

PROTEÇÃO E FEITICEIROS NO BRASIL COLONIAL
PROTECTION AND WIZARDS IN COLONIAL BRAZIL

DANIELA BUONO CALAINHO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro / Brasil

Resumo: Nos últimos anos, os estudos sobre a sociedade luso-brasileira se enriqueceram enormemente a partir da utilização da documentação inquisitorial, que permitiu a percepção do cotidiano em vários aspectos. Neste trabalho, pretendo mostrar a potencialidade e riqueza destas fontes para se estudar algumas facetas da presença dos negros em Portugal e no Brasil

Palavras chave: Inquisição – africanos – feitiçaria.

Abstract: In recent years, studies on Portuguese-Brazilian society have been greatly enriched by the use of inquisitorial documentation, which has allowed us to understand everyday life in various aspects. In this work, I intend to demonstrate the potential and richness of these sources for studying some facets of the presence of black people in Portugal and Brazil.

Keywords: Inquisition – africans – witchcraft.

Em passagem célebre, protagonizada por Nuno Marques Pereira, autor de *Compêndio narrativo do peregrino da América em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil*, publicado em Lisboa em 1728, é apresentado ao leitor as múltiplas dimensões de como as práticas mágico-religiosas dos africanos e seus descendentes re-verberaram na sociedade colonial. Viajando pelo sertão da Bahia rumo à região das Minas, o «peregrino da América», em uma das fazendas que fez pouso, narrou ao seu anfitrião uma noite tormentosa. Quase não havia dormido pelo barulho ensurdecedor do «estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanheiras, com tão horrendos alaridos, que se me representou a confusão do inferno». O dono da casa, se imaginasse tamanho incômodo, teria mandado que «não tocassem os pretos os seus calundus». E «que coisa é calundus?», perguntou.

«São uns folguedos ou adivinhações, me disse o morador, que dizem esses pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos usam deles cá, para saberm várias coisas, como doenças de que procedem, e para adivinharem algumas cousas perdidas, e também para terem ventura em suas caçadas e lavouras, e para outras muitas cousas»¹.

Indignado, Nuno Marques Pereira não entendia tamanha ousadia de se permitir «cousas tão supersticiosas em sua fazenda», merecendo ele e seus escravos a excomunhão por tão rude agressão ao primeiro mandamento de Deus: «por este preceito se proíbe, e condena todo culto dos ídolos e superstições, e uso de arte mágica». Afinal, argumentou, os «gentios» haviam sido trazidos da África para serem ensinados e doutrinados na Igreja católica, e era inadmissível que usassem «de semelhantes ritos e abusos tão indecentes e com tal estrondos, que parece que nos quer o Demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos para nos mostrar com o tem alcançado vitória». O senhor, dizendo ignorar tamanha gravidade do que vinha fazendo, resolveu chamar um dos seus escravos, o «mestre dos calundus», a quem o peregrino perguntou novamente sobre o rito. Saberria ele o que significa em português «calundu»? «Pois eu vos quero explicar», insistiu:

«que é calam os dois: calo dois. Sabeis quem são os dois que é que calam? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo, e calais vós o grande pecado que fazeis pelo pacto que tendes feito com o diabo; e o estais ensinado aos mais fazendo-os pecar, para os levar ao inferno quando morrerem, pelo que cá obrarão junto convosco. Aqui tendes a explicação desse horrendo pecado: o qual por sua natureza é tão péssimo, que se vos souberdes a qualidade dessa culpa, e o mais fugiria dela como do mesmo inferno»².

Apontada por Varnhagem, na edição de 1939, como narrativa importante para se estudar muitos aspectos da sociedade colonial setecentista, a obra de Nuno Marques Pereira, nes-

1 N. M. PEREIRA, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. 6.^a Edição. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939, I, 123.

2 PEREIRA, *Compêndio*, 126.

te trecho já tantas vezes citado, demonstra todo o movimento de demonização das práticas mágico-religiosas dos africanos e afrodescendentes no Brasil, associadas que foram à feitiçaria, e por tanto perseguidas pela Igreja.

A diáspora africana, envolvendo cerca de 12 milhões de nativos, ao tempo em que durou o tráfico negreiro, mobilizou indivíduos das origens mais variadas, saídos de suas comunidades e rumando primeiramente em direção à Europa, e depois para as Américas³. E a adaptação a um mundo estrangeiro traria desafios imensos, nas relações que iriam estabelecer no âmbito do trabalho; na tentativa de continuar vivenciando suas práticas mágico-religiosas; na compreensão de uma língua distinta, e no cotidiano cruel da escravidão. As crenças e devoções dos africanos e afrodescendentes feitos cativos ganharam novas dimensões, pois também tentaram responder a todos aqueles anseios e problemas inerentes à vida fora da África, numa escala até então nunca vista: o temor dos senhores; as dificuldades de suas condições gerais de vida; o enfrentamento de doenças e a manutenção da saúde; a segurança física e emocional; a felicidade nos relacionamentos pessoais; o desejo de vingança e de afastar pessoas; a proteção espiritual, dentre outros.

A documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício trouxe à luz inúmeros aspectos das agruras vividas por africanos escravizados, libertos e seus descendentes, tanto no Brasil como em Portugal, incriminados e punidos que foram por vários delitos do foro inquisitorial. As práticas mágico-religiosas perpetradas por estes homens e mulheres foram consideradas heréticas pela Igreja e assimiladas à «feitiçaria» porque pressupunham a ação do Diabo, seja através de um suposto pacto explícito, ou então por sua suposta inspiração, justificando assim a ação repressiva inquisitorial. Fundado em Portugal em 1536, o Santo Ofício tinha por objetivo perseguir hereges, não só em Portugal, mas também em todas as suas colônias no Ultramar, em especial os judeus convertidos ao cristianismo, denominados de cristãos-novos, suspeitos de continuarem praticando sua religião de origem. Mas além destes judaizantes e feitiçeiros, sodomitas, bigamos, mouriscos, protestantes, dentre outros, estiveram no rol dos delitos do foro inquisitorial⁴.

Os exemplos das práticas mágico-religiosas a que nos referimos são muitos, e a partir dos anos 80, com o clássico de Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, de 1986, este tema ganhou força na nossa historiografia no campo da história cultural e das mentalidades. Esta obra pioneira descortinou um mundo de crenças que vieram à tona graças à documentação inquisitorial, a partir da qual a autora nos brindou com o cotidiano das artes mágicas perpetradas pela população colonial. Trabalho que inspirou toda uma geração de pesquisadores, o livro apresenta, com riqueza de detalhes, uma religiosidade multifacetada, híbrida, sincrética, influenciada pelo cristianismo europeu, pela presença das crenças africanas, indígenas, pelo judaísmo, e mesmo crenças pagãs⁵.

3 Ver Transatlantic Slave Data Base em <https://www.slavevoyages.org/about/about> (21/03/2021).

4 F. BETHENCOURT, *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; G. MARCOCCI E J. P. PAIVA, *História da Inquisição Portuguesa*. 1536-1821. Lisboa, 2013.

5 L. DE M. SOUZA, *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

A manifestações destas crenças multifacetadas foram muitas, como adorações de ídolos, oferendas de alimentos e bebidas, sacrifícios de animais e culto às almas ancestrais; «feitiços» vários para atrair ou afastar pessoas e práticas curativas com uso combinado de vários ingredientes para ingestão, para serem esfregados no corpo ou postos em lugares como encruzilhadas, rios, igrejas, portas de igrejas (ervas, água, sangue, excrementos corporais, partes de animais, alimentos, ossos, bebidas, etc.); evocações ao Diabo para os mais variados fins; uso de amuletos protetores, conhecidos como bolsas de mandinga, e rituais coletivos de adoração de ídolos com cânticos e possessões, conhecidos como *calundus*. Elementos cristãos, como hóstias, crucifixos, pedra d'ara, água benta e orações evocando santos variados, Nossa Senhora, Deus e Jesus Cristo vão integrar de vários modos estas práticas, corroborando o caráter híbrido destas manifestações. Tais condutas levaram muitos desses indivíduos a ouvirem resignados suas sentenças nas cerimônias dos autos-de-fé inquisitoriais, e condenados por práticas de feitiçaria.

A descrição dos rituais dos *calundus* aparece na documentação com variações, mas em geral são caracterizados como reuniões festivas com danças ao som de instrumentos de batoque, culto a ídolos, com defumações, transe, perda de sentido de alguns envolvidos, e com outros falando em nome de espíritos, realizando adivinhações e procedimentos curativos. Foi na região das Minas onde predominaram as referências encontradas na documentação, generalizando-se no século XVIII em função do grande contingente de escravos, do processo de urbanização local e da extração aurífera. O caso clássico foi da angolana Luzia Pinta, na Sabará de 1739:

«Posta em um altazinho com seu dossel e um alfanje na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestia-se à moda de anjo, e cantando com duas negras também angolas e um preto tocando atabaque (...), e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando coisas que ninguém entendia, e deitavam as pessoas que curavam no chão, passava por cima dela várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar (...). Tomando uma caixinha ou açafate, tirava deste umas cousinhas que chamava seus bentinhos, e os cheirava muito bem (...). Metia então certos pós na sua boca e na dos mais participantes, dizendo que os queria curar»⁶.

Laura de Mello e Souza, ao se deparar com Luzia Pinta, considerou-a primeiramente como um antepassado das mães de santo dos candomblés brasileiros, protagonizando ritual como de origem bantu⁷. Mas anos depois, quando «revisita» os *calundus*, redimensionou sua análise, incorporando a argumentação do antropólogo Luiz Mott, que considerou que o rito estaria bem mais próximo ao ritual xinguila de nação Angola⁸. Percebeu melhor ainda a complexidade do *calundu*, vendo-o muito mais como «uma constelação de práticas variadas do que como rito acabado ou bem definido (...), agregando práticas, ritos e rituais que ora se

6 L. MOTT, *angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739*, *Revista do Instituto de Arte e Cultura* 1 (1994): 73-82, p.77.

7 SOUZA, *O Diabo*, 352-357.

8 MOTT, «O *calundu*», 73-82.

aproximam de um modelo, ora se afastam dele, perdendo-se em uma nebulosa difícil de des-trinchar»⁹. Alexandre Marcussi deu nova dimensão à discussão, destacando o caráter terapêutico do rito,

«fruto de um complexo processo de reinvenções culturais e de criação de novos sistemas de pensamento ancorados numa reflexão dos escravizados centro-africanos acerca da experiência do cativo. Neste sentido, apontavam muito menos para um passado africano a preservar do que para um futuro de liberdades e solidariedades a se imaginar e criar»¹⁰.

A aflição espiritual com a perda da liberdade pela escravidão incitou a presença nestes ritos, que acabaram, para esse autor, a ganhar um viés de cura e crítica ao sistema escravista. Nesta linha, é exemplo o caso de uma denúncia a um comissário do Santo Ofício em Mariana, em 1772, feita pelo escravo Francisco, de nação Benguela, que delatou vários negros por estarem «fazendo batuques» num local fora do arraial. Ele, curioso, foi ver as «tais danças». O líder do local era um forro nascido em Cabo Verde, chamado Felix, que fazia «calandus por arte diabólica, fazendo perder os sentidos a uma escrava por nome Maria Angola (...), a qual caiu como morta». O tal Felix dizia que as almas da Costa da Guiné falavam dentro da mulher, e ainda perguntou a Francisco se tinha alguma doença que ele pudesse curar. Com algumas folhas, fez uma esfregação e «lhes fez perder o sentido». Não lembrou depois o que aconteceu, por conta da «tal diabrura», e nunca mais voltou no local. Denunciou ainda que Felix ensinava várias adivinhações¹¹.

As numerosas práticas de curandeirismo envolvendo africanos e afrodescendentes – presentes em denúncias, confissões ou processos – levaram muito indivíduos a conhecerem as agruras do Tribunal do Santo Ofício. Os exemplos são vastos, como o caso da jovem escrava de 23 anos, Joana Maria, moradora no Pará, processada em 1768. Com grande reputação local, tida como «poçangueira», tratou de uma índia muito doente, com «vômitos de copioso sangue», colocando em sua boca raízes que tinha guardada, proferindo algumas palavras e fazendo cruces nos pulmões, na testa e na face da enferma. Fazia também sortilégios amatórios, que deu ao próprio marido, o ourives Francisco Vaz de Barros¹².

Ainda no século XVIII, o investimento na assistência médica na América portuguesa era ainda bastante precário, apesar das medidas fiscalizadoras dos preços dos remédios, das boticas e da ação dos profissionais locais intensificando-se as perseguições aos que atuavam ilegalmente. Deste modo, paralelamente às artes curativas tidas por oficiais, espalhavam-se pela colônia numerosos curandeiros, que sem qualquer formação médica, foram vistos pelo poder metropolitano e pela Igreja, particularmente pela Inquisição, como ilegais e heréticos. O apelo às ervas, plantas e raízes que a experiência empírica lhes mostrava no preparo de be-

9 SOUZA, Revisitando o calundu. In: L. GORESTEIN e M. L. CARNEIRO (org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo, 2002, 298; 319.

10 A. A. MARCUSSI, Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII, *Revista Brasileira de História* 39.79 (2018), 35.

11 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, 129.

12 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 2691.

bidas, emplastos, medicamentos, disseminada por várias gerações, compensava em parte os obstáculos à manutenção da saúde. Parcela significativa destes curandeiros foi objeto de perseguições por parte do Tribunal inquisitorial português de finais do século XVI ao XVIII. Considerados como feiticeiros pela suposição de terem sido auxiliados pelo Diabo em suas curas, estes réus corresponderam a mais da metade de todos aqueles penitenciados por práticas mágicas¹³.

O ex-escravo Francisco Antônio era um curandeiro afamado na região das Minas Gerais em meados do século XVIII. Numa bacia cheia de água, com guizos, búzios, dedais e algumas pedras negras, ele dizia poder ver as moléstias e supostos feitiços daqueles que o procuravam. Proferia diante da bacia algumas palavras na língua de sua terra natal, a Costa da Mina, tirava um dos dedais, passava-o no corpo do «enfermo», punha-o na boca e cuspiu uma substância que dizia ser o feitiço ou a doença. Finalizava o tratamento com beberagens feitas de ervas variadas, ovos e aguardente¹⁴.

A análise desses casos permite perceber a fronteira por vezes tênue entre a medicina praticada por profissionais leigos formados na Europa e pelos jesuítas –muito atuantes na saúde da população colonial–, e aqueles que praticavam curas informais, de origem popular, como foi o caso dos africanos¹⁵. Configurava-se uma dinâmica de circularidade cultural entre estes dois níveis, tendo em vista a existência de procedimentos e uso de ingredientes em comum. Confrontando esta vasta documentação com a dos tratados médicos acadêmicos, percebemos que as práticas curativas e os ingredientes que eram utilizados por muitos africanos e afrodescendentes o eram também por médicos, demonstrando que havia efetivamente uma circularidade destes saberes. A diferença é que estes agentes de cura eram vistos de modo bastante distinto pelas esferas do poder, considerados os primeiros como feiticeiros, portanto hereges e passíveis de condenação por parte da Igreja –o Santo Ofício, no caso–, e outros como agentes totalmente legítimos, aceites e consagrados.

As manifestações tidas por feitiçarias vinculadas aos relacionamentos pessoais, amorosos ou de inimizades e ódios foram inúmeras, exaustivamente exploradas e estudadas pelos historiadores da bruxaria portuguesa, colonial e europeia em geral. Contidas também na documentação produzida pelo Santo Ofício, tais manifestações são narradas com riqueza de detalhes nos processos inquisitoriais. Comportamentos relativos aos amores, desejos sexuais, desafetos, ódios e angústias traduziram-se num sem número de procedimentos e práticas mágicas no sentido de induzirem vontades, perpetrarem adivinhações e provocarem malefícios, tanto por brancos como negros. Diria Gilberto Freyre que

«o amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se aliás a voga dos feiticeiros, das bruxas, das benzedeadas, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. A bruxaria foi um dos estímulos

13 J. P. PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas»*. Lisboa, 1998, 103.

14 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11.179.

15 M. M. RIBEIRO, *A ciência dos Trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo, 1997; D. CALAINHO, Jesuítas e medicina no Brasil colonial. *Revista Tempo* 10 (19), Dez, 2005.

que concorreram, a seu modo, para a superexcitação sexual de que resultou preencherem-se legítima ou ilegitimamente, na escassa população portuguesa, os claros enormes abertos pelas guerras e pelas pestes»¹⁶.

Os casos de feitiços para o amor foram inúmeros em processos, mas sobretudo em denúncias e confissões ao Santo Ofício. Josefa Maria Soares, por exemplo, parda, fora denunciada em Mariana em 1774 por sua escrava Albina, por ter uma caveira enterrada no jardim de sua casa e ainda por ter pedido que a escrava guardasse outra, caso precisasse tirar uns pedaços para moer e colocar na comida «que manda como mimo para seus amasios lhe quererem bem». As outras escravas da casa colaboravam sempre para a confecção dos «feitiços», buscando terra na sepultura dos defuntos, miolos de animais, como cachorros; frangos; pombos e outros pássaros, «tudo para misturar outras ervas para o tal efeito». Instada pelo seu confessor, se viu obrigada a denunciar todas essas «malfeitorias» da senhora, e se pudesse até fugiria da casa¹⁷.

Muitos dos casos nos revelam novas facetas das relações escravistas, em que escravos foram acusados de «enfeitarem» os próprios senhores e seus parentes. Ao mesmo tempo em que estas condutas podiam se consideradas como uma forma de resistência à escravidão, também muitos processos demonstraram vários procedimentos que visavam minimizar a violência senhorial e se adaptar à nova condição do que propriamente uma luta frontal contra o regime escravista. Para acalmar os senhores, para serem melhor tratados, mastigavam ervas; raspavam a sola dos seus sapatos para colocá-las em encruzilhadas e igrejas; colocavam pós em suas refeições, dentre outras¹⁸. Assim sendo, tais procedimentos eram vistos com formas de aliviar tensões oriundas das relações escravistas, burlar o medo do castigo, por sinal objeto de reflexão por parte de alguns jesuítas preocupados em minorar os rigores do regime.

Dimensão extremamente importante que a documentação sobre os processos de feitiçaria protagonizados pelos africanos e afrodescendentes nos apresenta é a construção de níveis de solidariedade e identidade religiosa e cultural fora da África. A constante troca de saberes entre eles, em meio aos encontros nas ruas, nas senzalas, em meio ao duro trabalho nos campos recriou laços que fortaleceram sua condição vivenciada após a diáspora africana. O uso de amuletos protetores, conhecidos como bolsas de mandinga, cuja finalidade era proteção física e espiritual, trazendo ainda sorte no amor, dinheiro e saúde, foi prática bastante comum entre os africanos escravizados e livres tanto em Portugal como no Brasil, sendo bom exemplo para demonstrar como estes indivíduos conseguiram de algum modo reconstruir laços sociais perdidos. Dentre o conjunto das práticas mágico religiosas realizadas africanos e afrodescendentes, correspondeu a 32,3% do total, levando todos aos cárceres inquisitoriais. Os processos e denúncias mostraram um intenso comércio destes amuletos entre usuários nos dois lados do Atlântico. Aprendendo a confeccionar as bolsas, muitos deles vendiam-nas fosse para «clientes» brancos e também negros, escravos ou livres, no ir e vir entre Portugal e

16 G. FREYRE, *Casa-Grande e senzala*. Rio de Janeiro, 1958, 450-51.

17 ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, 129, livro 318.

18 SOUZA, *O Diabo*, 204-210.

Brasil. Fossem acompanhados de seus senhores, ou fossem réus degredados e punidos pelo Santo Ofício, portaram e difundiram o uso das bolsas, até vendendo-as, num circuito comercial que ficou conhecido pelos inquisidores de Lisboa no século XVIII, tendo o Brasil como o local originário desta prática¹⁹.

Em toda mandinga intervém o Diabo, afirmou o inquisidor que arguia Domingos da Silva Oliveira em 1767. Natural do Congo, morador em Pernambuco, forro, foi acusado e preso por porte de bolsa de mandinga. Quando comungou numa missa, tirou a hóstia da boca, pois sabia que era boa para «guardar o corpo» quando levada consigo. Só que foi descoberto, tendo que tirar a roupa ali mesmo na igreja e consumir a partícula consagrada. Ficou de joelhos, teve de pedir perdão «por tal desacato», inspirado que fora erroneamente pelo demônio, e acabou nas mãos do visitador do bispado. Foi preso, enviado a Lisboa para ser processado, agravando-se ainda mais sua situação porque ainda tinha uma bolsa de couro contendo outra hóstia embrulhada num papel, um livro, dois pauzinhos, um carrapicho e uns «pós de junco bravo», dado por um escravo fugido, Antonio: «era bom para abrandar o coração dos brancos», e por isso guardou. Domingos temia que seu senhor o maltratasse, e por isso não se desgrudava da bolsa. Perguntado se sabia «que o demônio intervinha para produzir efeito qualquer patuá»? Sim, ele sabia, mas a intenção era «andar enquanto fosse vivo com o corpo fechado e lhe não fazer mal ferro, chumbo, pau nem outra qualquer coisa». Já sabedor das origens das bolsas de mandinga que portavam seus réus, o Santo Ofício reputava ao Brasil a grande incidência do porte de amuletos protetores, pois logo o inquisidor perguntou a Domingos «se a dita bolsa era daquela a que no Brasil chamam patuá». Mais uma vez, neste caso está presente o comércio destes amuletos, pois Domingos confessou ainda que havia comprado outra bolsa de um escravo, mas que havia vendido logo depois. Sua pena foi dura, porque além da abjuração de veemente, recebeu açoites e 10 anos de trabalho nas galés do Rei²⁰.

FEITIÇARIA: LEGISLAÇÃO E REPRESSÃO

Alguns autores da historiografia sobre a feitiçaria no Ocidente consideram os *sabás* como encontros reais, fruto das tensões do campesinato contra a ordem que os oprimia, levando-os a associar rituais de fertilidade e outras crenças pagãs à figura do Diabo²¹. Mas para outros, no entanto, estes encontros eram meras construções mentais, produto do imaginário das elites, dos juizes, da Igreja, nos esforços de depurar a fé católica. Trevor-Roper, em seu estudo sobre a feitiçaria inglesa nos séculos XVII e XVIII, percebeu a existência das bruxas, devotadas ao Demônio, e o sentimento de medo generalizado na sociedade, como produto da sanha inquisitorial, postura também seguida por Robert Muchembled. Também Norman

19 D. CALAINHO, *Metrópole das mandingas. Religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Rio de Janeiro, 2008, 289.

20 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 9813.

21 O ritual sabático tipicamente descrito nos tratados demonológicos eram encontros noturnos festivos onde o grupo, composto majoritariamente por mulheres, adorava o demônio, participava de orgias sexuais e firmava um pacto. As «bruxas» em regra chegavam voando e transmutadas em animais. J. CARO BAROJA, *As bruxas e seu mundo*. Lisboa, 115-132.

Cohn atribuiu aos inquisidores, teólogos e magistrados a construção do estereótipo da bruxa e do sabá, destacando o papel da tortura dos suspeitos como importante mecanismo de produzir confissões²².

Por fim, uma abordagem de cunho histórico-antropológico aliou ao discurso demonológico das elites e juízes eclesiásticos não apenas o contexto de tensões sociais no mundo rural face às profundas mudanças em curso, mas também a presença de um universo variado de crenças pagãs²³. Destacamos nesse contexto a obra do italiano Carlo Ginzburg, que concebeu a construção do estereótipo do sabá não como pura invenção dos demonólogos, tampouco como expressão de uma autêntica e pura religiosidade popular, mas como um resultado híbrido de diversas culturas, espalhadas no espaço e no tempo. Assim sendo, esta justaposição e mescla de ingredientes culturais heterogêneos vai originar o que o autor chamou de formação cultural de compromisso, «resultado híbrido de um conflito entre cultura folclórica e cultura erudita, onde crenças pagãs são recriadas a partir dos elementos integrantes da demonologia europeia»²⁴.

Em relação à perseguição à feitiçaria se comparada ao restante da Europa, Portugal foi um caso atípico, não só em relação à produção de tratados demonológicos, como ainda em relação à intensidade da repressão a essas práticas. Isso não significou, no entanto, que o tema não estivesse presente nas Ordenações do Reino, em constituições diocesanas, em tratados de teologia moral, tratados de medicina, manuais de confessores, catecismos, manuais de párocos, e claro, na legislação inquisitorial. Assim sendo, a feitiçaria em Portugal foi um delito de foro misto, sendo objeto de repressão e punição, tanto da justiça secular como da eclesiástica –episcopal e inquisitorial–, não havendo critérios específicos que determinassem exatamente as atribuições de cada uma dessas instâncias, cabendo ao tribunal que efetivamente desse início ao processo, o julgamento dos casos. Em relação particularmente à justiça eclesiástica, a comprovação de heresia dava ao Santo Ofício a jurisdição do delito, embora fosse difícil e polêmica a questão do que efetivamente se configuraria enquanto tal. No estágio atual das pesquisas, a Inquisição pode ser considerada como uma instância repressiva cuja documentação é a mais conhecida em relação a réus condenados por feitiçaria. As fontes relativas aos tribunais civis portugueses e episcopais ainda não estão totalmente desvendadas, portanto é arriscado uma comparação. De acordo com os estudos de José Pedro Paiva, o que acabou se consagrando como o mais característico da feitiçaria em Portugal foi o pacto diabólico individual, muito mais do que os outros elementos do ritual sabático, estando presente à farta no pensamento dos letrados portugueses, no corpus legal, secular e eclesiástico geral²⁵.

22 TREVOR-ROPER, A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII. *Religião, Reforma e transformação social*. Lisboa: Presença, 198; R. MUCHEMBLED, L'autre coté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe. et XVIIe. Siècles. *Annales, E.S.C.*, 40e. anné, n.2, mars/avril, 1985; N. COHN, *Europe's inner demons*. London, 1975; S. CLARK, *Pensando com demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo, 2006.

23 E. PRITCHARD, *Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, 2005; K. THOMAS, *A religião e o declínio da magia*, São Paulo, 1991.

24 C. GINZBURG, *História noturna*. Decifrando o Sabá, São Paulo, 1991, 23.

25 J. P. PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa, 1998, 362-63.

Foi apenas no Regimento inquisitorial de 1640 que efetivamente se dispôs e se penalizou aqueles que fossem «feiticeiros, adivinhadores, praticassem sortilégios e superstições envolvendo elementos cristãos (hóstias, pedra d'ara, dentre outros), evocassem o Demônio, tendo pacto com ele e fazendo-lhe sacrifícios e usassem «da arte de astrologia judiaria»²⁶. Estabeleceu-se, desse modo, o *corpus* legislativo inquisitorial que iria reger em Portugal toda a repressão à feitiçaria pelo Santo Ofício até 1774, quando o último Regimento desta instituição não mais viu todas estas práticas mágicas como inspiradas pelo Diabo, e por tanto resultantes de um pacto²⁷. Foram os novos tempos de transformações levadas a cabo pelo Marquês de Pombal no Reino, portanto, que fizeram por declinar a ação inquisitorial.

O peso da feitiçaria no conjunto dos delitos heréticos da alçada inquisitorial foi bem pequeno ao longo de toda a existência do Tribunal, sendo o principal alvo do Santo Ofício português, como sabemos, o cristão-novo judaizante. As estatísticas gerais sobre os réus punidos por feitiçaria em Portugal e em algumas partes do Império lusitano já foram há muito levantadas. Para o século XVI, Francisco Bethencourt levantou 94 casos de feitiçaria, correspondendo a 10,3% em relação ao total de processos neste período²⁸. José Pedro Paiva, estudando os casos de bruxaria em Portugal nos séculos XVII e XVIII, levantou que a Inquisição processou respectivamente 239 e 579 indivíduos (excluindo-se o Tribunal de Goa), totalizando assim 818 réus. Em relação ao volume geral dos processados nos tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa nestes dois séculos, à feitiçaria coube apenas 3,6% do total. Por Tribunal, estes dados remontam respectivamente 4,2%, 2,3% e 4,2%, considerada toda a atividade da Inquisição portuguesa entre o início do século XVII e meados do XVIII²⁹.

Mesmo a feitiçaria constituindo-se como uma minoria no conjunto do furor persecutório do Santo Ofício, o fundamental é que muito se pôde resgatar das práticas mágico-religiosas da população de origem africana em Portugal e no Brasil a partir destas fontes, e ainda perceber o discurso inquisitorial em relação a estes cultos e crenças e à consequente demonização destas práticas. Desenvolvemos larga pesquisa sobre este grupo de réus especificamente em Portugal, levantando casos de curandeirismos, sortilégios, benzeduras, porte de bolsas de mandingas, rituais de adorações de ídolos, dentre outros³⁰. Entre os séculos XVI e XVIII, apuramos 60 casos, correspondendo a apenas 6,5% do total dos 912 réus arrolados por Francisco Bethencourt e Pedro Paiva. A predominância de casos se dá no século XVIII, correspondendo a 63,4% do total de processados, com maior concentração entre 1701 e 1730³¹.

26 Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal ordenado por mandado do Ilustríssimo e reverendíssimo senhor Bispo, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de Sua Majestade - 1640, Livro III, Título XIV. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, a. 157, n. 392, jul. - set., 1996, 854-857.

27 Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e do Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os seu domínios - 1774, Livro III, Título XI, Idem., 885-972.

28 F. BETHENCOURT, *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, 2004, 250.

29 Estes dados foram obtidos consultando-se BETHENCOURT, *História das Inquisições*, 275 e PAIVA, op. cit., 208.

30 CALAINHO, *Metrópole das mandingas*. Sobre a escravidão em Portugal ver A. C. DE C. M., SAUDERS, *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, 1982.

31 CALAINHO, *Metrópole das mandingas*, 286.

Em relação ao Brasil, Laura de Mello e Souza levantou 119 casos de acusados, no período entre 1590 e 1780, sendo 36 deles envolvendo africanos e afrodescendentes³². Especificamente no material das três visitas inquisitoriais mais conhecidas enviadas ao Brasil, a incidência de práticas de feitiçaria foi pequena. Na primeira visita à Bahia e Pernambuco, (1591/1595), dentre as cerca de 800 denúncias e confissões, levantamos 38 registros, sendo 5 denúncias contra negros; na segunda visita à Bahia (1618), num universo de 120 casos, 6 foram de feitiçaria, e por fim, na visita ao Grão-Pará e Maranhão (1763/1769), num universo de 39 denúncias e confissões, 24 foram de feitiçaria, havendo 6 registros envolvendo negros. Nem todos os acusados e confitentes sofreram processos por parte do Santo Ofício. Em tese recente, Monique Marques Nogueira Lima levantou, para os séculos XVII e XVIII, 19 processos de africanos e afrodescendentes residentes no Brasil³³. Mas também centenas de denúncias e confissões foram encontradas na série documental Cadernos do Promotor, citadas em diversos trabalhos sobre o tema, o que nos mostra a diversidade da documentação inquisitorial³⁴.

Indivíduos acusados de feitiçaria, pressionados pelas arguições dos inquisidores, confessaram variados procedimentos mágico-religiosos que permitiram o desvendar de um universo de crenças tal qual Carlo Ginzburg imaginou ao comparar médicos e detetives aos inquisidores, que buscam indícios a partir dos quais vão desvendar numerosos aspectos de uma sociedade³⁵. No entanto, a obsessão pelo pacto demoníaco fez com que as autoridades inquisitoriais rastreassem sem cessar sua existência, e nas inquirições aos réus a grande questão era obter a confissão do conluio diabólico. O tribunal inquisitorial era metódico nas suas ações, e instruíu os inquisidores a se conduzirem diante dos suspeitos através de formulários que direcionavam as arguições. A existência do pacto já era uma certeza, e as perguntas estavam direcionadas para a possibilidade de culto ao Diabo, de uma subserviência absoluta a ele, de sua influência nas atitudes do réu³⁶. Nos casos de curandeirismo, por exemplo, a preocupação era desvendar se a virtude da cura estava no próprio Diabo ou nos ingredientes utilizados. A pressão dos inquisidores era tal que muitos, sob tortura física e/ou psicológica,

32 SOUZA, *O diabo*, 386.

33 LIMA, Monique Marques Nogueira. Entre o chicote e a fogueira: escravidão e Inquisição portuguesa nos séculos XVII e XVIII. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista «Julio de Mesquita Filho», Franca, SP, 2021.

34 Este núcleo documental se compõe de volumosos livros manuscritos referentes aos tribunais inquisitoriais, divididos por décadas e datados dos séculos XVI a XVIII, correspondendo a 141 livros referentes ao Tribunal de Coimbra; 89 de Évora e 139 de Lisboa. Tendo uma média de 500 a 700 fólios, muitos em péssimo estado de conservação e leitura (sobretudo os do século XVI), constituem-se de denúncias as mais variadas, dos tamanhos mais diversos, desde algumas linhas até maços volumosos de acusações com testemunhas e inquirições nas localidades dos denunciados. A partir destas acusações, o Santo Ofício deliberava sobre os casos merecedores de processos, tal qual procedia em relação às visitas. Os denunciante oscilam desde anônimos, instigados por confessores, até eclesiásticos e mesmo agentes da Inquisição, como os familiares e comissários, que delatavam toda a sorte de delitos do foro do Tribunal.

35 «Essa ideia, que constitui o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico, penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos, modelando profundamente as ciências humanas. Minúsculas particularidades paleográficas foram empregadas como pistas que permitiram reconstruir trocas e transformações culturais (...).» C. GINZBURG, *Mitos, emblemas e sinais*. Morfologia e história. São Paulo, 1999, 178.

36 ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, *Formulário em que se contém o modo de processar as causas que se tratam no Santo Ofício da Inquisição*.

acabavam por confessar o que o Santo Ofício queria ouvir, explicitando a construção da heresia na mesa inquisitorial. Francisco Antonio, um ex-escravo que circulou pelas Minas, Braga e Lisboa, depois de uma sessão de tormento, acabou por confessar um pacto, tendo o Diabo lhe aparecido numa figura de mulher bem vestida, inspirando-o nos seus procedimentos curativos, ensinando-lhe cantigas, prometendo-lhe fortuna em troca de devoção e fidelidade. Seu destino foi selado menos de um mês depois, tendo desfilado no auto da fé em 1745 com trajes de feiticeiro, açoites públicos e depois degredado por 5 anos para as galés do Rei e banido para sempre de Braga³⁷. Neste processo, como em outros, a figura do Demônio apareceu nas confissões meses depois da prisão, mas em outros processos encontramos réus que confessavam imediatamente o pacto, por vezes na ilusão de que teriam penas brandas, ou que negaram veementemente qualquer relação com o Diabo.

Nenhum africano ou afrodescendente acusado de feitiçaria foi sentenciado com a fogueira inquisitorial³⁸. A imensa maioria recebeu a pena do degredo, prisão e açoites públicos. Desterrados para regiões inóspitas, muitas delas de difícil sobrevivência, tentavam continuar suas vidas, mas numa condição em regra precária. No século XVII, o local para onde o Santo Ofício mais despachou seus réus foi o Brasil, e já no XVIII, regiões no próprio Reino, como Castro Marim, no Algarve; as ilhas atlânticas e a África foram os preferidos para o desterro³⁹. Laura de Mello e Souza chama a atenção para o caráter simbólico do degredo enquanto elemento purificador dos pecados. No caso dos réus inquisitoriais, era o derradeiro passo do árduo caminho purgado inicialmente com a prisão, as inquirições, a tortura, o desfile no auto-da-fé e por fim o desembarque no local de cumprimento da pena, fossem terras portuguesas, americanas ou africanas⁴⁰.

No entanto, pela via da pena de degredo, o Santo Ofício foi instrumento inequívoco de transmissão cultural e religiosa de práticas e crenças que ele próprio tentava extirpar. Não apenas os feiticeiros, mas também todos os outros réus acabavam por reproduzir, nos locais de degredo, suas práticas, fosse por crença, desejo ou mesmo por necessidade, como no caso de feiticeiros que não tinham outra forma de sobreviver a não ser reiniciando suas atividades, cobrando por seus serviços, criando assim nova fama no lugar e até ensinando a outros. Citaríamos um único exemplo, dos vários que encontramos, que foi o caso do curandeiro africano Domingos Álvares, que do Rio de Janeiro foi para Lisboa, preso pela Inquisição, e de lá degredado em 1744 para Castro Marim, no Algarve, onde continuou atuando, sendo por isso novamente preso e penitenciado pelo Santo Ofício em 1749⁴¹. A Inquisição recriava, assim novos réus, configurando um impasse no controle social que procurava impor, e uma evidente contradição relacionada aos mecanismos punitivos inquisitoriais. Duramente punidos com o desterro, e por vezes reconstruindo suas vidas, superando seu destino trágico na diá-

37 ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11179.

38 De todos os feiticeiros estudados por Pedro Paiva, incluindo os brancos, apenas 0,6% foi relaxado ao braço secular. J. P. PAIVA, *Bruxaria e superstição*, 219. Na verdade, na história da Inquisição portuguesa, foi uma minoria que teve decretada a pena capital, correspondendo, dos séculos XVI a XVIII (1536 a 1767), a 8,3%; 5,3% e 4,6%, de acordo os dados levantados por BETHENCOURT, *História das Inquisições*, 275.

39 L. DE M. E SOUZA, *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Seculos XVI-XVIII. São Paulo, 1993*, 90.

40 Idem, 94.

41 ANTT, Inquisição de Évora, Processo 7759.

pora, os africanos e seus descendentes, através do Tribunal do Santo Ofício, protagonizaram histórias que mostraram facetas do sistema escravista, somente vivenciadas mediante o terror que a busca de hereges no mundo moderno proporcionou.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e do Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor Geral nestes Reinos e em todos os seu domínios – 1774. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, a. 157, n.392, jul/set. 1996, p.885-1009.

