, do feiticeiro ocorria de forma amplamente dilatada pelo espaço urbano e rural. Essa suposta “onipresença” dos rituais e práticas de magia proibidas pela Igreja, pareceu acompanhar a expansão do número de cativos africanos inseridos nestas praças coloniais. A feitiçaria acabou por ser firmemente associada a esse segmento populacional.

Em 10 de junho de 1780, escrevia ao Inquisidor Geral, Martinho de Mello e Castro, Conde de Povolide. Versou neste documento sobre as supostas irreligiosidades promovidas por negros durante as festividades da Igreja do Rosário de Recife.

Recebi o aviso de V. E.<sup>sa</sup> de 9 de Junho em que S. Mag. ordena dê o meu parecer a vista das Cartas do Sto. Ofício e do Governador de Pernambuco, do Sto Ofício vejo tratar de Danças supersticiosas, e pela do Governador vejo tratar de danças que ainda não sejam as mais santas não considero dignas de uma total reprovação; estas considero Eu e pela carta do Governador, vejo serem as mesmas aquelas que os Pretos divididos em Nações e com instrumentos próprios dançam e fazem voltas nos arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que ainda que não sejam os mais inocentes são os fandangos de Castela, e fofas em Portugal, e os Lunduns dos Brancos e Pardos daquele país; os Bailes que entendo terem uma total reprovação são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem as escondidas, ou em Casas e Roças com uma Preta Mestra com Altar de ídolos adorando a Bodes Vivos, e outros feitos de Barro, untando seus corpos com diversos óleos, Sangue de Galo dando a comer Bolos de Milho depois de diversas Benções supersticiosas fazendo crer os rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens, e homens a mulheres, e chega tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelas que pareciam não serem rústicos como os Frades e Clérigos, que chegam a vir presos a minha presença, em os Cercos que mandava botar a essas casas, que querendo-os desmaginar me foi preciso em as suas presenças o embuste dos pretos donos das casas; e depois remetê-los aos Prelados para que estes os corrigissem como

---

137Manoel de Oliveira, clérigo subdiácono me disse que o Capitão Manoel Pacheco de Melo, morador e natural do Penedo tem um negro por nome o Macaco, o qual é feiticeiro e que é [...] e fama. Também na fazenda da passagem desta vila nova há outro, cujo nome não sei, e me disse Jozeph Ferreira que tal lhe matara um negro seu com feitiços. E eu vi com meus olhos uns feitiços que o dito, dizem, dera a uma criança por nome Francisca, escrava do sargento mor [...], e em um novelo de cabelos com umas sementes [...] que o contraveneno que lhe deram lançou pela boca, e diz a dita crioula, que o dito preto fizera tais feitiços [por ela] não querer coabitar com ele [...]. ANTT, Inquisição de Lisboa, **Cadernos do Promotor**, nº71, livro 265, 430-430-v.

mereciam, e os negros fazia castigar com vigorosos açoites, e obrigava os senhores a venderem para fora. Estas são as suas castas de Bailes que vi naquela Capitania em tempo que Governei e me persuado que o Sto Oficio fala de uns, e o Governador fala de outros, pois não me posso persuadir que o Sto Oficio reprove uns, nem que o Governador desculpe outros. Este é o meu parecer e S. Majestade com mais claras luzes resolverá o mais justo.

Deus o Guarde a V. Exa ms, ans. Lisboa, 10 de Junho de 1780.  
Conde de Povolide Ilm<sup>o</sup> e Exm<sup>o</sup> Snr. Martinho de Melo e Castro<sup>138</sup>

Percebe-se, assim, que a magia ilícita fazia parte do cotidiano dos mais diversos sujeitos inseridos no dia a dia colonial. De clérigos a pretos, homens e mulheres, vários eram aqueles que recorreriam aos usos dos “bailes supersticiosos” a fim de obter os seus tão sonhados desejos. Amores não correspondidos, ambições por melhor ventura na vida financeira, a busca pela cura ou a pura e simples crença nas funções sacerdotais das mulheres responsáveis pelos cultos atraíam toda sorte de pessoas que eram classificadas como rústicas. A contraposição realizada entre os folguedos dos pretos e os calundus é outro elemento que devemos destacar do documento. Tomando o espaço público e pondo abaixo por alguns instantes todo o rigor da hierarquia social local – e mesmo que pouco decorosa para os olhares mais sensíveis – segundo o Conde de Povolide, não eram estes os bailes que deveriam provocar maior furor entre as autoridades. Ainda que marcados por danças escandalosas e pouco prudentes ao ideal de moralidade europeu não chegavam a ser tão nocivos quanto os bailes e calundus promovidos às escondidas por pretos mina em roças e matos afastados do olhar oficial e apartados dos ensinamentos da Igreja. Postos a adorar bodes, sacrificar galos, banhar-se em unguentos e adivinhar a sorte de terceiros, estes festejos privados iam de encontro a todo um novo ideal de sociedade que buscava se apartar dos barbarismos da superstição e das crenças fantasiosas em agentes mágicos – enganadores e aloprados por excelência – e buscava abrigo em um mundo marcado pelas explicações racionais e menos afeitas a respostas “fantasiosas” para eventos que podiam ser compreendidos pela capacidade lógico-dedutiva dos homens da razão. Tolerar tais fenômenos supersticiosos – principalmente quando estes atraíam toda uma miscelânea de sujeitos – parecia insuportável para o Conde atingido pela consulta. Homem ilustrado e experimentado em diversas praças da colônia

---

138 Biblioteca do Estado de Pernambuco, “Correspondência da Corte, 1780-1781” ( f, 23/23v) Apud SOARES. Marizia de Carvalho. **Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p 158-159.

brasileira, indicava os remédios por ele aplicados enquanto governador de Pernambuco. Ao lidar com os pretos supersticiosos e promotores dos ditos bailes, mandava-os castigar com vigorosos açoites e a pô-los à venda em outras capitanias – quando estes, claro, fossem escravos. Obviamente este tipo de punição não caberia a todos. Dentre aquelas pessoas que por sua posição deveriam ser “menos rústicas” e não se entregar às superstições locais – frades e clérigos – a coerção ganhava fins mais didáticos. Buscando ensinar aos que já deveriam ter noção de que os bailes nada mais eram que embustes, forçava os ministradores dos cultos de “casas e roças” a confessar na frente dos religiosos pegos nas suas cerimônias todos os truques e artimanhas utilizadas para enganar os olhares dos espectadores das suas práticas, entregando-os logo em seguida aos seus respectivos prelados. A ação de Povolide neste segundo caso era reflexiva dos novos tempos. Dirimindo as supostas trevas e desnudando os enganos e superstições frente àqueles que já deveriam ter sido alcançados pelo espírito da razão buscava, ao mesmo tempo, relevar ao indivíduo a ignorância por trás da sua consulta com feiticeiros e cuidar para que as devidas punições fossem-lhes aplicadas por seus superiores religiosos. Quanto aos pretos, enganadores, supersticiosos e rudes, os açoites estalando nas suas costas e o afastamento da sua comunidade eram instrumentos de uma pedagogia nada piedosa que lhes aplicavam. Provavelmente, o remédio mais rápido e prático para um problema de raízes tão profundas e arraigadas nestas almas quase sem salvação.

A Inquisição passou por importantes transformações nas últimas décadas do século XVIII. Os ventos da Ilustração mudaram a percepção sobre as crenças nas práticas mágicas. O demônio perdeu espaço de agência na feitiçaria ao mesmo tempo em que um modelo explicativo baseado em um pretense racionalismo avançava sobre a elite intelectual e a população de maneira geral por todo o império. Ainda que este fenômeno acabasse se tornando corriqueiro ao longo do século XVIII, essa ascensão do poder secular no que dizia respeito à perseguição contra a montagem destes centros religiosos se constituiu através de um espaço deixado vago pelo próprio tribunal – graças às reformulações dos seus estatutos e, principalmente, a uma nova percepção do feitiço que resvalava na ideia de superstição e não mais na de um pacto com o demônio. A relativa falta de interesse frente as queixas endereçadas ao Santo Ofício sobre os batuques e calundus promovidos por negros, assim como o medo crescente dos ajuntamentos de pretos promovidos pelos bailes e quilombos,

levou o poder secular a agir sobre essas questões, usando a sua força repressiva e poder policial no combate a estes desvios. Os tempos eram outros e o próprio poder secular começava a tomar as rédeas diretamente no processo de disciplinamento social. O feitiço e o feiticeiro deixavam o âmbito de problema religioso e passavam a ser encarados como um problema secular. Abandonavam o papel de pactuados e partidários de Satanás para assumir o papel de enganadores, supersticiosos, aproveitadores e – já para o século XIX – estelionatários.

Isso não significa, porém, que o Santo Ofício deixasse de atuar e receber processos e denúncias contra feiticeiros a partir de então. A atuação continuava. Os processos, poucos e carentes de sentença, ainda eram remetidos. Porém, a descrença e a parca atuação do tribunal eram latentes. Faltava ao tribunal interesse, recursos e um substrato conceitual que legitimasse a sua ação frente a práticas que não mais eram encaradas como um gravíssimo atentado à fé e ao equilíbrio das relações entre o bem e o mal. Novos tempos e novas demandas iam alijando a Inquisição e tornando o tribunal a cada dia mais um instrumento do Estado que não mais visava a luta incessante contra um inimigo quase invisível como o herege.



## CAPÍTULO III: A MAGIA DO OFÍCIO: FEITICEIROS E CLIENTES NO JOGO DAS NECESSIDADES

### INTRODUÇÃO

#### 1. A integridade física em perigo: a resposta mágica frente às mazelas do corpo.

Doenças incuráveis, ataques inesperados, feridas provocadas por armas de fogo e epidemias que arrastavam para a cova uma infinidade de pessoas eram comuns aos habitantes do Brasil colonial. A morte se fazia presente a todo momento<sup>139</sup>, nas missas, conversas cotidianas e nos rituais de preparação para um *bem morrer*<sup>140</sup>, lembrando aqueles que insistiam em viver o seu trágico destino final.

A ideia de que a morte era iminente e inspirava cuidados fazia com que fosse encarada como uma constante na vida de alguns indivíduos. A morte de conhecidos e parentes e o medo de um possível tormento eterno levava muitos católicos a serem “maestros” do seu próprio desencarnar, organizando as missas, distribuindo esmolas, cuidando dos pecados e tentando dirimir ao máximo as culpas terrenas para não levá-las para além túmulo. Desta forma, a morte era

“Encarada como momento de passagem na vida, a morte é um aspecto que se destaca nas sociedades de cultura cristã. Estas geralmente lhe atribuem a dimensão de “chave” de entrada na eternidade, enquanto tal chave pode ser vista como sinônimo de uma esperança escatológica. A preocupação com o destino além-túmulo se revestia de caráter apavorante, pois nem todos, apesar de esperarem e desejarem a salvação, tinham a certeza de que ela efetivamente ocorreria, até porque se encontrava intimamente relacionada com a qualidade da vida terrena. O temor da morte estava ligado à crença no dia do Juízo Final, quando o Cristo voltaria para julgar os homens, condenando para todo o sempre os maus e conduzindo os justos para o Céu, para a vida eterna.<sup>141</sup>”

139 FONSÊCA. Humberto José. **Vida e morte na Bahia colonial: Sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)**. Belo Horizonte, MG. UFMG/FAFICH/DH, 2006. p. 250-251.

140 ARAÚJO. Ana Cristina Cardoso. **A Morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830**. Coimbra, ed. aut., 1995, 766 p.

141 FONSÊCA. Humberto José. **Vida e morte na Bahia colonial (...).op.cit.** p. 250-251.

O bem morrer acabava por se tornar algo fundamental pois “significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos<sup>142</sup>”. Sendo assim, a preparação para a morte e a possível abreviação dos tormentos que a alma sofreria no além túmulo pareciam ter relativa importância para aqueles que podiam se preparar e temiam os castigos do Purgatório. Entre o Atlântico, circulando por terras metropolitanas e americanas, manuais do bem morrer eram consumidos com relativa voracidade. Para a Bahia, o trabalho de Luciana Onety ilustra bem estas questões. A circulação de manuais, exéquias, orações e sermões públicos teriam relativo sucesso e ajudavam a instruir os “bons cristãos” a uma morte adequada, próxima ao exemplo deixado por aqueles grandes dignitários retratados nas suas crônicas de pós-morte <sup>143</sup>. Para os cariocas, segundo Cláudia Rodrigues,

“A partir da análise de uma amostragem de 23.924 registros paroquiais de óbitos e de 277 testamentos relativos à freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé, no século XVIII e em parte do XIX, constatei que o Setecentos apresentou uma frequência relativamente alta de cumprimento daquelas duas determinações eclesásticas sobre o bem morrer. Através da análise quantitativa e serial dos registros de óbito, pude identificar que 45% dos mortos com condições de fazer testamento – ser livre/liberto e maior de 14 anos o fizeram, na primeira metade do século XVIII, enquanto 29,6% o fizeram na segunda metade. Considerando que, no século XIX, 6,5% testaram na primeira metade e 0,9% o fizeram na segunda, creio ser possível interpretar os índices da prática testamentária do Setecentos como significativos, principalmente se levarmos em consideração as características socioeconômicas do período colonial, em termos dos padrões de posse<sup>144</sup>.”

Escapando de noções mais católicas, vários eram os que, amedrontados ou acuados pelo temor constante do túmulo ou simplesmente ansiosos em prorrogar por alguns dias sua estadia na terra, buscavam auxílio nas mãos de sujeitos que, por conta dos seus supostos laços

---

142 . REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 92 .

143 SOBRAL. Luciana Onety da Gama. A morte como escola: A presença da pedagogia do bem morrer na cidade da Bahia. Salvador: Dissertação de mestrado defendida no PPGH/UFBA, 2014.p.

144 RODRIGUES. Cláudia. **A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista**. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.255-272, jan/jun 2008. p 258.

com forças sobre-humanas, podiam remediar os males, diagnosticar e curar doenças e fornecer instrumentos mágicos que garantiriam proteção e socorro contra ataques inesperados. Os feiticeiros e seus feitiços apresentavam respostas e soluções contra questões aparentemente insolúveis, davam cura e protegiam aos que a eles recorriam. Também tinham a capacidade de provocar o mal, caso desejassem ou fossem instigados a isso. A sua ação, ambígua por natureza, causava medo, repúdio, admiração e até mesmo descrença frente aos espectadores. O universo mágico do qual participavam – e que tendia a desaparecer nos olhares dos indivíduos mais próximos ao racionalismo iluminista de finais do século XVIII<sup>145</sup> – dava liga a todo um mundo habituado à presença do maravilhoso, de pessoas mágicas e inexplicavelmente dotadas de poderes sobrenaturais.

Ao longo do século XVIII as correntes de pensamento iluminista que ganharam a Europa invadiriam também as terras lusitanas. Daí percebemos verdadeira transformação nas formas de se conceber a feitiçaria e a ideia do pacto diabólico, sendo ambas, paulatinamente, marginalizadas, na medida em que as crenças supersticiosas e fantásticas eram pouco adequadas a um novo mundo da razão. A própria Inquisição sofreu com os impactos destas novas percepções, transformando a sua maneira de enxergar tais delitos e reconfigurando sua normativa frente à ideia do pacto demoníaco, como nos mostra Sales;

“O novo Regimento do Santo Ofício da Inquisição, impresso em 1774, é um sinal claro dessa mudança. Nele, ficava patente o estabelecimento de uma nova maneira de pensar o problema do pacto diabólico, mostrando que no seio mesmo do Santo Ofício os ventos do racionalismo não deixaram de soprar. Ao tratar dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficis, o Regimento de 1774 esvazia a crença de que eles fossem dotados de poderes mágicos advindos dos pactos e de que pudessem, por tal meio, «romper as leis fundamentais da ordem da natureza». Do contrário, diz o mesmo, «ninguém escaparia aos estragos do ódio genial» dos espíritos malignos e «ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados que com eles se dizem conspirar, porque logo que todos eles se achassem livres queriam alistar-se debaixo das bandeiras de Satanás para em causa comum extinguirem todos os viventes racionais»<sup>146</sup>.”

---

145 SOUZA. Evergton Sales. **Catolicismo ilustrado e feitiçaria: Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências**. CEM Cultura, Espaço & Memória: Revista do CITCEM . 2012, Issue 3, p45-62. p. 48. PAIVA. José Pedro. **Superstição e magia ...** (op cit) p. 88.

146 SOUZA. Evergton Sales. **Catolicismo ilustrado e feitiçaria (...).op.cit** .p. 48.

Paiva iria um pouco mais além, apontando, inclusive, como alguns dos autores basilares para a sustentação da ideia de pacto demoníaco perderam espaço frente a uma nova corrente de pensamento sobre a matéria. Segundo o autor;

“a partir dos anos 70 de Setecentos, contudo, este tipo de pensamento torna-se comum e largamente difuso. O próprio *Regimento* da inquisição, do ano de 1774, que se insere claramente nas alterações que a instituição sofre no tempo de Pombal, qualifica de «imposturas sonhadas» as descrições de J. Nider e de N. Remy e é talvez o melhor exemplo de como a alteração de perspectivas dos «doutos» foi responsável pelo fim dos processos contra mágicos. A partir desta data a Inquisição passa a condenar os indivíduos acusados destas práticas, não como agentes de uni pacto diabólico, mas por acreditarem em superstições, instigando-os a declararem porque «inventaram e maquinaram os fingimentos e imposturas» de que se diziam capazes. No *Regimento* defende-se que os pactos com o Diabo eram algo que não se podia provar e que as perseguições que a Inquisição moveu no passado eram o resultado de erros cometidos por pessoas poderosas, ou consequência de espíritos profundamente afectados pelo estudo da metafísica, ou ainda crenças de mentalidades ignorantes e supersticiosas. É interessante o uso do termo «supersticioso» neste contexto, pois era precisamente por práticas consideradas «supersticiosas» que muitos supostos mágicos tinham sido condenados pelo Santo Ofício no passado.<sup>147»</sup>

Apesar dos autores apontarem para as transformações latentes que ocorrem dentro do mundo letrado, esta realidade não atingiu em cheio e de imediato o campo da vida cotidiana daqueles que estavam pouco vinculados aos debates promovidos por teólogos e filósofos. A Crença na magia preservou-se no mundo daqueles indivíduos habituados a empregá-la como mais uma alternativa para dissolução dos seus problemas. Os abalos com relação a eficácia do feitiço e a sua natureza mágica ocorreram de maneira mais lenta e de forma não linear, o que nos ajuda a entender por quais razões tantas pessoas ainda recorriam a magia. No campo das necessidades do Brasil colonial marcado, sobretudo, pela ausência de médicos e o aumento constante da necessidade de ações de cura – as vezes tão eficientes e similares aos remédios oferecidos pela medicina tradicional lusitana – a prática da magia encontrou campo para florescer e frutificar.

Veremos ao longo deste capítulo os usos e abusos dos feitiços como forma de inclinar as vontades alheias, se prevenir contra os males, remediá-los e prevê-los. Mostraremos como,

147 PAIVA. José Pedro. **Superstição e magia...** (op cit) p. 88.

neste universo, se fazia necessário o emprego de homens e mulheres supostamente familiarizados com um mundo do além, cercado pela presença de personalidades extra-humanas – como Deus, diabo, almas e espíritos vagantes, divindades que estariam além do cristianismo, espíritos ancestrais etc – e acessíveis apenas a estes. Feitiços e feiticeiros fariam parte do jogo das necessidades locais que, mesmo após as transformações levadas a cabo pelo ideário iluminista, continuariam a fazer parte do léxico das respostas possíveis de serem empregadas com relação aos problemas, as mazelas e misérias que faziam parte da vida daqueles que recorreriam a explicações “alternativas” e a respostas não obtidas em outros lugares ou em outros campos do saber e na própria racionalidade.

Graças a isso, as bolsas de mandinga, as curas mágicas, adivinhações e demais elementos mágicos conservariam seu espaço numa sociedade marcada por uma elite cada vez mais racionalista e questionadora da realidade da magia, do pacto diabólico e da real eficácia do feitiço<sup>148</sup>. Ao fim e ao cabo, preservava-se a crença – abalada – na ação dos mágicos, mesmo que fossem apenas em momentos críticos. É a ação e o uso dos saberes de feiticeiros e feiticeiras ao longo do século XVIII – mundo marcado pela rivalidade e complacência dos saberes mágicos e científicos – que analisaremos neste capítulo.

### ***1.1 Amuletos mágicos e a prevenção contra os perigos: o caso das bolsas de mandinga***

Esse novo universo maravilhoso construído pelas ambições lusitanas na formação do seu império – efeito colateral do constante diálogo entre povos distintos e das suas crenças – dava margem às trocas de experiências e saberes, fornecendo um dinamismo ímpar à feitiçaria. Exemplo máximo deste processo de síntese de conhecimentos atlânticos, as bolsas de mandinga,<sup>149</sup> utilizadas em larga escala dos dois lados do oceano que banhava as principais

148 PAIVA. José Pedro. **Superstição e magia ...** (op cit).

149 Segundo Vanicléia Santos, “as bolsas de mandinga eram o resultado inacabado do encontro entre vários grupos culturais distintos. O conteúdo delas mudava muito, a depender de quem portava e de quem as produziram. As orações inseridas nas bolsas eram escritas de acordo com o objetivo esperado pelo portador.

(...) A capacidade dos povos africanos de recriarem suas tradições na diáspora está presente nos novos sentidos atribuídos à bolsinha. SANTOS. Vanicléia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. Tese de doutorado defendida na USP. São Paulo: USP. 2008. p. 200. Segundo Lahon, as bolsas de mandinga encontrariam em Portugal ambiente propício a sua divulgação, pois “ Em Portugal, a utilização de bolsas fazendo função de amuleto já era conhecida desde a Idade Média. Mas, a partir do fim do século XVII e sobretudo durante as primeiras décadas do século XVIII, um novo tipo de bolsas começou a difundir-se através de alguns escravos e forros vindos diretamente da África ou depois de ter transitado pelo Brasil. Conhecidas

porções territoriais de Portugal<sup>150</sup>, eram prova do quão os traços locais tendiam a se universalizar pelas terras conquistadas, sofrendo, quase sempre, transformações inerentes às relações previamente estabelecidas com o sagrado e o sobrenatural de cada região.

Associada aos povos mandês islamizados<sup>151</sup>, as bolsas de mandinga ganharam o espaço imperial levadas por uma infinidade de sujeitos que com elas tinham contato. De funcionários metropolitanos – principalmente os soldados – seduzidos pela ideia de proteção a escravizados já familiarizados com o uso das bolsas protetivas à moda dos mandingas<sup>152</sup>, as bolsas logo conquistaram uma série de adeptos e passaram por adaptações regionais. Composta inicialmente por elementos tradicionalmente vinculados à fé maometana – principalmente pequenos pedaços de papel nos quais se escreviam trechos do Corão<sup>153</sup> – não tardou a incorporar signos de poder comuns ao mundo cristão. Logo, os papéis que

---

doravante sob o nome de bolsa de mandinga, tinham a fama de proteger contra as feridas de armas brancas ou de fogo e fizeram muito sucesso entre a população negra em razão dos inumeráveis confrontos, rixas e ajustes de contas que ensanguentavam as noites da capital.” LAHON. Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70. p. 26.

150 As bolsas de mandinga seriam popularizadas e propagandeadas pelo império luso através da agência tanto de africanos quanto de brasileiros. Segundo Paiva, A utilização de bolsas que desempenhavam a função de amuletos era já desde há muito conhecida em Portugal, quando a partir de finais do século XVII, mas sobretudo nas primeiras décadas do século XVIII, se começou a divulgar uma prática, através de alguns escravos ou negros forros oriundos de África e do Brasil, que publicitavam as virtudes de «bolsas de mandinga» para um indivíduo não ser ferido em pejeas. Digo publicitar porque muitos, para demonstrar os poderes de tais bolsas que depois vendiam, faziam públicas demonstrações da sua eficácia em algumas praças de cidades, pondo-se em tronco nu e deitando-se sobre espadas com a ponta apontada ao peito sem que se ferissem, como contam testemunhas de tais sessões!. A profusão destas práticas deve ter começado a intrigar de tal forma os inquisidores que, de 1690 em diante, se conhecem pelo menos 23 casos de indivíduos processados por usarem estas bolsas. O primeiro processo inquisitorial deste género de que há notícia é o de um Patricio de Andrade, negro forro, natural de Cabo Verde, que, em Junho de 1690, por tal delito foi sentenciado a abjurar de leve suspeita na fé.” PAIVA. **Bruxaria e superstição...** (op cit).pp. 113-114

151 Os povos mandês, também conhecidos como mandingas “ localizavam-se em maior número na região do Rio Gâmbia, mas estavam espalhados por toda a costa e foram encontrados em meio a diversos grupos étnicos da Guiné. A razão disso se dá por serem esses mandingas comerciantes e os maiores pregadores dos ensinamentos do islã, que foram cruciais para expansão da fé entre diversos grupos e portadores de uma missão muito singular nesse processo.”. SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde” (séc. XVI e XVII)**. 2013. 105 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense Niterói, 2013. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1688.pdf>>. . p. 55

152 Segundo Vanicléia, “ Os talismãs mandingas de proteção individual eram manufacturados geralmente em couro cozido em formato de uma bolsinha, ou feitos de metal ou couros de animais; colocava-se dentro deles orações do Alcorão escritas em árabe. Eram produzidos pelos bexerins e marabus, sacerdotes muçulmanos que os distribuíam ou vendiam durante suas atividades comerciais e religiosas por toda a Costa da Guiné. O recurso a estes artefatos devia-se à busca por proteção em viagens, batalhas e na vida cotidiana. Costumava-se usá-los pendurados ao pescoço ou nas roupas, sendo que, quanto maior a quantidade deles, mais protegida ficava a pessoa. Eram amplamente usados pelos sacerdotes, comerciantes, guerreiros, pessoas comuns e até colocados em cavalos.” SANTOS. ( op cit) p. 93

153 Idem p.93.

preenchiam os pequenos amuletos cosidos em couro e demais tecidos ganharam novos elementos gráficos com a inclusão de orações pouco adequadas aos modelos da Igreja, pedaços de pedra d'ara, pequenas imagens de santos, hóstias e uma infinidade de símbolos católicos. Para adquirir maior força e ventura passava a sofrer com a necessidade, em alguns casos, de ser posta sobre o altar a fim de serem sagradas missas que, supostamente, lhe davam maior poder e garantia de eficácia.

Além das incorporações mais católicas, outras, inerentes ao mundo e lógica dos rituais mágicos já empregados pelos portugueses, também roubaram espaço dentro destes pequenos amuletos. Dedos de mortos, pedaços de animais, sangue derramado pelo proprietário da bolsa ou do feiticeiro, excrementos, unhas, cabelos e até mesmo restos de corda utilizados em enforcamento eram inseridos como compostos destes feitiços<sup>154</sup>. Aparentemente valia tudo quando a intenção era a proteção individual e a invulnerabilidade do corpo. A bolsa dos mandingas – cada vez mais bolsa de mandinga – ia perdendo as suas características iniciais e se tornava um produto interétnico e multirreligioso. Prova disso foi a pilhagem autoral do objeto. De instrumento de proteção dado aos convertidos ao islamismo, as bolsas passariam cada vez mais a ser associadas às ações e enganos promovidos por Satanás e seu séquito, promovendo toda sorte de barbaridades contra a humanidade, à Igreja e a Deus. Sendo assim, além dos objetos tidos como santos e que, possivelmente, podiam confundir a cabeça de um ou outro cristão menos avisado, outros componentes, estes sim, menos religiosos e vinculados ao principal inimigo da cristandade ocuparam espaço considerável naquele amuleto. Essa aproximação entre mandinga e diabo, fruto da própria tradução das práticas africanas realizadas por seus expectadores europeus, tornou a dita bolsa algo a ser combatido com afinco pelos cristãos mais fervorosos e pela instituição responsável pela perseguição dos crimes de heresia, o Santo Ofício.

Ainda que vistas como feitiçaria e combatidas pelo Santo Tribunal, continuavam a enfeitar pescoços e serem vendidas e compradas por muitos que as viam como elemento de

---

154 O uso de amuletos mágicos parecidos a mandinga acompanhada pela constante transformação dos componentes das mesmas pode ser elencado como um dos fatores de sucesso do instrumento tanto no espaço colonial como no metropolitano. “O conteúdo destas bolsas de mandinga não era estruturalmente diferente das que já se usavam em Portugal. Uma que foi apanhada a um Vicente de Morais, de perto de Luanda, permite assim julgá-lo, já que tinha uns pós não discriminados, cabelos, unhas de pássaros e orações escritas; Assim a aceitação que parece terem tido entre os habitantes do reino talvez derivasse dos ocultos poderes que se acharia que estes escravos trariam das suas «estranhas» terras.” PAIVA. *Ibidem*.p .114.

poder e proteção contra os males. A própria Igreja e as reformas postas em prática a partir dos meados do século XVI forneciam argumentos – baseados numa leitura diversa daquela proposta pela instituição – para o uso de tais objetos mágicos<sup>155</sup>. O emprego cada vez maior de relíquias, nômimas e ágnus-dei como instrumentos de proteção e cura permitidos pela Igreja dava margem a interpretações que aproximavam estes objetos – sagrados e de poder mágico reconhecido e recomendado – àqueles cujo fabrico podia levar orações, pequenas imagens de santos, partículas consagradas e pedaços da pedra d'ara. Afinal de contas, por menos cristã que fosse a confecção da bolsa, ainda assim ela carregava consigo objetos sagrados e santos que por si só poderiam fornecer graça ao instrumento.

Entretanto, para além dos possíveis pecados inerentes ao uso destes amuletos protetivos, parece que o principal interesse daqueles que as portavam estava associado à proteção do corpo contra ataques de terceiros e a manutenção das “valentias”. Exemplo disso é a história de Antônio da Silva, soldado e proprietário de uma bolsa de mandinga preso em Salvador em finais da segunda década do século XVIII<sup>156</sup>.

As instabilidades geradas pelo avanço da colonização para o sertão, o combate aos quilombos, a repressão aos embates diários nas ruas e aos menos afortunados conferia à vida aquartelada muitos riscos. Exemplo da violência intrínseca à vida de alguns soldados pode ser dado através da história de Antônio Silva. Enjeitado quando criança, acabou por se tornar um soldado das tropas da Coroa lusitana, membro da guarda que acompanhava o Vice-rei da Bahia quando saía do seu palácio. Em 1718, apontou uma pistola em direção a um prisioneiro dos cárceres e desferiu tiro mortal contra o mesmo. Não sabemos ao certo a razão que levou nosso personagem a agir de forma tão impulsiva. Ao ser informado da destemperança do seu soldado, o Marquês de Angeja o mandou prender na mesma cadeia que anteriormente serviu como palco do crime. Passando por todas as privações e violências comuns ao cárcere, a vida do jovem soldado se complicou ainda mais. Com ele encontraram uma pequena bolsa recheada de orações e frases indignas à Santa fé católica. Segundo os depoentes, Silva afirmou ao ser inquirido que a dita bolsa servia para lhe proteger de pancadas, não permitindo

---

155 Ver: CYMBALISTA, Renato. **Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.14. n.2. p. 11-50. jul.- dez. 2006. MOTT, Luiz. **Dedo de anjos e ossos de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira**. Revista USP, 31 1996.

156 TSO, ANTT, IL. Proc.p.6v



que terceiros arrancassem-lhe sangue. Além de responder ao processo por homicídio no Tribunal da Relação da Bahia, ainda enfrentaria julgamento inquisitorial.

Infelizmente não saberemos quais as razões que levariam Antônio da Silva a atirar a queima-roupa contra um prisioneiro. Tão pouco podemos afirmar que o soldado tinha personalidade agressiva e belicosa, pois, as causas de tamanho surto de raiva permanecem obscuras. Entretanto, o fato de portar uma bolsa de mandinga cuja finalidade era a proteção contra ataques alheios, ou, usando as suas próprias palavras, “para que não lhe arrancassem sangue”<sup>157</sup>, pode ser um sintoma da violência inerente a sua profissão.

Alguns buscavam a proteção contra as valentias dos outros, como no caso de José Fernandes. Seu entrelace com o Santo Ofício começou no ano de 1757. A quaresma daquele ano não seria igual a todas as outras. Ansioso pela desobriga, seus interesses estavam voltados ao recebimento da partícula consagrada. Aproveitando-se da Eucaristia e da distração de todos, apanhou a hóstia da boca e a guardou num pequeno pedacinho de papel de algodão levado previamente para esse fim. Tomado o ingrediente principal – e único – do seu amuleto protetivo, lançou sobre o pescoço crente na sua eficácia contra as ofensas físicas que pudesse sofrer. Fernandes tinha as suas razões para buscar proteção de maneira tão perigosa. Envolvido amorosamente com uma mulher casada, temia o revide do marido traído, que há muito lhe prometia vingança. Além de temer a ação de um marido vingativo, Fernandes apontava outra razão para a confecção da dita bolsa, a sua amante tentava convencê-lo a matar seu marido. Ideia refutada pelo mesmo que consciente da sua fraqueza – pois temia ser convencido a realizar o crime – recorreu a mandinga para se afastar do desejo pela dita mulher.

Uma terceira razão, todavia, apareceu no depoimento de Manoel de Sousa, homem pardo e solteiro, que vivia das suas lavouras. Indo à praia da Terra Caída com o seu sócio no armar de “currais para peixe”, José Fernandes, observou o porte de um objeto estranho por seu amigo. Recebeu como resposta aos seus anseios que o objeto estranho era uma hóstia embrulhada em um pequeno pedaço de papal de algodão, a qual lhe tinha sido confiada por alguns padres. Ainda segundo Fernandes, o objeto servia para preveni-lo contra morte repentina e que mesmo lançado em alto mar não morreria afogado sem antes se confessar. A

---

157 ANTT, TSO, IL, Processo contra Antônio da Silva. Proc. p. 6v <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2311618>

preocupação com o bem morrer parece ter atingido parcialmente nossa personagem, entretanto, para o seu azar – ou pela falta do seu amuleto provocador de tamanha ventura – acabou por passar por uma morte inesperada, não tendo concluído o seu processo<sup>158</sup>.

O uso cada vez maior de símbolos pertencentes ao cristianismo na confecção de patuás e bolsas de mandinga era uma realidade na dinâmica de interações culturais promovida pelo império lusitano do século XVIII<sup>159</sup>. Quando Fernandes resolveu roubar uma hóstia no momento da quaresma, o emprego deste material em amuletos de proteção já era bastante comum não só no Brasil, mas em várias outras praças portuguesas e na própria metrópole<sup>160</sup>. A Bolsa dos mandingas ganhou cada vez mais elementos católicos na sua composição, reflexo, dentre outras coisas, de um relativo reconhecimento de poder pelos africanos de instrumentos e objetos advindos do mundo católico e da reelaboração de um amuleto cuja origem remetia à África, fruto da própria dinâmica crioula<sup>161</sup> das práticas mágicas.

---

158 No processo o acusado não teria concluído seu processo por conta de uma morte inesperada da qual sabemos pouco.

159 Segundo Laura de Mello e Souza, “No decorrer do século XVIII, aperfeiçoou-se e tornou-se cada vez mais complexo, portanto, o uso de bolsas de mandinga. Círio pascal e hóstias eram utilizados também na Europa. Por volta do século VI, furtavam-se pães eucarísticos para utilizá-los em ritos apotropeicos e práticas mágicas em geral. Seis séculos depois, Hugo de São Vítor atribuiria aos feiticeiros o uso indevido da água batismal e óleos santos do crisma na confecção de amuletos. Na Irlanda do século XIV, nossa já conhecida Lucy Alice escondia em seu guarda-roupa uma hóstia de pão sacramental com o nome do diabo estampado. Um século depois, as Constituições do Arcebispado de Lisboa protestavam ante o uso da hóstia consagrada e dos santos óleos do crisma no preparo de feitiços. Na Espanha moderna, as “Coplas de las comadres”, de Rodrigo Reynosa, deixaram registrado o uso da cera de círio pascal para “fazer feitiços e coisas para bem-querer”. Roubavam-se hóstias para fazer unguentos na França do Antigo Regime. Em 1651, num lugarejo do ducado de Luxemburgo, uma pobre mulher roubou a hóstia que estava exposta no altar e a consumiu, perdendo grande quantidade de sangue pela boca e pelo nariz; acabou queimada: reprimiu-se o sacrilégio, mas exaltou-se o milagre, falando dele. “Como aliais se reprimem superstições, exaltando-se o culto dos santos e a veneração das relíquias”, constata Marie-Sylvie Dupont Bouchat. Era longa, portanto, a tradição de utilizar hóstia como elemento mágico que conferia força e poderes sobrenaturais, fechando o corpo ante as agressões. Mas foi apenas por volta de meados do século XVIII que ela se enraizou na colônia, fundindo-se a práticas já em uso, como os papeis cheios de signos da magia ritual, o emprego da pedra d’ara, do sanguinho e de outros ornamentos ligados à missa.” SOUZA, Laura de Mello e. “**Diabo e a terra de Santa Cruz**” op cit. p. 222-223

160 PAIVA. **Bruxaria e superstição...** (op cit).pp. 63; LOHAN, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**.op.cit.pp.33.

161 Neste caso faço referência tanto a crioulaização demográfica, quanto a crioulaização cultural. Segundo Nicolau Parés “Porém, antes de mais nada, cabe distinguir uma dupla vertente do conceito: por um lado, o processo de crioulaização cultural (isto é, o processo de transformação a que estiveram sujeitas as culturas africanas no Brasil) e, por outro, o processo de crioulaização demográfica, ou seja, o crescimento da população crioula (crioulo aqui entendido como indivíduo negro de ascendência africana nascido no Brasil). Essa diferença é analiticamente importante, porque embora ambos os processos estejam inter-relacionados eles não são paralelos, nem o primeiro é resultado do segundo. As oscilações da demografia crioula e os padrões das uniões entre crioulos e africanos — principal assunto deste ensaio — condicionaram as possibilidades de transmissão dos referentes culturais e lingüísticos africanos e constituíram aspectos críticos

Às interpretações das culturas realizadas principalmente por “estrangeiros” - sujeitos de uma cultura que se puseram a observar os costumes de outros povos -, devemos somar a formação de um processo análogo feito pelos “estrangeiros de casa”, ou seja, os grupos marginalizados – “populares”<sup>162</sup> – que experimentavam um modelo outro de catolicismo – aparentemente mais dinâmico e aberto a incorporações e interpretações diferenciadas acerca dos pecados, dogmas e práticas religiosas consideradas lícitas ou ilícitas. Com isso o aparente pecado e erro visto de forma tão clara pelos clérigos e demais denunciadores era relativizado e reinventado pelos sujeitos que recorriam aos feitiços em busca de proteção. Apesar de entender – e em alguns casos reconhecer – a ilegalidade das práticas e o suposto erro inerente às suas ações mágicas, percebiam nelas, em alguns casos, a possível agência divina através de elementos considerados bons ou relativamente próximos aos ensinamentos da Igreja.

Casos como o do escravo Manoel da Piedade são interessantes quanto à tentativa de construção de uma autodefesa baseada na alegação de ignorância, falhas no processo de catequização e percepções pouco convencionais sobre a magia. Por menos provável que fosse

---

do complexo processo de mudança cultural chamado criouliização. Apesar disso, a influência cultural não se reduz a uma questão puramente demográfica. Todavia a reflexão sobre essa interação deverá iluminar a compreensão da divisão social que existia entre africanos e crioulos.”PARES. Nicolau. “**O processo de criouliização no Recôncavo baiano**” op.cit .p. 88. Mesmo atentos a esta ressalva, acreditamos que o processo demográfico e cultural se desenvolveu em sintonia com as bolsas de mandinga. Muitos dos crioulos, mais próximos e familiarizados com a língua, costumes e crenças católicas, poderiam servir como elo de ligação entre os universos mágicos africanos e católicos, dando nova roupagem e liga às práticas mágicas. Mesmo postos muitas vezes em lados opostos – a historiografia sobre a escravidão nos mostra as rivalidades entre os grupos em questão – os crioulos parecem ser importantes tradutores culturais das práticas africanas, passando em casos específicos por um processo de africanização das suas práticas. “Contudo, a “africanização” da cultura crioula — identificável pela persistência de línguas, valores, práticas e hábitos africanos, pela reprodução de modelos organizacionais africanos e pelo estabelecimento de relações sociais marcadas por identidades étnicas africanas — era apenas uma outra forma de mudança cultural que interagiu dialeticamente com a tendência à “europeização”. Criouliização e africanização, portanto, devem ser entendidas como categorias interdependentes, imbricadas uma na outra: a africanização só podia dar-se num contexto já criouliizado, enquanto a criouliização só tem sentido como transformação de formas africanas. O Candomblé é um bom exemplo dessa ambiguidade, pois pode ser duplamente interpretado como um fenômeno emblemático do processo de criouliização, enquanto síntese interafricana (e até africana e europeia, se consideramos a influência do Catolicismo) e, ao mesmo tempo, como uma expressão de resistência à aculturação europeia e, portanto, como uma forma de africanização da sociedade colonial.” PARES.op.cit p. 94.

162 Não estamos tentando estabelecer uma dicotomização entre culturas populares e eruditas, pondo-as de lados opostos e de maneira hierarquizada. Acabamos neste sentindo por buscar uma interpretação das culturas de maneira mais próxima a sugerida por Ginzburg, que entende culturas populares e eruditas como algo cíclico e poroso, cujo contato constante permite trocas e adaptações constantes. Ver . GINZBURG. **O queijo e os vermes o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. ( introdução).

a crença daquele sujeito nas palavras que empregava na sua defesa, abre espaço para pensarmos em outras chaves de leitura empregadas por pessoas que, de fato, criam numa suposta presença divina mesmo em orações ou objetos considerados heréticos.

Preso pela Inquisição acusado de fazer parte de uma rede de mercadores de feitiços, Manoel da Piedade acabou por demonstrar ao longo do seu depoimento quanto determinadas práticas mágicas podiam circular pelo império. Nascido na Bahia e criado pelos seus padrinhos, deixou estas partes apenas quando foi novamente entregue a Gaspar de Valladares, capitão de navio e seu proprietário. A partir daquele momento circulou pelas capitânicas de Pernambuco e Rio de Janeiro, sendo posteriormente levado à cidade do Porto, na qual, aproveitando-se da prisão do seu senhor, fugiu. Sua experiência na colônia acabou por lhe fornecer substratos importantes para sua sobrevivência enquanto escravo fugido. Tendo comprado e aprendido a confeccionar bolsas de mandinga com os pretos cariocas, estabeleceu no reino um lucrativo comércio de amuletos, passando a contar, entre outras coisas, com uma rede de “parceiros comerciais”<sup>163</sup>, clientela fixa e um jovem estudante encarregado de transcrever as orações lançadas nas bolsas. Foi provavelmente por conta destes serviços que conseguiu angariar recursos suficientes para suas despesas enquanto foragido.

Todas estas informações chegaram até nós graças aos depoimentos daqueles que antes partilhavam com Manoel da Piedade os lucros das vendas e os interesses pelas artes mágicas. Contudo, nos seus depoimentos, Piedade esforçava-se em criar a imagem de bom cristão, conhecedor de orações e da moralidade católica e pecador – assim como todos os seres humanos – tendo errado por conta da ignorância e fragilidade da condição humana. Reconhecendo os erros inerentes ao uso e fabrico das bolsas de mandinga – as quais o acusado alegava ter conhecimento de ser obra demoníaca –, dizia ainda Piedade que não cria, mercava ou fornecia as ditas bolsas heréticas e, mesmo trazendo consigo alguns dos amuletos vistos com maus olhos pela Igreja, também não acreditava na sua real eficiência. Porém, não foram as lacunas ou os pontos frouxos apresentados no seu depoimento que mais nos chamaram atenção. Ao ser questionado sobre o uso de uma oração pouco ortodoxa e considerada herética pelos inquisidores, apresentou como justificativa o fato de a dita oração

---

163 Vários dos sujeitos que incriminariam Manuel da Piedade eram companheiros e cúmplices na mercância de bolsas de mandinga. Ver: na ANTT, IL, Processo de Manuel da Piedade. Proc. <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2310128>

do Justo Juiz invocar em alguma de suas passagens a figura divina, sendo recomendada por um sem número de brancos e pretos – incluindo o homem na Bahia que lhe havia ensinado.

Por mais improvável que seja a crença no seu próprio argumento, Piedade fazia uma das leituras possíveis em relação à percepção destas práticas de feitiçaria empregadas e assimiladas por boa parte da população colonial. As confusões com relação à licitude ou condenação das práticas abria brecha para interpretações diferenciadas sobre os pecados e heresias em determinadas ações, principalmente no tocante a pessoas pouco instruídas na fé e nos costumes católicos – como era o caso de inúmeros escravos.

Esses vazios catequéticos – principalmente entre os escravos africanos<sup>164</sup> –, a própria flexibilização da religiosidade experimentada por muitos católicos, a presença de diferentes percepções religiosas e uma variedade absurda de remédios – dentre os quais a feitiçaria era

---

164 Supostamente, um dos objetivos impetrados na escravização dos povos africanos seria a catequização em prol da salvação das almas, legitimada, entre outros fatores, por uma ascendência amaldiçoada e por uma inferioridade ética. Segundo Defendendo sua posição, os Jesuítas conseguiram, em 1537, que o Papa Paulo III instituisse a liberdade dos ameríndios, proibindo que fossem escravizados. Em 1640, ao tentarem fazer valer esta determinação, na Colônia, enfrentaram forte oposição dos senhores de terra, sendo inclusive expulsos de Santos e encontrando problemas igualmente sérios no Rio de Janeiro. Apesar dos tumultos e contradições, a liberdade dos índios só foi assegurada, em 1757, com o Diretório dos Índios, quando se traçou para eles um projeto civilizacional, isto é, seriam livres mas deveriam assumir os hábitos europeus. A escravidão africana não parece ter gerado as mesmas controvérsias, pois se o estado natural dos índios por vezes colocava dúvidas quanto a uma possível influência demoníaca, no caso dos africanos partia-se da convicção de que seu destino ao cativeiro era perfeitamente compreensível pela marca do pecado e pela inferioridade ética. Eram os africanos, segundo a concepção vigente, os legítimos descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé por ter zombado de sua nudez. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino (OLIVEIRA, 2002).”OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **“Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial.”** Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 355-387.p. 360. Para além disso, a escravidão era algo legítimo e considerado melhor do que permanecer em estado gentil em África. “Para Benci, a partir do momento em que o homem abandonou o estado de pureza, abriu caminho para o cativeiro no mundo, dando início às guerras e introduzindo o direito do domínio dos vencedores sobre os vencidos, pois: (...) nas batalhas, que contra si davam as gentes se achou que era mais humano não haver tanta efusão de sangue introduziu o direito das mesmas gentes que se perdoasse a vida aos que não resistiam, e espontaneamente se entregavam aos vencedores; ficando estes com o domínio e senhorio perpétuo sobre os vencidos, e os vencidos com perpétua sujeição obrigação de servir aos vencedores.” BENCI, Jorge. **Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos.** São Paulo: Grijalbo, 1977.p.49. Segundo Vieira, “ Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceria bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade (...). Pelo contrário os filhos de coré, [os negros] perecendo ele, salvaram-se, porque reconheceram, veneraram, e obedeceram a Deus: e esta é a singular felicidade do vosso estado, verdadeiramente milagroso.” VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões pregados no Brasil – II A vida social e moral na colônia (vol.III).** Lisboa: Agência Geral das Coloniais, 1940. p.26.

um dos principais - aos dilemas e necessidades locais dava margem ao emprego de interpretações baseadas em analogias carentes das percepções teológicas – a oração do Justo Juiz sendo boa por nomear Deus –, na crença de real funcionamento dos objetos mágicos – a bolsa de mandinga forneceria à proteção que prometeria dar – e o mais puro e simples pragmatismo – no momento de crise valia a pena apelar para todos os possíveis remédios.

Estes quatro fatores não ficariam restritos ao uso de bolsas de mandinga e demais objetos mágicos de finalidade protetiva. Apareceriam, principalmente, na busca pela cura e pelo abrandamento das mazelas do corpo. A doença e o feitiço se confundiam e pareciam, em muitos casos, sinônimos de padecimento do corpo. Numa sociedade carente de médicos e recheada por fórmulas populares e fantásticas de cura, o restabelecimento do corpo poderia significar a ruína da alma.

### **3.2 Medicina e magia: práticas “imorais” e saber acadêmico no restabelecimento do corpo.**

A medicina portuguesa de quase todo período moderno seguia os modelos da escola hipocrática<sup>165</sup> e os ensinamentos galênicos<sup>166</sup> como principal fonte de conhecimento e

---

165 SOUSA. Germano de. **História da medicina portuguesa durante a expansão** *Círculo de Leitores e Temas e Debates*, 2013.p.25-31 .CAIRUS. Henrique F.; RIBEIRO JR. Wilson A. “ **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**” .Coleção História e Saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 11-14. “ A medicina em Portugal, nos Tempos Modernos, baseava-se nos princípios da escola hipocrática e nos ensinamentos galênicos, divulgados na Península Ibérica quando passou no domínio do Islã no século VIII.” SANTOS. Georgina da Silva. “ **A Arte de Sangrar na Lisboa do Antigo Regime**”. Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, pp. 43-60.p. 44

166 “A tradição galênica permaneceu entre os portugueses até finais do período Setecentista. Em linhas gerais, a medicina de Galeno de Pérgamo (130-201) consistiu em uma sistematização da medicina clássica (greco-romana) e helenística, assentada na doutrina humoral de Hipócrates. Para Galeno, o corpo humano compreendia partes simples (carne, veias, ossos, cartilagens etc.) e partes compostas, que resultavam da reunião das partes simples (dedos, mãos, braços). As partes simples eram constituídas pelos quatro componentes elementares da matéria (Terra, Água, Ar e Fogo), que por sua vez comunicavam às partes simples e compostas as suas propriedades (calor, frio, seca, e umidade). Essas propriedades foram relacionadas aos quatro humores hipocráticos (sangue, pituíta ou fleuma ou catarro, bile amarela e bile negra ou melancolia). Assim, pela síntese galênica, a Água, fria e úmida, se encontrava relacionada com a pituíta ou fleuma; o Ar, úmido e quente, estava ligado ao sangue; a Terra, seca e fria, estava articulada à bile negra; e o Fogo, quente e seco, encontrava-se vinculado à bile amarela.(...)A doutrina médica galênica não parava por aí. As funções fisiológicas eram orientadas pelo espírito vital (presentes no coração e que abrigava o sangue e o calor do corpo); pelo espírito natural (originário no fígado e responsável pelos embargos nutritivos); e, por fim, pelo espírito animal (localizado no cérebro e que respondia pelas sensações e movimentos). O organismo saudável era aquele onde todas as partes simples formadas pelos quatro elementos (Terra, Água, Ar e Fogo) estavam bem proporcionadas, em equilíbrio com os diferentes humores

inspiração teórica das práticas acadêmicas de cura. Divulgadas durante os séculos de dominação islâmica da Península Ibérica, deixaram como herança naquelas regiões os princípios de um saber médico baseado na ideia de que um corpo saudável era consequência do equilíbrio de humores<sup>167</sup>. Covalentes aos elementos básicos da natureza – terra, fogo, água e ar – eram peça chave para a compreensão funcional dos corpos por serem inerentes à concepção dos mesmos e formadores dos quatro humores que agiriam sobre os homens. Sangue, bílis amarela, fleuma e bílis negra<sup>168</sup>, os quatro compostos correspondentes aos vistos acima e presentes no corpo humano, eram vitais na existência e manutenção da vida, sendo os seus desequilíbrios responsáveis por roubar toda a sanidade de um indivíduo.

Cabia ao médico o diagnóstico e a receita de tratamentos a fim de reequilibrar os humores descompensados e restabelecer a saúde do enfermo. Para tanto, munia-se de mesinhas, dietas específicas, emplastos e sangrias<sup>169</sup> para o restauro dos corpos às suas condições normais. Literalmente pondo para fora aquilo que causaria o mau (através das sangrias, vômitos etc), livrando-se do excesso de humor descompensado, o paciente recuperaria as suas funções e poria fim às mazelas que lhe atingissem.

Preferido entre os médicos, a flebotomia – ou sangria – era recomendada para diversos tipos de tratamento. De luxações a febres intensas, de inflamações a letargias, por sangue para fora pareceria aos médicos lusitanos um santo remédio contra as doenças. Para tal finalidade havia indivíduos habilitados no exercício de tais funções, os barbeiros sangradores. Seguindo o modelo da sociedade que os cercava, os saberes médicos foram modelados com

---

(sangue, fleuma, bile amarela e bile negra), e onde os três espíritos (vital, natural e animal) desempenhavam adequadamente suas funções de coordenação dos processos fisiológicos.” BARRETO. Maria Renilda Nery. **A medicina luso-brasileira: Instituições, médicos e populações enfermas em Salvador e Lisboa (1808–1851)**. Rio de Janeiro. 2005: Tese de doutorado defendida no programa de História das Ciências da Fiocruz. p. 18

167 SANTOS. Georgina da Silva. “**A Arte de Sangrar na Lisboa do Antigo Regime**”. op.cit.

168 BARRETO. Maria Renilda Nery. **A medicina luso-brasileira**. op.cit

169 “Para restabelecer a saúde no organismo, era possível recorrer à cirurgia, à dietética e à farmácia. O galenismo preconizava que o medicamento deveria provocar efeito contrário aos sintomas da doença, por exemplo, as doenças quentes deveriam ser tratadas com medicamentos frios; as úmidas, com medicamentos secos. Era o princípio hipocrático contraria contrariis, que permaneceu como um preceito basilar da terapêutica médica. A terapêutica galênica foi profícua no uso de técnicas e fármacos destinados a evacuar os fluidos do interior do organismo, objetivando equilibrar os humores. Desta forma, defendia a aplicação de purgantes, eméticos, sangrias, clisteres, ventosas e diuréticos (Entralgo, 1978). Outras doutrinas médicas romperam, ainda nos Setecentos, com a tradição galênica. Estamos nos referindo à iatroquímica, à iatromecânica, ao vitalismo e à nosotaxia more botânico, também conhecida como nosotaxia histórico-natural” BARRETO. op.cit. p. 19

base na hierarquia social que distinguia ofícios mecânicos das funções mais nobres. Desta maneira o trabalho primordial do médico era o de análise e diagnóstico, cabendo aos seus auxiliares a execução do que lhes fora recomendado. Eram os barbeiros e cirurgiões que estabeleciam contato mais íntimo com paciente, aplicando-lhes os remédios que os salvariam.

Esse contato mais intenso e direto muitas vezes passava ao largo da ação do saber erudito. Os barbeiros acabavam por aplicar tratamentos sem que o paciente passasse por uma avaliação médica, tendo como pano de fundo das suas ações a experiência e prática no combate às doenças. Escassos e caros, nem todos tinham acesso e recursos para se consultar com estes profissionais especializados no diagnóstico e recomposição humoral, tendo que contar com a experiência e perícia dos barbeiros. Isto gerava descontentamentos e constantes reclamações por parte dos médicos que não hesitavam em denunciar os barbeiros pela aplicação de sangrias desnecessárias e desajeitadas, tendentes a prejudicar ainda mais a saúde dos doentes.

Entretanto, por mais que houvessem reclamações e queixumes direcionados às práticas profissionais dos sangradores, estes apareciam em muitas regiões como um dos poucos profissionais que podiam ministrar tratamentos “legítimos” aos doentes. No Brasil colonial, por exemplo, a escassez de médicos era notória. Mesmo com a ação das boticas, cirurgiões e médicos da Companhia de Jesus nas áreas próximas aos colégios montados por esta ordem<sup>170</sup> - localizados principalmente nas áreas mais urbanizadas e importantes das capitanias – existiam

---

170 Segundo Calainho. “Além de trabalharem incansavelmente na difusão da fé cristã, os jesuítas também foram uma grande âncora da saúde na colônia, atestada pela vastíssima documentação das correspondências que mantiveram com seus irmãos em Portugal e no Brasil. Alguns deles vinham de Portugal já formados nas artes médicas, mas a maioria acabou por atuar informalmente como físicos, sangradores e até cirurgiões, aprendendo, na prática, o ofício na colônia, como José de Anchieta, João Gonçalves ou Gregório Serrão. Outros, em meio a obras e cartas, onde comentavam sobre a natureza colonial, dedicaram várias páginas à descrição de ervas e plantas curativas, inaugurando os primeiros escritos sobre a farmacopéia brasileira. Fernão Cardim, por exemplo, descreveu as propriedades curativas de várias espécies de plantas e árvores em seu livro *Tratados da terra e gente do Brasil*, escrito entre 1583 e 1601, quando desempenhou o cargo de secretário do padre visitador Cristóvão de Gouveia.

A escassez de médicos leigos, formados por escolas de medicina na Europa, pelo menos até o século XVIII, fez dos jesuítas os responsáveis quase que exclusivos pela assistência médica no primeiro século de colonização do Brasil. Ao longo do tempo, foram aperfeiçoando seus conhecimentos mediante contatos com os profissionais leigos residentes na colônia, e ainda pela leitura de importantes obras de medicina, encontradas em muitas das bibliotecas de seus colégios. O do Maranhão, por exemplo, entre seus cerca de 5 mil volumes, vários tomos eram dedicados às artes médicas. Além das obras que vinham de Portugal, muitas foram adquiridas por compra ou doações.” CALAINHO. Daniela Buono. **Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial**. Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, pp. 61-75. p. 64-65.



verdadeiros vazios de atuação dos saberes eruditos nos quais as figuras dos barbeiros, curandeiros/feiticeiros e padres exorcistas<sup>171</sup> eram as únicas alternativas para obtenção de cura.

Responsáveis primordiais pelas curas e restabelecimento do vigor físico dos seus clientes, alguns barbeiros e feiticeiros também teriam como ponto em comum a descendência africana. Como já foi salientado, barbeiros e cirurgiões, oficiais mecânicos do ramo da saúde, eram recrutados entre as pessoas pertencentes às classes mais humildes dentro da hierarquia social. Muitos que buscavam a permissão para trabalhar como barbeiros nas capitanias de Pernambuco e Bahia eram africanos ou descendentes, escravos e libertos. Segundo dados de Russel-Wood, os indivíduos de ascendência africana dominaram os quadros nos exames municipais para prática legal das funções. Entre os anos de 1741-1749, dos 101 exames municipais realizados para ofícios artesanais, 38 destes foram destinados à função de barbeiro, sendo todos de ascendência africana.<sup>172</sup> Estes dados não devem variar muito com relação a Pernambuco<sup>173</sup>. Segundo Kalina Vanderlei, eram estes os mesmos sujeitos que ocupavam as principais funções mecânicas na capitania, dentre as quais a de barbeiro estava incluída<sup>174</sup>. Muitos eram empregados na função por conta das necessidades dos seus senhores.

---

171 A ação do Padre Francisco das Chagas era um exemplo de como as traduções católicas poderiam intervir sobre

172 “As profissões de “barbeiro” e parteira constituem a exceção notável desta regra e foram, ambas, praticamente monopolizadas por indivíduos de ascendência africana. Numa tentativa um tanto infrutífera de reduzir o grande número de médicos charlatães que percorriam o Brasil colonial, a lei exigiu que todos os “barbeiros” e parteiras tirassem uma licença para praticar abertamente a profissão. Esta só era concebida a pedido e depois do pagamento de uma taxa a uma banca examinadora composta de um comissário local, nomeado pelo cirurgião-mor do reino, e dois médicos qualificados. Todas as licenças concedidas por esta banca tinham de ser enviadas a Portugal para confirmação pelo cirurgião mor. Uma amostra do número de “barbeiros” de Salvador nos anos de 1741-1749 e 1810-2 revela que, de um total de 101 exames municipais realizados no primeiro período para todos os ofícios artesanais, 38 eram para “barbeiros”. Todos eram indivíduos de origem africana. Desses 38, 17 eram escravos e 21, negros ou mulatos livres.” RUSSEL-WOOD, A.J.R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.93.

173 Esse quadro de emprego constante de barbeiros sangradores e feiticeiros/curandeiros estava espalhado por toda colônia. A Carência de médicos formados (devemos lembrar que as escolas de medicina só foram instaladas no Brasil após a chegada da família real), somadas as péssimas instalações médicas e a falda de preocupação com a estruturação de um espaço adequado para o atendimento dos pacientes contribuiria fortemente na busca de outras alternativas de obtenção de cura – mesmo que estas escapassem da moralidade católica defendida pela Igreja. Carlos Alberto Cunha Miranda no seu livro *A arte de curar nos tempos da colônia nos fornece importantes elementos para reafirmação destas questões*. CUNHA, Carlos Alberto Miranda. **A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2004

174 “A população livre de pretos e pardos se ocupava quase sempre das mesmas atividades mecânicas que os escravos urbanos. E dentre as principais profissões exercidas pelos escravos no Recife do século XVIII estavam os canoeiros, pescadores, carpinteiros, marcadores de caixas de açúcar e os ganhadores, categoria que incluía

Dos 38 examinados pela câmara soteropolitana, 17 deles eram escravos<sup>175</sup>. Isto – além de garantir um maior valor de revenda e demonstrar relativo interesse nos pecúlios obtidos com o emprego do cativo nesta função – poderia demonstrar relativa preocupação do senhor com a manutenção da saúde dos demais escravos a ele pertencentes.

Esta lógica de conservação de um escravo especialista em mecanismos e práticas curativas valia também na compra deliberada de cativos marcados pela fama de feiticeiros, cujos donos, além de utilizarem dos serviços destes para si, os alugavam para terceiros. Casos como o do preto José, pertencente a Gonsalo Ferreira<sup>176</sup>, de Gracia, escrava do Sargento Mor Marcos Bitencourt<sup>177</sup> e de Manoel da Petecaba, pertencente a Manoel Brito<sup>178</sup> – vistos ao longo dos capítulos I e II – , dentre alguns outros que poderíamos listar, são sintomáticos quanto a esta questão.

Ao contrário dos seus colegas, cujas funções eram alvo da fiscalização e controle das autoridades da câmara municipal, os feiticeiros temiam outro tipo de fiscalidade, sendo passíveis de penas e punições mais severas. Mantidos na ilegalidade e sempre vistos com desconfiança e temor, representavam um risco a ser combatido pelo poder temporal e secular, pois além de temer as denúncias enviadas ao Santo Ofício por conta da irregularidade de suas funções, alguns também seriam alvo de denúncias das câmaras. Exemplo disso foram as queixas relatadas pelos vereadores da câmara soteropolitana realizadas em 1683<sup>179</sup>. Em carta recebida do Recôncavo, solicitavam a realização de devassa contra alguns pretos causadores de inúmeros males e mortes na região. Curiosamente, o período das reclamações enviadas à câmara coincidia com o avanço dos surtos de varíola que tomavam a cidade de Salvador e seus arredores em finais do XVII<sup>180</sup>.

---

carregadores, vendedores, artesãos e *barbeiros*, além das ganhadeiras. E como as nomeações de governadores sugerem, muitas vezes as mesmas profissões eram exercidas por homens e mulheres livres de cor. Se não eram ambulantes, como ganhadeiras, camaroeiros e caranguejeros, esses trabalhadores instalavam suas tendas ou bancas de comércio nos mercados ou ao longo da ponte holandesa entre Recife e Santo Antônio. Um participação efervescente no comércio interno dessa cidade que já era intensa no século XVII.” SILVA, Kalina Vanderlei. **A Plebe do Açúcar: A População Livre na Retomada da Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII-XVIII)**. HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009. p. 230.

175 RUSSEL-WOOD.A.J.R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. op.cit. p.93

176 ANTT, TSO, IL, Documentação dispersa. Denúncias contra várias pessoas, proc. 13604.

177 ANTT, TSO, IL, ,12658.

178 ANTT, TSO, IL, ,12658. p. 16.

179 SALVADOR, Câmara Municipal . Documentos históricos do Arquivo Municipal: Atas da Câmara V.volume V. p.234.

180 MATTOSO, Kátia M. De Queirós. **Bahia opulenta: uma capital portuguesa no Novo Mundo (1549 —**

Mesmo em campos opostos da legalidade, as funções médicas de barbeiros e feiticeiros tinham pontos de aproximação que legitimavam as buscas pelos enfermos dos vários tipos de tratamento oferecidos por cada profissional. Os diálogos entre um saber erudito – médico –, popular – as feitiçarias e as práticas de cura vinculadas ao saber cotidiano e às experiências passadas pelos ancestrais – e os pontos intermediários – principalmente a função de alguns cirurgiões e a atividade dos barbeiros sangradores – ofereciam aos doentes caminhos diversificados para a obtenção de um mesmo fim, a expurgação dos males que afetavam o corpo e a reconstituição da saúde.

Diversificados, porém, extremamente próximos em algumas das suas práticas curativas. O uso de mesinhas, emplastros, sangrias e vomitórios, aproximava o saber erudito do popular por serem recomendados tanto por médicos quanto por feiticeiros<sup>181</sup>. Casos como o de Domingos João, que fizera Domingos de Almeida Lobato recobrar as forças através de alguns pós que teriam efeito de vomitório<sup>182</sup>, ou o de Domingos Álvares, que com uso de ervas e beberagens curava alguns dos seus clientes<sup>183</sup> dão liga a estas questões. Mesmo com

---

1763).op.cit

181 PAIVA. **Bruxaria e superstição** (...) p. 109.

182 ANTT, TSO, IL. . Proc. 1377-1. p. 30v. <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2301270>

183 Na época em que residia no Brasil, nosso já conhecido Domingos Álvares – o cavador de tesouros encantados no Algarve – era muito procurado para curar com ervas. Tornara-se herbolário pelo conhecimento que se tinha desta arte em sua terra, a Costa da Mina. Perdia muito tempo nos matos, procurando ervas adequadas, preferindo as molhadas pelo orvalho. Com elas, dizia, aterrado, que as curas obtidas se deviam às propriedades das ervas, e não a eventual concurso do demo. Certa vez administrou a um paciente uma mistura de aguardente com pós de raízes moídas e ervas, benzendo a beberagem. De noite, o doente tossiu e “lançou pela boca em vômito uns cabelos, e pela via prepóstera uns ossinhos que pareciam de galinhas, e unhas de gavião”. SOUZA. Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz...** op.cit.p 172. Outro trabalho importante sobre os processos contra Domingo Álvares foi feito por James Sweet. Nesta obra o autor nos mostra o quão o conhecimento prático das ervas e propriedades naturais das frutas e plantas possibilitavam o Domingos Álvares a promover curas e restabelecer a saúde dos seus clientes. Ver: SWEET. James. **“Domingos Álvares. African healing, and the intellectual history of the Atlântic Word”**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011. É interessante notar que o uso das famosas mesinhas por africanos seria empregada na própria África. Desta forma, o próprio uso da palavra “mesinha” é uma associação a um tipo de tratamento curativo a base de ervas, pós e outros elementos empregados em Portugal, cujo as práticas seriam próximas àquelas utilizadas por alguns povos africano. Entretanto, por não deterem o saber médico legitimado pelas academias e pela própria condição social daqueles que ministrariam os tratamentos – eram enquadrados como feiticeiros. Notamos alguns exemplos destas denúncias envolvendo africanos em suas terras natais no trabalho de Vanicléia Santos. “A maioria dos denunciados por feitiçaria foram negros gentios e batizados. Os crimes deles constituíram em “crença dos ídolos, o uso de amuletos, mezinhas e orações para fins terapêuticos, a adivinhação e os rituais funerários, a par de outros fenômenos com uma expressão muito singular”. Assim, entre as acusações de feitiçaria, foi constante a delação da participação dos negros em cerimônias gentílicas bem como por recorrerem aos sacerdotes locais ou por serem eles próprios os chefes de cerimônia.”SANTOS. Vanicléia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII.**” op.cit.p.118

ritualística distinta, as proximidades quanto aos efeitos de alguns tratamentos e a eficácia das ações destes dois setores do campo das curas criavam pontes para a construção das ideias de legitimação das práticas mágicas.

Sendo assim, feitiço e tratamento médico especializado se aproximavam no emprego de remédios similares – distanciando-se na ritualística – obtendo fontes de legitimação diferenciadas nas suas ações. Enquanto o médico se arvorava no saber científico e no conhecimento produzido pelas autoridades máximas do seu campo de saber, vide o emprego constante dos princípios galênicos e hipocráticos, mas também as obras de outros autores considerados importantes como Harvey, Borelli, Boerhaave<sup>184</sup>, utilizados em meados do

---

184 Durante o longo século XVIII, notaríamos transformações importantes acerca do pensamento médico lusitano promovido, principalmente, pelos chamados estrangeirados. “A defesa da renovação do ensino médico em Portugal está preñe de elementos retóricos que deságuam em uma desvalorização da “tradição” galênica, associada à filosofia peripatética.” Outras doutrinas médicas romperam, ainda nos Setecentos, com a tradição galênica. Estamos nos referindo à iatroquímica, à iatromecânica, ao vitalismo e à nosotaxia more botânico, também conhecida como nosotaxia histórico-natural. Nesse sentido, é preciso tomar o discurso de cunho ilustrado em sua dimensão retórica, de forma a não esvaziá-lo de seu princípio de defesa de uma outra tradição, a científica moderna, em substituição à escolástica. a. No caso da medicina e do conhecimento da anatomia o discurso que emerge das obras de Verney, de Ribeiro Sanches e de diversos tratados médicos encontraria adesão não só na Junta da Providência Literária, como também nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* de 1772, cujo conteúdo corresponde a toda uma plêiade de pensadores ligados às ideias racionalistas e de caráter experimental.” ABREU. Jean Luiz Neves. **Ilustração, experimentalismo e mecanicismo: aspectos das transformações do saber médico em Portugal no século XVIII.** Topoi, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007, p. 80-104.p.88 Segundo Maria Renilda, “A iatroquímica foi o primeiro sistema moderno que rompeu totalmente com o galenismo. Foi estruturado pelo holandês Franz de la Bõe (Sívio,1614-1672) e pelo inglês Thomas Willis (1621-1675), e expressou um esforço de integração dos resultados das principais correntes médicas renovadoras de então. Incorporou as interpretações químicas dos processos fisiológicos, patológicos e terapêuticos mantidas pelos seguidores de Paracelso (1493-1541). Eliminou os princípios vitalistas e metafísicos próprios de todas as derivações da alquimia, e os substituiu pelo mecanismo cartesiano e atomista e pelo indutivismo de Bacon. Associou a nova anatomia, derivada da reforma Vesaliana, baseada na dissecação de cadáveres humanos, a doutrina da circulação do sangue formulada por William Harvey (1578-1675) e outros descobrimentos fisiológicos, bem como, a observação clínica e a indagação necrópsia de lesões anatômicas internas (Piñero, 1985).

(...)A iatromecânica buscava uma interpretação fisicista do corpo humano e das suas enfermidades, ancorada no mecanicismo cartesiano e na física newtoniana. Alguns estudiosos da ciência barroca (século XVII) se basearam na aplicação do modelo físico-matemático galileano à medicina, a exemplo de Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679) em Florença, que chegou a interpretar mecanicamente a fisiologia muscular. Outros se limitaram a desenvolver de modo especulativo a concepção radicalmente mecanicista do organismo contida no pensamento cartesiano (Piñero, 1985). O conceito de humor, base do galenismo, foi substituído pelo de fibra, compreendida como o elemento fundamental do organismo.

A iatromecânica e o cartesianismo muito influenciaram o sistema do holandês Hermann Boerhaave (1668-1738), o mais influente dos formuladores na transição do século XVII para o XVIII, que chegou a ser chamado de *communis Europae praeceptor*. Este clínico situou em primeiro plano o programa que havia proposto o inglês Sydenham e fez escola em Portugal, tendo em Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783) um dos principais adeptos do boerhaavianismo.” BARRETO. Maria Renilda Nery. **A MEDICINA LUSO-BRASILEIRA**. op.cit.p. 20-21

século XVIII , o conhecimento do feiticeiro emanava, para o mundo católico<sup>185</sup>, do trato ilícito que estabelecia com o demônio, da má-fé dos aproveitadores e da crença vã dos supersticiosos, estes dois últimos pontos mais presentes na lógica discursiva de finais do século XVIII.

Estas percepções sobre as fontes emanadoras de poder – ou engodo – dos rituais ministrados pelos feiticeiros, em alguns casos, se contrapunha à percepção dos agentes da magia. O mundo católico lusitano aproximava culturas “estranhas” e as interpretava, como já vimos ao longo dos capítulos, tendo em mente símbolos próprios das suas tradições. Desta forma, por mais sagradas e divinas que fossem algumas das práticas e rituais empregados por africanos e crioulos, estas sempre caíam no lugar comum da feitiçaria e diabolismo. Sacerdotes de outras religiões, curandeiros, herbolários eram todos reduzidos ao estigma de feiticeiro.

Contudo, era esta mesma interpretação cultural que imputava ao outro o lugar de oposição e contrariedade que fornecia elementos de aproximação entre as culturas interpretadas e as suas aplicabilidades nas áreas de contato. Ora, ao chamar alguns emplastos de ervas ministrados por sacerdotes africanos de mezinhas, ou ao classificar diversas práticas de cura e magia como feitiçaria, os responsáveis pelas interpretações culturais reduziam um conjunto de ações a uma linguagem axiomática aos povos lusitanos. Ou seja, a documentação dos primeiros contatos com o mundo africano e a divulgação das peculiaridades e erros “demoníacos” praticados por estas populações, ao serem entendidas como tal e classificadas através de uma rede simbólica que fazia sentido aos povos europeus dava margem a apropriações consideradas ilícitas e agregadoras de todo um conjunto de condutas consideradas desviantes.

O mundo moderno europeu comum, habituado a “ouvir” antes de “ver”<sup>186</sup>, construiu uma imagem sobre os povos encontrados pelas suas empreitadas ultramarinas antes de poder estabelecer contatos mais diretos com os mesmos. Desta forma, as crônicas e histórias contadas por aqueles homens que tinham a sorte de regressar ao seu local de origem, ou por outros que se comunicavam através de cartas ou demais escritos, apresentavam um mundo

---

185 PAIVA. **Bruxaria e superstição** (...)pp. 34-37.

186 TODOROV. Tzvetan. **A conquista da América: A questão do outro**. São Paulo. Martins Fontes, 2003.pp. 19- 26.

novo aos seus interlocutores. Com o passar dos anos e com o aprofundamento das experiências coloniais lusitanas, o novo do “ouvir dizer” passava ao campo de uma realidade mais direta, sem perder, contudo, o laço com as primeiras traduções estabelecidas nos primeiros contatos entre portugueses e os povos das suas conquistas.

As experiências das primeiras traduções marcaram as percepções durante boa parte do período moderno, sendo remodeladas e redesenhadas, paulatinamente, à medida que novas apreensões sobre a cultura do outro passavam a ser possíveis. A ideia europeia de feitiçaria serviu como uma chave importante, tanto para europeus como africanos (num primeiro momento), na busca pela compreensão destes universos díspares que teimavam em dividir o mesmo espaço.

As vivências religiosas e mágicas americanas e africanas, aproximadas também pela ideia de feitiçaria, tenderam a se tornar cada vez mais próximas e “populares”, já que o emprego das práticas tradicionais da magia e das curas sobrenaturais – poderíamos levar em conta aqui também a própria ideia de cura através do exorcismo – eram meios comumente empregados por boa parte dos lusitanos<sup>187</sup>.

O século XVIII acabou por se tornar um cenário ideal para a compreensão destas questões. A experiência de séculos de contato com mundos distintos aos seus, somada à

---

187 Já Havia uma preocupação secular contra à feitiçaria praticada por portugueses desde meados do período medieval até o período formativo do santo Ofício. Ver: BETHENCOURTH, Francisco. **O imaginário da magia: Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. op.cit. “ Bruxas, feiticeiras, magos, nigromantes surgiram como mediadores entre os homens e os deuses e, na arte de curar amalgamavam a) técnicas primitivas de lambição, de sucção...; b) uma farmacopeia criada pelo saber popular de experiência feito; c) elementos divulgados em compêndios médicos... formas acompanhadas, normalmente, de linguagens mágico-religiosas Afinal, encantamentos, esconjuros, bençãos participavam na cura de enfermidades, acalmavam furores da Natureza, aumentavam as colheitas, securizavam comunidades, acrescentavam a esperança de viver São práticas que relevam da magia, da religião cujas fronteiras, autoridades, legisladores tentavam delimitar: umas são consideradas canônicas, legais, ortodoxas; outras são qualificadas de ilegais, heterodoxas, nefastas. Classificações, portanto, decididas, legitimadas pelo homem, pela sociedade Na verdade, as artes de curar não oficiais são objecto de legislação secular. No “Assento do Concelho de Lisboa em 14 de Agosto de 1385” lê-se: “ ...que nenhua pessoa nom use nem sobre feitiços, nem legamentos, nem de chamar os diabos, nem de desencantação”. Disposição que se revela letra morta. Será retomada em muitos tempos. Assim, as Ordenações Afonsinas especificam as penas a aplicar aos infractores: degredo para Ceuta dos praticantes de feitiçarias; a condenação à morte reserva-se para os que, com estas práticas, causassem dano ou morte de pessoas. As Ordenações Manuelinas referem também práticas heterodoxas de curar: “...qualquer pessoa que em círculo, ou fora delle ou em encruzilhada, espíritos diabólicos invocar, ou a algua pessoa der a comer, ou beber qualquer cousa pera querer bem ou mal a outrem, ou outrem a elle, moura por ello morte natural”. GARCIA. Maria Antonieta. **Curas e Leis: In: Medicina na Beira Interior: da Pré História ao século XIX**. Cadernos de Cultura Nº XIV, Novembro de 2000. p. 54-55.

intensificação da presença e observância mais direta dos povos africanos nas áreas coloniais geravam uma crescente apropriação e construção de práticas mágicas multiétnicas e a incorporação das mesmas ao cotidiano dos mais variados setores sociais de então.

Contudo, a relação do mundo ilustrado com a feitiçaria em meados do século XVIII não seria a mesma daquela travada no século XVI. Os tempos eram outros e elementos como o pacto diabólico, a materialidade da ação dos feiticeiros e a sua capacidade de provocar o mal através da intermediação com o demônio passaram a ser questionados. Pouco a pouco deixavam de ser encarados agentes demoníacos passando a enganadores e supersticiosos, mistura da ordinária cultura que partilhavam os populares com as ambições de alguns aproveitadores travestidos de curandeiros. A ilustração da elite tentava por fim a suposta credence popular, presa ao mundo do fantasioso e da magia.

Foram estas viradas de pensamento que transformariam o século XVIII em um ponto de observação tão profícuo ao uso das práticas mágicas e à sua repressão, pois, sendo ambiente de revisão de discursos e emprego constante de alternativas sobrenaturais para resolução dos problemas terrenos, acabou por tornar acessível algumas questões que nos pareciam esfumaçadas em outros períodos. O caso do emprego das curas é um exemplo disso. O desespero, o medo da morte e a vontade de restabelecimento corporal podiam provocar a coragem de lançar-se a um feiticeiro em busca da cura, entretanto, a fé que pouco a pouco abandonava as principais instituições repressoras quanto à eficácia e real poder da magia era um dos elementos, ainda presentes nos que recorriam aos mágicos, responsáveis pelo emprego das práticas sobrenaturais.

## **2. O saber inocultável: as revelações promovidas pelos adivinhos**

De lados opostos no campo das revelações e das relações com o sobrenatural, as cosmologias cristã (católica) e centro africana passaram a dialogar de maneira muito mais intensa a partir da experiência catequizadora em território africano e dos constantes contatos nas colônias americanas. Aqui e ali, pululavam aos olhos dos membros da Igreja uma infinidade de interpretações, práticas e ações que pareciam transformar o fenômeno divino das

revelações – que na sua ótica deveriam ser raros, milagrosos e pertencentes em sua maioria a um passado imemorial e distante – em algo corriqueiro e ordinário<sup>188</sup>. O vagar de uma abelha sobre a face de um indivíduo, o canto dos galos em horários incomuns, uma corrente de vento que arrebentasse sobre a pele provocando arrepios e o simples ato de espirrar, que aos olhos católicos pareceriam simples ações, corriqueiras, cotidianas e sem maior significação, poderiam ser percebidas pelos povos da África – desde a sua porção centro-ocidental aos territórios dominados por povos banto – como elementos reveladores de uma realidade muito mais ampla, presságios e informações privilegiadas fornecidas pelos espíritos do além-túmulo<sup>189</sup>.

A vida de boa parte destes povos africanos era marcada pelo contato constante com o mundo dos mortos, sendo a partida para o outro mundo incapaz de privar o defunto do convívio e influência sobre as decisões dos seus. A passagem para uma vida extracorpórea acarretava a transmutação de funções do finado dentro do seu grupo familiar. A alma do morto passava a intervir sobre a vida dos seus por presságios, intervenções e revelação das vontades e desejos do outro mundo. O parente morto ou outros espíritos vagantes – muitas vezes o mais recente – funcionavam como elo de ligação entre o mundo dos vivos e mortos, utilizando-se,

---

188 Tanto para portugueses quanto para congoleses a revelação fazia parte da lógica das suas religiões, segundo Thornton: “Os africanos e seus visitantes cristãos europeu também concordavam que a forma de conhecimento sobre o outro mundo era através de revelações, embora discordassem acerca da validade de muitas revelações específicas.” THORNTON. John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.p. 314. Entretanto, a lógica das revelações destes dois grupos assumiam caminhos distintos, pois, segundo Sweet: “Embora as cosmologias europeia e africana sejam, em grande medida, incompatíveis, alguns acadêmicos sugerem que o intercâmbio religioso teve pouco que ver com a substituição de um sistema de crenças por outro. Em vez disso, o intercâmbio religioso entre africanos e Europeus dependeu de uma série de revelações partilhadas, que tiveram eco nas tradições espirituais de ambos. Estas revelações partilhadas começaram no final do século XV, quando os portugueses começaram a converter os Congolese ao Cristianismo.

(...)Porém, os padres católicos apenas aprovavam uma pequena parte das revelações congolesas, considerando as restantes como o resultado da influência do Diabo. Enquanto que a Igreja Católica considerava as revelações como manifestações, extremamente raras, da vontade de Deus, os Congolese dependiam da continuidade das revelações para a sua sobrevivência.” SWEET. James. **Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (...)**op.cit.p 134.

189 “Outro mundo era mais que uma morada para os mortos; era também um mundo superior, onde os eventos deste mundo eram governados por este outro mundo. Barbot, ao descrever a religião da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos entre 1678 e 1682, afirmou que todos os africanos acreditavam em um ser supremo que governava o outro mundo, provocava acidentes e determinava o tempo de vida e de morte. Sieur d'Elbée observou, em 1671, que os habitantes de Aladá acreditavam em um poder supremo que provocava acidentes. Da mesma forma, em momentos difíceis para o comércio ou a pesca na Costa do Ouro, segundo Villaut, que a visitou em 1668, as pessoas atribuíam a ação a poderes superiores e faziam sacrifícios, pedindo desculpas aos poderes do outro mundo e suplicando perdão.”THORNTON. John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400 – 1800**. op.cit.p 314.



em muitos casos, dos presságios, doenças e dos sacerdotes como pontes entre as ambições dos vivos e a sabedoria de além-túmulo<sup>190</sup>.

Obviamente, os portugueses não conseguiam compreender de imediato a profundidade da estrutura religiosa pertencente àqueles povos. O contato com o mundo sobre-humano através das almas de antepassados mortos e a constante presença destes no mundo dos vivos deveria soar aos ouvidos de católicos mais pios como algo pertencente aos domínios do demônio.

A correlação entre as práticas religiosas africanas e a necromancia praticada por inúmeros feiticeiros lusitanos<sup>191</sup> era tentadora demais para não ser feita. Ao fim e ao cabo, as informações divulgadas pelas almas e, principalmente, as revelações supostamente falsas dos espíritos eram encaradas como um reflexo da gentildade e domínio do Diabo naquelas partes. A percepção lusitana sobre as práticas dos demais povos aproximava uma multiplicidade de práticas a um conceito comum e o redefiniria aos olhos da ortodoxia católica. Serviu também como integrador destas “novas” ritualísticas a um leque imenso de práticas já correntes pelo mundo português.

O processo de interpretação permitiu a integração de traços culturais de outros povos – mesmo que sobre uma nova interpretação –, criando mecanismos de apropriação e troca de saberes mágico/religiosos. Esta experimentação de elementos culturais estrangeiros não foi de todo estranho para africanos e portugueses. Devemos sempre lembrar que todas estas culturas nasceram dos contatos entre povos distintos, da aproximação dos diferentes e da composição de novas sínteses. Afinal de contas, de qual outra maneira podemos explicar a diluição de ritualísticas mágico religiosas tão similares entre a África Central e a Ocidental?<sup>192</sup> Entre os portugueses, estas apropriações aparecia dentro do seio do próprio catolicismo – e as suas inúmeras concessões as religiões 'pagãs' que dominavam boa parte da Europa– e a assimilação de variadas práticas mágicas pelas camadas populares.

Francisco Bethencourt, no “Imaginário da magia”<sup>193</sup>, chamou a atenção para uma questão similar. Dentre os inúmeros feiticeiros que punham à venda no mercado suas

---

190 THORNTON. op.cit. p314-316

191 Desde a Idade Média a necromancia era moeda corrente no campo dos saberes mágicos portugueses. Ver: MATTOSO. José. **A NECROMANCIA NA IDADE MEDIA**. HVMANITAS- Vol. L (1998)

192 THORNTON. op.cit.

193 BETHENCOURTH, Francisco. **O imaginário da magia**. op.cit. p.52-53.

habilidades e dons sobrenaturais, encontraríamos considerável quantidade de mouriscas que empregavam práticas mágicas comuns às suas culturas num mundo aparentemente bastante permissivo e agregador a tais novidades desviantes.

A experiência com outros povos – principalmente os mouriscos – e o próprio conceito de feitiçaria, utilizado pelo mundo cristão católico de maneira a segregar e rotular relações com o sobrenatural que fossem consideradas incomuns, heréticas e antinaturais<sup>194</sup>, acabou servindo para agregar práticas distintas (mesmo que de maneira estereotipada) a um universo cultural “popular” marcado pela presença das heresias.

A ampliação das fronteiras de um império lusitano, esforço extremo para um território de população tão exígua como Portugal<sup>195</sup>, que tendia a segregar famílias e por de margens opostas do Atlântico filhos e pais, esposas e maridos, encontrava na adivinhação uma possível resposta para tais dilemas. Além disso, problemas cotidianos como pequenos furtos, mortes inexplicadas, ciúmes e o medo da traição eram algumas das outras demandas geralmente atendidas pelos adivinhadores em Portugal que avançaram sobre as terras coloniais, agregando práticas locais e as transportadas com o tráfico negreiro. O Brasil do século XVIII representou bem esta miscelânea cultural que tomou o espaço atlântico com o início das aventuras portuguesas do século XIV. As primeiras interpretações sobre as culturas alheias feitas nos primeiros contatos somadas às experiências de mais de trezentos anos de vivências e as transformações inerentes ao pensamento religioso português dos setecentos davam nova tônica e transformavam este momento histórico num dos mais interessantes para análise das práticas mágicas. Momento no qual a suposta racionalidade se contrapunha ao barbarismo e criava novas interpretações das interpretações das práticas correntes de feitiçaria.

## **2.1 O poder dos adivinhos e a superstição das práticas**

Ao longo dos capítulos que compõem esta dissertação pudemos analisar alguns fragmentos documentais que davam conta de algumas das experiências mágicas captadas pelos olhares atentos de denunciante que se punham a serviço do Santo Ofício. Dos braços

---

<sup>194</sup> PAIVA, José Pedro **Bruxaria e Superstição (...)**.pp. 37- 43

<sup>195</sup>

queimados por conta das adivinhações de Gracia<sup>196</sup> aos goles de aguardente e danças supostamente escandalosas da sua xará da Ilha de Maré<sup>197</sup>, ou até mesmo os bezeros sacrificados nas proximidades do Santo Antônio Além do Carmo, uma infinidade de métodos divinatórios eram ofertados pelos feiticeiros aqui e ali, na Bahia e em Pernambuco. Em comum, além da ambição de saber das coisas passadas e futuras, estava o emprego de ritualísticas transatlânticas postas em contato pela experiência imperial.

Independente do quanto se misturavam ou até que ponto representavam sobrevivências, reelaborações ou novidades – expressões de uma cultura cada vez mais crioualizada – a realidade é que serviam como intermediadores de universos díspares, capazes de elaborar pontes de aproximação entre indivíduos vistos como antagônicos. De brancos a pretos, de crioulos a mulatos, os adivinhadores, assim como os demais feiticeiros trabalhados nesta dissertação, tinham uma clientela variada que reconhecia neles relativa fonte de poder e capacidade de cumprir com a promessa implícita na contratação dos seus serviços.

James Sweet chama atenção para o poder que os senhores acabavam atribuindo a estes sujeitos ao longo do processo de acolhimento dos seus métodos de justiça. Segundo o autor,

os brancos recorriam aos adivinhos africanos para descobrir ladrões, assassinos suspeitos e escravos fugidos. Apesar de aparente contradição no facto de escravos africanos adivinharem a culpa de outras pessoas de descendência africana, devemos reconhecer a complexidade destas interacções. Em muitas ocasiões, os adivinhos inculpavam negros que não pertenciam à comunidade escrava imediata, indo ao encontro das expectativas “comunais” de escravos e senhores. Noutros casos, a transacção era estritamente comercial, sendo a adivinhação prestada em troco de dinheiro, gado ou outros bens. Desta forma, alguns escravos e africanos libertos eram capazes de atingir um certo grau de independência financeira, ou pelo menos assegurar uma posição favorecida junto dos seus senhores, devido às recompensas financeiras que os serviços de adivinhação permitiam ter. Em qualquer dos casos, os africanos serviram-se do reconhecimento alargado dos seus poderes de adivinhação para ganhar algum peso e poder junto dos senhores, aproveitando ainda a oportunidade para retirar dividendos financeiros ou jurídicos numa comunidade normalmente hostil à sua autonomia individual.<sup>198</sup>

---

196 ANTT, TSO,IL, Gracia. op. cit

197 ANTT, TSO, IL, contra Gracia op.cit

198 SWEET. James. **Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (...)**op.cit.p

Apesar de considerarmos as afirmações de Sweet um tanto otimistas demais no que diz respeito a conquista de espaços no campo jurídico, principalmente pela quantidade de dúvidas e questionamentos provocada por julgamentos que descontentassem as vontades dos contratantes e pelo próprio local social que estes indivíduos ocupavam – afinal de contas dentro da hierarquia social ainda pertenciam a um local inferiorizado – é inegável que a feitiçaria ocupava um papel importante dentro do cotidiano do mundo moderno e do mundo colonial.

Sendo assim, por mais que, em finais do século XVIII, a Inquisição abandonasse a ideia de vinculação da feitiçaria às artes demoníacas<sup>199</sup>, e, conseqüentemente, retirasse desta a suposta fonte emanadora do seu poder, reconhecendo-a, sobretudo, como superstição, a previsibilidade dos fatos, as curas mágicas, o domínio dos desejos alheios e todas as demais ofertas milagrosas dos feiticeiros já faziam parte da dinâmica cotidiana da vida destes povos.

Entendo, porém, que acima destas questões estavam universos já marcados por possibilidades de acesso às revelações. Era a possibilidade material de atingir o conhecimento sobre coisas que não mais pertenciam à memória que aproximava e tornava inteligível o emprego das ritualísticas e dons sobrenaturais daqueles que se punham a serviço como adivinhadores. As similitudes e o reconhecimento do poder que alguns indivíduos carregavam para descobrir coisas passadas e presentes – geralmente empregando algum tipo de cerimônia especial – funcionaria como principal liga deste novo universo que passou a ser construído com as conquistas. O século XVIII se destaca como o lugar no qual estas semelhanças e diálogos aparecem de maneira mais sólida e agregadora. Quando, por exemplo, o tráfico com a região da Costa da Mina tendeu a crescer e incorporar indivíduos escravizados daquelas

---

199Durante os séculos XVI e XVIII a ideia sobre as adivinhações giraria entorno da lógica de pactuação com o demo. Segundo Paiva: “Nos textos portugueses a adivinhação era normalmente analisada com bastante atenção, o que não deve ser tido como um acaso pois, segundo Norman Cohn, também no pensamento de São Tomás este era um aspecto central<sup>157</sup>. As palavras com que nas *Constituições Sinodais* de Viseu, de 1617, se tipifica o delito, são um bom exemplo do que normalmente se queria expressar ao falar de adivinhação: «A adivinham he arte que consiste em adivinhar pelo poder do Demonio aquellas cousas que naturalmente se nam podem saber ou pelos elementos e creaturas, ou partes delias, ou por sortes e palavras, ou pelos juizos que lançam pelos aspectos das estrellas» 15m. O texto das *Constituições* de Braga, do ano de 1697, é mais pormenorizado ao elencar as várias formas de prever o futuro: «Por varias vias se pertende adivinhar e alcançar o futuro, como he por feitiçarias, nigromancias, prestigios, arte magica, agouros, sortes, encantamentos, invocação de espiritos malignos e por outros semelhantes modos»”. PAIVA, José Pedro. **Superstição e magia** ... (op cit) p.20. Esta ideia em todo se transformaria em fianis do XVIII, uando o pacto e a feitiçaria passariam a pertencer ao mundo dos bárbaros e lunáticos, nada tendo a ver com o novo mundo que se apresentava. Ver: MARCOCCI, Guisepe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. op.cit. p. 356

regiões ao quadro colonial brasileiro, suas práticas mágicas encontraram um espaço de atuação já sedimentado pelos constantes diálogos entre africanos da África Central, portugueses e uma miríade de povos indígenas. A tendência “popular” de agregação das realidades e “feitiçarias” destes outros povos se encontrava cada vez mais elástica.

Prova disso eram os espaços religiosos que alguns dos rituais de adivinhação passaram a ganhar. Espaços estes que muitas vezes conflitavam com os significados sugeridos pela Igreja. Não esqueçamos novamente o caso de Ângela Vieira, preta angola cujos tambores do seu centro pareciam tocar mais alto sempre que se aproximavam as festas juninas<sup>200</sup>.

Outro caso interessante foi o do proprietário de escravos Leandro Correia<sup>201</sup>. Segundo o seu denunciante, Francisco de Brito Vaz, homem de sessenta e um anos de idade, casado e que vivia das rendas dos seus escravos pescadores, Leandro Correia aproveitava da manhã de natal da maneira menos ortodoxa possível. Acompanhado por dois pretos, seus escravos, rumou até o porto da Paróquia da Telha em busca dos serviços de um angola. O capitão João Alvares Angola, homem com fama pública de adivinhador, embarcou na canoa do seu cliente rumo às suas terras para satisfazer a sua vontade de saber o que não mais podia alcançar com os olhos.

A curiosidade de Correia girava em volta da morte de dois escravos seus que segundo as posteriores adivinhações de João Angola seriam obra das ações de Bárbara, preta velha pertencente ao dito Leandro. Ainda segundo o adivinhador, os malefícios promovidos por Bárbara não findavam com a morte da escrava. Através de um favo enterrado, conseguia também impossibilitar a entrada da filha do seu senhor no convento, o que provavelmente havia provocado nele alguma frustração. Por conta destas adivinhações, a suposta feiticeira acabou sendo presa pelo seu senhor, possivelmente após padecer de algum castigo físico<sup>202</sup>.

Outros homens e mulheres de “boas qualidades” acabaram por recorrer aos serviços do adivinhador, que permaneceu na fazenda do seu primeiro contratante por algum tempo, sendo posteriormente levado ao sítio do seu cunhado.

Pessoas de boas e más qualidades, crentes e incrédulos, o mundo da adivinhação

---

200 ANTT, TSO, IL, Cadernos do Promotor, nº80 livro 273.

201 ANTT, TSO, IL, Caderno do Promotor, 125,

202 A escrava aparentemente estava extremamente fadiga pelos maus tratos ofertados pelo seu dono. ANTT, TSO, IL, Caderno do Promotor, 125.pp. 1v.

colonial era um universo alicerçado na fé da possibilidade de alcançar o que pareceria inalcançável às pessoas comuns. Francisco Brito, denunciante incrédulo em relação aos poderes mágicos do suposto adivinho explicou as mortes dos ditos escravos por outros caminhos. Segundo o que ouviu dizer, a escrava de Correia acabou morrendo como consequência do pós-parto, enquanto o seu escravo foi levado a óbito por conta de uma picada de cobra<sup>203</sup>.

Esses dois modelos de explicação para a mortandade dos escravos não se excluem de maneira completa. Tanto um quanto outro podem ser encarados como reflexo de percepções sobre o mundo que dialogariam durante boa parte do setecentos e representavam o choque entre maneiras de apreensão de uma dada realidade. O fato de um escravo ter sido picado por uma cobra enquanto a outra morria no parto eram dados comuns e provavelmente inquestionáveis tanto para Francisco Vaz quanto para Leonardo Correia, porém, os fatores que desencadearam estas ações davam margem às duas interpretações.

Para Correia, fenômenos como estes provavelmente não deviam ser percebidos como algo pertencente ao reino do comum e corriqueiro. Afinal de contas, qual a explicação de tamanha falta de sorte na morte dos seus dois escravos? Provavelmente, segundo a interpretação do contratante de João Angola, havia por trás das mortes alguma força malévola e consciente capaz de provocar tamanhos danos de maneira tão sombria. Desta maneira, coube ao adivinho – um especialista nas artes mágicas e revelador da agência de feiticeiros – desvendar a verdade sobre o “acaso” das mortes e imputar culpa devida ao real motivador de tamanho infortúnio.

Essa interpretação sobre a realidade concreta das mortes em todo divergente daquela empregada por Francisco Vaz. O autor da denúncia encarava as mortes dos ditos escravos como algo comum, fruto do desleixo, falta de sorte ou acaso, nada tendo a ver com ações de supostos feiticeiros. Essa interpretação sobre os fatos não se encerravam na figura do denunciante. Promovendo a denúncia pelo “ouvir dizer”, era possível que as indagações e queixas levadas ao Comissário fossem reflexo de parte dos membros daquela sociedade.

Datada de 27 de janeiro de 1761, o documento traz consigo indicativo sobre o seu próprio tempo. O Regimento do Santo Ofício de 1774 não via à feitiçaria com os mesmos

---

203 Op.cit.

olhos dos seus antecessores. Relegada ao plano do charlatanismo e da superstição, os feiticeiros passavam a ser vistos como enganadores, supersticiosos e débeis, rompendo com a ideia de pactuadores do partido demoníaco<sup>204</sup>. Esta transformação radical na maneira de se encarar a feitiçaria – entenda-se como todos os elementos que supostamente eram encarados como feitiçaria, inclusive a adivinhação – antes da normativa de 1774 já podia ser percebida nas ações do tribunal e nas denúncias ofertadas contra os delitos. Francisco Vaz era um dos possíveis sujeitos que havia incorporado os novos discursos sobre as práticas mágicas e as ações dos feiticeiros.

Entretanto, para cada Francisco Vaz que desconfiava da eficácia das práticas mágicas, outros Leandro Correia passavam a solicitar auxílio e considerar como verdadeiras as revelações dos adivinhos. Segundo o mesmo documento, eram muitos os que utilizavam os serviços de João Angola, sendo de variadas “qualidades”. As transformações do regimento de 1774 foram possíveis graças a uma elite cada vez menos crente na eficácia de feitiços e adivinhações, contudo, a sociedade continuava a gerar sujeitos que reconheciam como possíveis o conhecimento sobre coisas ocultas através do recurso da magia.

Para os que ainda acreditavam no poder da magia e dos adivinhadores – ou para aqueles que mesmo sem uma crença anterior viam como última saída para suas aflições o socorro destes profissionais – a adivinhação era instrumento válido na busca por informações. No caso do uso de práticas africanas pelos senhores brancos, Sweet enxergaria relativa preservação de uma autoridade jurídica que estas rituais tinham na África. Pelo emprego e pela contratação constante de africanos para serviços mágicos, percebo que o autor não está de todo errado, pois, de fato os adivinhadores carregariam consigo certo prestígio e poder de decisão que não estariam nas mãos de escravos que não dominavam estes dons. Porém, não devemos esquecer entre a infinidade de africanos que ofereciam seus dons no mercado, havia ainda uma grande quantidade de mulheres e homens de origem europeia que podiam

204 “Mais radicais foram as alterações tocantes às feitiçarias e solicitação. As primeiras reputaram-se «delitos ideais e fantásticos», os seus autores «impostores» carentes de instrução, pelo que passou-se a perseguir os «mágicos» não por se supor que eram agentes diabólicos, como até então sucedera, mas porque se consideravam charlatães e ignorantes. Incitava-se ainda os inquisidores a que tivessem uma ação pedagógica na difusão desta doutrina, exortando-os a que nos preâmbulos das sentenças explicitassem como tudo eram superstições condenáveis, chegando a afirmar-se que os réus que sustentassem terem celebrado pactos com o demónio ou que eram capazes de perpetrar malefícios fossem considerados loucos e internados no Hospital Real de Todos-os-Santos nos «cárceres dos doudos»” MARCOCCI, Guiseppa. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. op.cit. p. 356.

atender de maneira satisfatória aos anseios divinatórios destas comunidades. Pouco acima, ao falarmos sobre processos de cura que encontramos ao longo da nossa pesquisa, vimos a atuação de duas degredadas a mover vontades, vinganças, contrafeitiços e adivinhações, tendo em um dos casos o serviço desfeito por um angola<sup>205</sup>.

A sociedade brasileira do século XVIII promoveu nos vários campos da feitiçaria importante interpretação sobre as práticas que lhes eram ofertadas e os mecanismos de integração do mundo humano com o supranatural. Longe de conviverem de maneira extremamente pacífica e agregadora, a infinidade de sujeitos que habitaram este território colonial tinha que lidar com questões como as de pureza e impureza de sangue e as condições jurídicas que colocavam de lados opostos escravos e a infinidade de categorias nas quais poderíamos enquadrar um homem sem proprietário<sup>206</sup>. Estes antagonismos geravam conflitos e inquietações constantes, medos de revoltas e instabilidades políticas e sociais que também eram sentidas no campo da feitiçaria. Esta teia conceitual extremamente esticada pela ambição lusa de explicar os elementos comuns da cultura de outros povos acabou por ter múltiplas funções no mundo colonial marcado pelas contradições. De pequenas revoltas assassinas e vingativas, a serviços solicitados pelos senhores, o que se compreendia por feitiçaria acabou por servir a interesses muitas vezes conflitantes.

Contudo, era essa multiplicidade de formas e expectativas atendidas – e as primeiras ações de crioulização realizadas pelos europeus ainda em solo africano – que possibilitavam a apreensão e transformação de instrumentos isolados e pertencentes a quadros culturais específicos em fenômenos cada vez mais multiétnicos e plurais.

Eram as constâncias e as interpretações que partiam dos pressupostos culturais comuns a um dado grupo que provocavam a aproximação e o surgimento de um ambiente “popular” cada vez mais receptivo à incorporação de novas ritualísticas e práticas que transcendiam as limitações continentais e acabavam por transformar, mesmo com limitações, as fronteiras de áreas de segregação e divisa em ambientes de troca e contatos, ainda que de maneira inconsciente e não racionalizada.

Ao fim e ao cabo a ideia de feitiçaria e as tentativas de segregação e condenação ao barbarismo impostas pela demonização de uma série de rituais e práticas religiosas dos

205 ANTT, TSO, IL, Antônia Maria. Proc. 1377-1. p. 30v

206 Livres, libertos, escravos e etc.



“outros” servia como uma ponte de contato e estabelecimento de negociações entre grupos distintos e as suas culturas. O processo constante de interpretações e interpretações das interpretações gerou um século XVIII marcado pela ambiguidade de apropriação e segregação, receptividade e marginalização que marcou a história da apropriação e do uso das práticas mágicas no Brasil.

Neste cenário encontramos uma série de pessoas lidando com suas angústias, vivendo as suas vidas e buscando remédios nos locais que lhes parecesse possível encontrar, sendo eles lícitos ou não. No fim, a feitiçaria, ou o que se costumou classificar através deste conceito preexistente do mundo português, talvez fosse um dos mais populares e requisitados remédios, pois estava próximo e à mão de todos. O feiticeiro acabou por encarnar o símbolo de um mundo em constante transformação e diálogo do qual ele também seria um reflexo.

## CONCLUSÃO

Em finais do século XVIII, a inquisição lusitana passou por incontáveis transformações internas e externas a fim de contemplar as novas conjunturas. Geralmente traumáticas e um tanto bruscas, as mudanças que abateram o tribunal da fé do reino português trouxeram à tona a dinâmica dos novos tempos. Sua imagem aterrorizante àqueles que insistiam ou simplesmente cometiam pecados de foro inquisitorial, transformar-se-ia, paulatinamente, em sinônimo de inoperância, fragilidade e, finalmente, ausência. O declínio do Santo Ofício abriu espaço para a construção – cheia de reveses – de um outro estado Português.

Era essa nova lógica organizacional e política que pôs fim à “caça as bruxas” no mundo português<sup>207</sup>. Não que ela houvesse sido realizada em larga escala ou que este delito figurasse entre o de maior interesse da instituição mas mesmo assim conseguia arrastar a julgamento uma considerável quantidade de desafortunados. Pouco a pouco o feitiço e o feiticeiro perderam importância e tornavam-se vítimas da sua própria ignorância ou vilões e aproveitadores das crenças supersticiosas de terceiros. A antiga ideia da aliança através do pacto entre feiticeiros e demônios, fiadora das perseguições, cairia por terra. Questionada a materialidade do pacto e a própria possibilidade da existência de tal ligação, a feitiçaria deixou de configurar no rol de crimes passíveis de julgamento pelo Santo Ofício<sup>208</sup>. A heresia na prática deixou de existir.

Entretanto, todas essas transformações precisam de espaço e tempo até sedimentar na cabeça dos que haviam crescido num mundo crente em mágicas e dons sobrenaturais. Além disso, a própria experiência diária parecia contradizer as novas correntes de pensamento mesmo entre aqueles que haviam recebido-as de maneira relativamente tranquila. O caso da descrente moradora de Recife<sup>209</sup> que vimos no capítulo II e os vários outros nos quais a desconfiança no poder do feiticeiro foi transmutada em certeza da sua eficácia foram

207 Como bem nos lembra Paiva, o fenômeno da caça às bruxas em Portugal não conheceria as dimensões do resto da Europa, sendo fenômeno um tanto mais limitado e de ocorrência temporal diversa. PAIVA. **Bruxaria e superstição (...). op cit.**

208 PAIVA, José Pedro. **Baluartes dá fé e da disciplina: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536- 1750)**. MARCOCCI, Guisepppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013

209 ANTT, IL, Processo contra Domingos e Gonçalo.

exemplos dessa realidade. Isto aconteceu principalmente em áreas mais densamente povoadas de sujeitos de inúmeras categorias sociais, grupos étnicos e culturais distintos, que contribuíam para uma construção analítica na qual o conceito de feitiçaria era fundamental.

O feitiço se tornou durante a experiência colonial um grande guarda-chuva conceitual capaz de abrigar uma infinidade de práticas e experiências religiosas incomuns ao mundo católico. Afinal de contas, como classificar os *calundus* ou rituais de adivinhação como os juramentos de *jaji*<sup>210</sup> sem enquadrá-los como feitiçaria? Como admitir a presença do divino em ritualísticas tão diferentes daquelas empregadas pela Igreja? A construção maniqueísta, que opôs toda ritualística católica àquela experimentada pelos povos das novas possessões coloniais, apareceu como uma das respostas possíveis – e talvez a mais plausível – a essa realidade. Sendo assim, o feitiço, o feiticeiro, o pacto diabólico e a ingerência do Diabo frente à humanidade tão comuns a uma Europa cristianizada eram transportados e percebidos no contato com outros povos. Esse comportamento quanto aos costumes religiosos do outro tinha fundamentos facilmente identificados na teologia e em trechos bíblicos do Deuteronômio, Gálatas, Isaías entre tantas outras passagens<sup>211</sup>.

Portanto, o início da expansão marítima e o contato com outras realidades religiosas ampliavam e reelaboravam um conceito de feitiçaria largamente aplicado durante as experiências vivenciadas posteriormente. Era com este olhar marcado pelas crônicas e relatos dos viajantes que chegavam à África, desde finais do XV, e com as observações realizadas no dia a dia que os comissários nomeados pelo Santo Ofício ao Brasil entendiam as práticas mágicas dos africanos. As interpretações sobre as culturas dos outros povos se tornou cada vez mais latente naquele universo.

Obviamente, como foi salientado no primeiro capítulo, o crescimento do número de denúncias contra a feitiçaria foi efeito colateral do crescimento do quadro inquisitorial nestas

210 MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola**. V.1. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965. pg 109.

211 Em várias passagens do Deuteronômio podemos observar referências a ideia de feitiçaria e como deveriam ser tratados aqueles que recorressem a tais recursos. Deuteronômio 18:9-13: "Quando entrarem na terra que o Senhor, o seu Deus, dá a vocês, não procurem imitar as coisas repugnantes que as nações de lá praticam. Não permitam que se ache alguém no meio de vocês que queime em sacrifício o seu filho ou a sua filha; que pratique adivinhação, ou se dedique à magia, ou faça presságios, ou pratique feitiçaria ou faça encantamentos; que seja médium, consulte os espíritos ou consulte os mortos. O Senhor tem repugnância por quem pratica essas coisas, e é por causa dessas abominações que o Senhor, o seu Deus, vai expulsar aquelas nações da presença de vocês. Permaneçam inculpáveis perante o Senhor, o seu Deus." ; Deuteronômio: In: **A Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Paulinas, 2002.

partes do atlântico. Obedecendo a uma lógica que pouco tinha a ver com o interesse de ampliar a repressão contra os feiticeiros<sup>212</sup>, um maior quadro de comissários e familiares ampliava, mesmo que de maneira limitada, a possibilidade de fiscalização sobre as condutas heréticas. Outro ponto interessante desta ampliação dizia respeito à origem destes indivíduos. Compostos pelo clero secular e regular das localidades, estes agentes carregavam consigo percepções comuns àquele ambiente e interpretações que gozavam com uma pitada de particularidade regional, favorecendo ainda mais o processo de interpretações cultural.

Era também através das interpretações culturais que muitas práticas mágicas acabavam sendo incorporadas a um cabedal de soluções possíveis aos que recorriam a elas. A compreensão de determinadas práticas religiosas e mágicas de outros povos como feitiçaria criava pontes e tornava inteligível (de maneira enviesada e moldada através do prisma cultural do interlocutor) e acessível aos portugueses um novo cabedal de recursos sobre-humanos. Essa lógica foi aplicada também pelos povos incorporados aos territórios portugueses. Ao se depararem com uma infinidade de práticas mágicas incomuns ao seu mundo, puseram-se a traduzir e reelaborar os significados de tudo aquilo que lhes era apresentado através da mediação da sua própria cultura. Sendo assim, de caráter duplo e amplo, a interpretação traía os significados reais e incorporava traços exógenos a algo visto como característico a um povo.

Bolsas de mandinga que continham santinhos, hóstias e trechos de orações, as tentativas dos padres de combater a recorrente prática da busca ao feiticeiro como curador de doenças através da adequação da ritualística católica dos exorcismos as expectativas populares dão prova a essas questões.

O caminho semeado pelas interpretações sobre o outro fundamentavam as buscas das respostas possíveis que aqueles podiam fornecer e permitiam uma compreensão mais permissiva do catolicismo pelos setores populares. A comprovada ou a simples crença na eficácia dos métodos empregados pelos africanos contribuía para a disseminação e alargamento do uso dos remédios oferecidos por estes.

---

212 TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil.** Revista Crítica de Ciências Sociais, v.40, out. 1994, p. 105-135. p. 130. WADSWORTH, James E. **Children of the Inquisition: Minors as Familiars of the Inquisition in Pernambuco, Brazil, 1613-1821.** Luso-Brazilian Review, Volume 42, Number 1, 2005, pp. 21-42.

Devemos salientar que a medicina empregada em Portugal e suas colônias girava em volta dos saberes hipocrático e galênico e da utilização da medicina humoral. A ineficiência de tal método assombraria a qualquer médico atual. Par completar este quadro lastimável, o reduzido contingente de médicos no Brasil e o alto custo dos seus serviços faziam com que muitos recorressem aos feiticeiros que, em alguns casos, se mostravam como alternativa até mais eficaz no processo de cura. Devemos lembrar que a experiência de alguns curandeiros os fazia acertar no emprego de remédios e no combate a doenças e males que afligiam a população. Além disso, o uso de medicamentos e técnicas similares aproximava curandeiros e médicos. O uso de emplastos, vomitórios e mesinhas era comum entre todos esses homens vinculados ao saber curativo, o que aproximava esses campos de conhecimento e permitia uma leitura do paciente capaz de identificar nas diversas possibilidades ofertadas uma real chance de alcançar seu fim máximo, ou seja, a cura.

Em alguns casos esta aproximação era realizada pelo próprio clero como estratégia de combate a busca de curas “ilegais” pelo seu rebanho. O exorcismo parecia arma ideal no combate aos feiticeiros por ser instrumento permitido pela Igreja e apartado de toda influência maléfica que cercava as práticas mágicas. Contudo, graças à sua ritualística particular e à própria ação dos padres – que contavam com muito mais boa vontade do que com a formação específica para atribuição da função – os exorcismos aproximavam-se perigosamente das práticas curativas dos feiticeiros, sendo malvistas pela Igreja.

A interpretação como um ato de traição dos reais significados acabava criando pontes e dando margem a novas leituras sobre as práticas e os costumes alheios. O mundo aparentemente aporuguesado pelas esquadras, caravelas, ambições mercantis, dominação de novos povos e propagação da fé encontrava como principal rival e auxiliar o olhar matizado por experiências e práticas anteriores à chegada destes “homens brancos”. Tentando compreender o outro e o que dizia, a base para construção destas pontes era fincada através das analogias, da busca de um sentido próximo àquilo que já vinha sendo experimentado nas várias searas que compunham a vida e no uso de palavras e conceitos que melhor se aplicassem às novidades. O mundo era reelaborado e tudo ganhava um novo contorno – muitas vezes indesejado pelos que tentavam impor ou convencer sobre a superioridade dos seus costumes – que escapava ao controle dos homens. A crença na feitiçaria e o alargamento

deste conceito a fim de atender as novas necessidades geradas pela expansão pode servir como dentre vários exemplos do processo traidor da interpretação cultural pelo qual o Império português – culturalmente não só lusitano – passaram.

## **Fontes Manuscritas**

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo**

#### **Inquisição de Lisboa**

##### **Cadernos do promotor**

Cadernos do Promotor, nº 76, 86-87v.  
Cadernos do Promotor, nº 68, Livro 262, 176-183.  
Cadernos do Promotor, nº 71, livro 265, 430-430-v.  
Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 182  
Cadernos do promotor, nº 80. p 28-28v  
Cadernos do Promotor, nº 83, p. 202.  
Cadernos do promotor, nº 87, l 280, p.45-46

##### **Documentação dispersa**

Denúncia contra Domingos Dias, Inquisição de Lisboa, proc. 13496  
Denúncia contra várias pessoas, Inquisição de Lisboa, proc.13604  
Denúncias contra várias pessoas, por via do padre de Olinda e Comissário do Santo Ofício,  
Proc. 13540

##### **Processos consultados**

Processo contra Domingos e Gonçalo proc. 3025.  
José Martins, Inquisição de Lisboa, proc.508 (1730)  
Felícia Tourinho, Inquisição de Lisboa, proc. 1268  
Luiz Pereira de Almeida, Inquisição de Lisboa, proc. 1134.  
Miguel Moniz, Inquisição de Lisboa, proc.1562.  
Pedro Rodrigues, Inquisição de Lisboa, proc.6681  
Antônia Maria, Inquisição de Lisboa, proc.1377-1.  
Jacinto, Inquisição de Lisboa, proc.5630  
Antônia de Sabinda, Inquisição de Lisboa, proc.6680  
Adrião Ferreira de Passos, Inquisição de Lisboa, proc.1884  
Alberto Monteiro, Inquisição de Lisboa, proc.  
Domingos Alvares, Inquisição de Lisboa, proc.7759  
Manuel, Inquisição de Lisboa, proc.8547  
Manoel da Piedade, Inquisição de Lisboa, proc.9972

Teresa Maria, Inquisição de Lisboa, proc.4066  
processo contra Gracia, proc 12658.  
Processo contra Frei Alberto de Santo Tomás, proc. 597  
Processo contra Simão, proc. 8464.  
Processo contra Antônio da Silva. Proc.

### **Registros de visitasões consultadas**

Terceiro livro das confissões da primeira visitação ao Brasil, Capitãncias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, Inquisição de Lisboa, proc.0778  
Quarto livro das denunciações da primeira visitação do Santo Ofício da Inquisição do Brasil, A qual fez o licenciado Heitor Furtado de Mendonça por especial comissão de sua alteza, Inquisição de Lisboa, proc. 0781  
Livro segundo das denunciações que se fizeram na visitação do santo Ofício na cidade do Salvador Baía de Todos os Santos, do Estado do Brasil , Inquisição de Lisboa, proc.0784  
Visitação do Santo Ofício da Inquisição feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches no Estado do Grão Pará, Brasil, Inquisição de Lisboa, proc.0785

### **Fontes secundárias**

AMEIDA, Candido Mendes de. **Codigo Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal : recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I.** Rio de Janeiro : Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do Peregrino da América**, 6a. ed., Rio de Janeiro, Publicação da Academia Brasileira, 1939, vol. I,

MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi. **Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola.** V.1. Lisboa: Junta de investigações do ultramar, 1965

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões pregados no Brasil – II A vida social e moral na colônia** (vol.III). Lisboa: Agência Geral das Coloniais, 1940.



## Referências bibliográficas

### ARTIGOS

ABREU, Capistrano J. **Um visitador do Sano Ofício a Cidade do Salvador e ao recôncavo da Bahia de Todos os Santos (1591-1592)**. Rio de Janeiro, lyp. Do Jornal do Comércio, de Rodrigues & C, 1922.

ABREU. Jean Luiz Neves. **Ilustração, experimentalismo e mecanicismo: aspectos das transformações do saber médico em Portugal no século XVIII**. Topoi, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007,

CAIRUS. Henrique F.; RIBEIRO JR. Wilson A. “ Textos hipocráticos:o doente, o médico e a doença” .Coleção História e Saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005

CALAINHO, Daniela Buono. **Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal**. Afro-Ásia, núm. 26, 2001.

\_\_\_\_\_. **Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – Séculos XVII e XVIII**. Cadernos pagu (39), julho-dezembro de 2012:159-176.

\_\_\_\_\_. **Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial**. Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, pp. 61-75

CARVALHO. Marcos J.M de. **De portas adentro e de portas afora: Trabalho doméstico e escravidão no Recife, 18-1850**. Afro-Ásia,, 29/30 (2003), 41-78.

CYMBALISTA. Renato. **Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna**. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.14. n.2. p. 11-50. jul.- dez. 2006.

FERREIRA. Jackson. **“Por hoje se acaba a lida”:** suicídio escravo na Bahia (1850-1888). Afro-Ásia, 31 (2004), 197-234

GARCIA. Maria Antonieta. **Curas e Leis: In: Medicina na Beira Interior: da Pré História ao século XIX**. Cadernos de CulturaNº XIV, Novembro de 2000.

KLEIN, Hebert S. **A demografia do tráfico Atlântico de escravos para o Brasil**. Estudos

Econômicos, 17(2), Maio/agosto de 1987. p . 129-149

. \_\_\_\_\_, **Novas interpretações do Tráfico de escravos no atlântico.** R. História, São Paulo. 120. p..3-25, jan/jul. 1989.

KUHN, Fábio. **As redes da distinção:familiares da Inquisição na América Portuguesa do século XVIII.** *Varia hist.[online].* 2010, vol.26, n.43, p. 177-195

LOVEJOY, PAUL E. **Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia.** Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 11-44

LAHOM, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “agia” africana em Lisboa no século XVIII.** Rio de Janeiro: TOPOI, n.8, jan-jun.2004.

MARCOCCI, Guisepe. **A fundação da |Inquisição em Portugal: Um novo olhar.** Lusitania Sacra. 23 (Janeiro-Junho 2011) 17-40. p. 33-34

MARQUESE, Rafael de Bivar. **A dinâmica da escravidão no Brasil: Resistência, tráfico negro e alforrias, séculos XVII a XIX.** NOVOS ESTUDOS, 74, MARÇO 2006.

MILLER. Joseph. **O Atlântico escravista: Açúcar, escravos e engenhos.** Afro-Ásia, 19/20, (1997). p. 9-36

MOREIRA DA ROCHA, Manoel Joaquim. **Dirigismo na produção imaginária religioso nos séculos XVI-XVIII: as constituições sinodais.** Portugal,Separata da Revista do Museu, N°5, 1996

MOTT. Luiz. **Dedo de anjos e ossos de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira.** Revista USP, 31 1996.

MATTOSO. José. **A NECROMANCIA NA IDADE MEDIA.** HVMANITAS- Vol. L (1998)

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Os africanos entre representações: Viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário ocidental.** Brasília, Em Tempo de Histórias, PPG-HIS, nº9, 2005.

PAIVA, Pedro. **Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613).** LUSITANIA SACRA, 2ª série, 15 (2003). 43-76

\_\_\_\_\_. **Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos de complementares de controle social?** Revista de História das Ideias, vol.11, Faculdade de Letras, Coimbra, 1989.

PARÉS. Nicolau. **“O processo de crioulização no Recôncavo baiano”**

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do reino: A Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-colônia.** Revista Textos História da universidade de Brasília, volume 5, número 2, 1997. ISSN: 0104-1487

PIMENTEEL, Helen Ulhôa. **Sob a lente do Santo Ofício: Um visitador na Berlinda.** Texto de História, V.14, nº1/2, 2006

REIS. João. **FONTES PARA A HISTÓRIA DA MORTE NA BAHIA DO SÉCULO XIX\*** Caderno CRH, n. 15, p. 111-122, jul./dez., 1991;

RODRIGUES, Aldair Carlos . **Os comissários do Santo Ofício no Brasil: Perfil sociológico e inserção institucional (século XVIII)**; in: LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA RÊGO, João (orgs). **Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e Ordens Militares (séculos XVI-XIX).** Casal de Cambra, Caleidoscópico, 2013.

\_\_\_\_\_. **Formação e atuação da rede de comissários do Santo Ofício em Minas colonial.** Revista Brasileira de História, vol. 29, nº 57

RODRIGUES. Cláudia. **A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista.** VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 24, nº 39: p.255-272, jan/jun 2008. p 258

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **“Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial.”** Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007

SANSI, Roger. **Feitiço e fetiche no Atlântico moderno.** *Revista de Antropologia* Vol. 51, No. 1 (janeiro-junho 2008),

SANTOS. Georgina da Silva. **“ A Arte de Sangrar na Lisboa do Antigo Regime”.** Tempo, Rio de Janeiro, nº 19, pp. 43-60.

SILVA. Kalinda Vanderlei. **A Plebe do Açúcar: A População Livre na Retomada da**

**Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII-XVIII).** HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009.

SILVA. Maciel Henrique. **Delindra Maria de Pinho: uma preta forra de honra no recife da primeira metade do séc. XIX** Afro-Ásia, núm. 32, 2005,

SOUZA. Evergton Sales. **Catolicismo Ilustrado e feitiçaria: Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências.** CEM, n° 03/Cultura, Espaço e Memória

SOUZA. Laura de Mello. **“O conjunto: América diabólica” in “ Inferno Atlântico: Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII.** São Paulo. Companhia das Letras, 1993.

TAVARES. Pedro Vilas Boas. **Da Reforma à extinção: A Inquisição perante as luzes ( dados e reflexões) .** Revista da faculdade de Letras. Línguas e Leituras. Porto, XIX, 2002

TOMA, Maristela. **Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História.** ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004.

TORRES, José Veiga. **Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil.** Revista Crítica de Ciências Sociais, v.40, out. 1994

WADSWORTH, James E. **Children of the Inquisition: Minors as Familiars of the Inquisition in Pernambuco, Brazil, 1613-1821.** Luso-Brazilian Review, Volume 42, Number 1, 2005

ion in Pernambuco had to rely on other institutions and individuals to successfully carry out its \_\_\_\_\_. **In the Name of the Inquisition: The Portuguese Inquisition and Delegated Authority in Colonial Pernambuco, Brazil.** The Americas, Volume 61, Number 1, July 2004, pp. 19-52 (Article),

## **LIVROS**

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul,**

**séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARAÚJO, Ana Cristina Cardoso. **A Morte em Lisboa: Atitudes e representações 1700-1830.** Coimbra, ed. aut., 1995

BARRETO, Maria Renilda Nery. **A medicina luso-brasileira: Instituições, médicos e populações enfermas em Salvador e Lisboa (1808-1851).** Rio de Janeiro. 2005: Tese de doutorado defendida no programa de História das Ciências da Fiocruz.

BENCI, Jorge. **Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos.** São Paulo: Grijalbo, 1977.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** São Paulo: Companhia das letras, 2004

BHABHA, Homi K.. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988.

BOXER, Charles Ralph. **O Império Colonial Português. 1415-1825.** Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979

\_\_\_\_\_. **A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770).** Lisboa, Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **A idade do ouro do Brasil.** São Paulo, Nacional, 1963.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra.** São Paulo, Companhia das Letras, 1993

BRITTO, Rosana G. **A saga de Pero do Campo Tourinho :o primeiro processo da Inquisição no Brasil.** Petropolis: Vozes. 2000.

BUARQUE, Sérgio. **Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.** São Paulo; Brasiliense; Publifolha, 2000.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime.** Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

\_\_\_\_\_. **Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial.** Bauru: Edusc, 2006

CANARIO, Ezequiel David do Amaral. **É mais uma scena de escravidão: Suicídios de escravos na cidade do Recife, 1850-1888.** Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FEITLER, Bruno. **Nas Malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda: Phobeus, 2007

FONSÊCA, Humberto José. **Vida e morte na Bahia colonial: Sociabilidades festivas e rituais fúnebres (1640-1760)**. Belo Horizonte, MG. UFMG/FAFICH/DH, 2006.

GUNZBURG, Carlo. **O inquisidor como antropólogo**. São Paulo: Revista Brasil de História, volume 1, 1991.

LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUERÔA RÊGO, João (orgs). **Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: Inquisição e Ordens Militares (séculos XVI-XIX)**. Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2013.

MARCOCCI, Guisepppe. PAIVA, José Pedro. **A História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa, A Esfera de Livros: 2013

MATTOSO, Kátia M. De Queirós. **Bahia opulenta: uma capital portuguesa no Novo Mundo (1549 — 1763)**. Revista de História, São Paulo, USP, n. 144. Jan/Jun. 1983.

MELO, Evaldo Cabral. **O nome e o sangue: Uma fraude genealogia no Pernambuco colonial**. São Paulo. Companhia das Letras: 1989

MOTT, Luiz. **Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

\_\_\_\_\_. **Bahia: Inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

NAZÁRIO, Luiz. **Autos de fé como espetáculos de massa**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005

NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

COSTA, Leonor Freire; DUARTE, Miguel. Estudos em Homenagem a Joaquim Romero

Magalhães: Economia, instituições e império. Coimbra: Almedina, 2012.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”: Portugal 1600-1774**. Lisboa, Notícias Editorial, 1997.

\_\_\_\_\_. **Práticas e crenças mágicas: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)**. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes dá fé e da disciplina: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536- 1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas,Sp: Editora da Unicamp, 2007

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: Missionários, “Tupi” e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003

\_\_\_\_\_. **Banidos: A inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Poder Eclesiástico e Inquisição no século XVIII Luso-brasileiro: Agentes, carreiras e mecanismos de promoção social**. (Tese de doutorado). São Paulo: USP, 2012.

RUSSEL-WOOD.A.J.R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

SANTOS, Beatriz Carvalho dos. **Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde” (séc. XVI e XVII)**. 2013. 105 f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense Niterói, 2013

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço atlântico: Século XVIII**. São Paulo, USP; tese de doutoramento defendida em 2008

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial**, São Paulo, Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

SILVA. Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, 2ª edição.

SILVA. Kalina Vanderlei Paiva da. **'Nas Solidões Vastas e Assustadoras'- Os pobres do açúcar e a conquista do sertão de Pernambuco nos séculos XVII e XVIII**. Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **A inquisição portuguesa e a sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978

SOARES. Marizia de Carvalho. **Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUTHEY. Roberto. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria de B. L. Garnier, 1862.

SOUSA. Avanete Pereira. **A Bahia no século XVIII: Poder político local e atividades econômicas**. São Paulo: Alameda, 2012

SOUZA. Daniele Santos. **Entre o serviço da casa e o ganho': escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2010

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. **Para remediar as almas: Comissários, Qualificadores e Notários do Santo Ofício da Inquisição portuguesa na Bahia (1692-1804)** . Tese de



doutoramento defendida na UFBA, 2009

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

\_\_\_\_\_. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SWEET, James. **Recriar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa, Edições 70, 2007,

\_\_\_\_\_. **“Domingos Álvares. African healing, and the intellectual history of the Atlantic World”**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: Crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São paulo: Companhia das letras, 1991.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VIDE, Sebastião Monteiro da; FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. **Constituições primeiras do Arcebispo da Bahia**. São Paulo: EDUSP, 2010